

ANNALI  
DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XV

---

1998



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO







ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XV



ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XV

---

1998



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED  
© 1999 Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli  
PRINTED IN ITALY

ISSN 0578-9931

ISBN 88-15-07146-6

## SOMMARIO

|                                                                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Gennaro Sasso</i> , Per l'inaugurazione dell'Istituto 1997-98                                                                                                                       | I   |
| <i>Rosario Villari</i> , Storia e giudizio storico                                                                                                                                     | 3   |
| <i>Paolo Fait</i> , <i>Endoxa</i> e consenso: per la distinzione dei due concetti in Aristotele                                                                                        | 15  |
| <i>Ester Salvato</i> , L'encomio a Scopas                                                                                                                                              | 49  |
| <i>Gianluca D'Agostino</i> , Sul rapporto tra l'Umanesimo e la musica. Proposte e annotazioni                                                                                          | 65  |
| <i>Sabina de Cavi</i> , Le incisioni di Mattäus Greuter per le <i>Epistole heroiche</i> di Antonio Bruni (1627-28). Ipotesi di una collaborazione editoriale al principio del Seicento | 93  |
| <i>Silvana D'Alessio</i> , Un'esemplare cronologia. <i>Le rivoluzioni di Napoli</i> di Alessandro Giraffi (1647)                                                                       | 287 |
| <i>Maria Marandino</i> , Ugo Foscolo e Dionisio Solomos. Profeti dello spirito e della patria                                                                                          | 341 |
| <i>Leone Paraspоро</i> , Sul problema della differenza tra l'essere e il nulla nella <i>Logica</i> di Hegel                                                                            | 371 |
| <i>Davide Spanio</i> , L'essere e il circolo. Spaventa, Jaja, Gentile                                                                                                                  | 405 |
| <i>Stefano Maschietti</i> , L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini                                                                              | 545 |
| <i>Paola Cavina</i> , In margine a un rapporto di studio e di vita: alcune lettere di Giorgio Falco a Benedetto Croce                                                                  | 633 |
| <i>Jacopo Iacoboni</i> , Identità, evento. Heidegger e la questione della contingenza                                                                                                  | 671 |
| <i>Luigi Pedrazzi</i> , Fabio Luca Cavazza                                                                                                                                             | 733 |
| Gli alunni dell'Istituto nel 1998                                                                                                                                                      | 745 |





GENNARO SASSO

PER L'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO 1997-98\*

Nel corso del 1997 abbiamo pubblicato il volume XIII degli «Annali» (1995/1996), dedicato alla memoria di Giovanni Spadolini, con i contributi di Giovanni Ferrara, Luca Soverini, Agostino Marsoner, Fara Nasti, Giovanni Benedetto, Daniela Coppola, Paola Gloria Gaiarin, Maria Patrizia Corsini, Stefano Palmieri, Daniela Tallini, Marino Zabbia, Rita Maria Comanducci, Giuseppe Galasso, Giorgio Inglese, Chiara Egidi, Francesco Giacanelli, Pierpaolo Ciccarelli, Alfonso Iaquinandi, Gennaro Sasso, Valerio Petrarca; il volume XIV (1997), con il quale abbiamo finalmente raggiunto il pareggio dell'annata della rivista con l'anno solare, dedicato alla memoria di Carlo Antoni, nel quale sono raccolti i saggi di Marcello Gigante, Gianluca Cuniberti, Rosaria Ciardiello, Umberto Roberto, Anna Mastroianni, Paola Cimino, Massimo Rinaldi, Germano Rosa, Lucio Tufano, Paola Cavina, Emanuele Cutinelli-Rèndina, Monica Mattioli; le edizioni critiche del *Giulio Africano* di Giacomo Leopardi e della *Mandragola* di Niccolò Machiavelli, curate rispettivamente da Claudio Moreschini e Giorgio Inglese, nella nostra collana di «Testi storici, filosofici e letterari»; la monografia di Massimiliano Capati dal titolo *Cantimori, Contini, Garin. Crisi di una cultura idealistica*; un opuscolo con i discorsi tenuti in quest'aula in occasione delle celebrazioni del cinquantenario dell'Istituto. Abbiamo attualmente in tipografia il libro di Paolo Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XIV sec.)*, il *Carteggio Croce-Novati*, che sarà curato da Alberto Brambilla, quello *Croce-Borchardt* curato da Emanuele Cutinelli-Rèndina, la quarta silloge degli scritti minori di Adolfo Omodeo, dal titolo *Scritti storici, politici e civili. Una diuturna polemica*, che apparirà per le cure di Maria Rascaglia, la ristampa del libro di Francesco

\* Discorso tenuto nella sede dell'Istituto il 24 nov. 1997.

Nitti su *Leone X e la sua politica*, curato da Stefano Palmieri, una dimenticata raccolta di saggi storici di Carlo Antoni, e, infine, il vol. XV degli «Annali», relativo all'anno 1998.

ROSARIO VILLARI

## STORIA E GIUDIZIO STORICO\*

Il problema che mi sono posto quando mi è stato chiesto di tenere la prolusione di quest'anno accademico dell'Istituto è il confronto tra lo stato degli studi storici negli anni in cui l'Istituto è nato e la situazione attuale. L'utilità o piuttosto la necessità di questo confronto (che potrò fare, ovviamente, soltanto per rapidi accenni e in modo assai sommario) scaturisce soprattutto dalla constatazione dei numerosi segni di allarme che da qualche anno a questa parte sono affiorati in alcuni settori della cultura storica. In un discorso tenuto ad Oxford nel 1991, John Elliott non ha esitato ad affermare che la società occidentale, malgrado la frequenza e la moda della rievocazione storica, sta diventando largamente e sempre più una società astorica. Qualche riflesso di questa preoccupazione è emerso anche nelle discussioni preparatorie, a cui ho partecipato, del Congresso internazionale di scienze storiche che si terrà ad Oslo nell'anno 2000. I rappresentanti della storiografia dei diversi paesi hanno evitato di entrare nel merito delle controversie più acute, ma l'eco delle inquietudini che serpeggiano nel nostro campo non è mancata. Uno dei tre grandi temi generali fissati per il congresso mondiale del 2000 riflette l'esigenza di una nuova messa a punto del concetto della storia e della sua funzione nella cultura del mondo contemporaneo. Il tema, «Usi e abusi della storia e responsabilità dello storico» è stato formulato in termini generici; ma credo che nessuno dei problemi attualmente in discussione possa essere considerato estraneo ad un argomento che mette al centro la responsabilità intellettuale, morale e civile dello storico.

Un certo senso di disagio si avverte anche al di fuori del ristretto campo degli specialisti. Per fare soltanto un piccolo ma significativo esempio, proprio qualche giorno fa Henry Kissinger, attento osservatore dei fenomeni non solo politici del nostro tempo,

\* Discorso tenuto nella sede dell'Istituto il 24 nov. 1997.

ha detto in una privata conversazione che, scrivendo il terzo volume delle sue memorie e parlandone in vari incontri universitari, avverte una difficoltà di comunicazione che non sentiva nel tempo in cui scriveva il primo volume: ha l'impressione, cioè, che ai potenziali e reali lettori di oggi, certamente interessati alle vicende politiche, manchino i necessari ed elementari punti di riferimento storico, il senso concreto del passato anche recente.

Il confronto mi è suggerito anche dalla mia personale esperienza che con qualche approssimazione tocca anche la fase iniziale del periodo che ci separa dalla fine della seconda guerra mondiale. Il mio lavoro ha avuto inizio più tardi del 1947 ma in un clima culturale e morale che era ancora in una certa misura quello del secondo dopoguerra e che qui nell'Istituto fu rappresentato, come forse meglio non si poteva e per i suoi aspetti più positivi, dalla direzione di Federico Chabod. I giovani che allora si avviavano alla ricerca storica partecipavano o sentivano di dover partecipare, anche attraverso l'esercizio e la pratica della storiografia, all'impegno collettivo ad affrontare e superare i problemi che il fascismo, la guerra e la sconfitta avevano lasciato in eredità al nostro paese. Le parole conclusive pronunciate dallo stesso Croce nell'ultima o in una delle ultime lezioni che tenne agli allievi dell'Istituto riguardavano proprio questo punto. Dopo avere riaffermato che «l'opera del pensatore e dello scrittore deve fondersi con quella del cittadino e dell'uomo», egli toccò specificamente il rapporto tra il lavoro culturale e l'eredità del fascismo: «Quel regime che non è più — egli disse — ... ha lasciato tale e tanta grossa e greve eredità di lavoro da eseguire, di cattivi abiti da sradicare, di sentimenti sani da risvegliare, di ignoranze da dissipare, di rozzezze da ingentilire, che io attingo anche oggi a questa grande accumulata ricchezza per continuare a vivere con la credenza di non vivere del tutto disutilmente». In questa disposizione, del resto, i giovani studiosi di allora si sentivano incoraggiati e sostenuti non solo da specifiche considerazioni come quella che ho ricordato, ma anche e soprattutto da aspetti fondamentali della riflessione filosofica generale del Croce e dal vasto complesso delle sue indicazioni di teoria e metodologia storica, molte delle quali egli stesso fornì direttamente agli alunni dell'Istituto negli anni tra il 1947 ed il 1950. Mi permetto di consigliare anche agli allievi di quest'anno, nel loro stesso interesse, di

leggere, se ancora non lo hanno fatto, il volume che raccoglie quelle lezioni.

Ovviamente, sebbene i più avveduti, pur vivendo in modo unitario l'impegno politico-ideale e quello della ricerca storica, si sforzassero di mantenere la necessaria distinzione tra i due momenti, la svolta che cominciò a verificarsi nella storiografia fu tutt'altro che un idillio. Ripensando a quel periodo mi sembra quasi una piccola testimonianza dell'imprevedibilità della storia il fatto che io sia qui a tenere una prolusione. Tensioni, divergenze e contrasti non potevano mancare e non mancarono fin dall'inizio anche, ma non soltanto, per il riflesso dell'aspra contrapposizione politica di quegli anni nella cultura in generale e nella cultura storica in particolare.

Per la parte propriamente metodologica, essi riguardavano principalmente il ruolo da assegnare, nella ricostruzione storica e nella scelta dei problemi da affrontare, alle diverse forme dell'attività umana, il modo di mettere tra loro in rapporto queste forme e di considerare la dinamica della trasformazione sociale; la possibilità o meno di dare un fondamento «scientifico» al lavoro storiografico e di individuare il punto focale del cambiamento storico. Alla cultura storica dell'Italia democratica spettava inoltre il compito di individuare e respingere le deformazioni e le strumentalizzazioni che le censure, i divieti e la propaganda del regime avevano creato, di colmare questa o quella lacuna che la storiografia dell'età liberale aveva lasciato e quindi di superare quel che a molti di noi sembrava un grande cumulo di ritardi culturali.

Era tuttavia un momento generalmente positivo per la cultura storica, nel senso che ad essa veniva riconosciuto universalmente un ruolo centrale o addirittura egemonico nel quadro delle cosiddette scienze sociali e una funzione privilegiata, anche se distinta e autonoma, se non proprio di indirizzo e di orientamento, almeno di necessario complemento, anche rispetto all'azione politica. Per comune e diffusa convinzione, si riteneva impossibile, senza l'indagine sul passato, cogliere i caratteri ed il significato dei problemi che stavano di fronte a noi ed il metodo storico in quanto tale appariva come il più appropriato ad analizzare la realtà ed a valutare le condizioni dell'agire.

La novità di quella stagione appare tanto più evidente se si

tiene conto dell'ondata di antistoricismo diffusa nella cultura europea ancora alla vigilia della seconda guerra mondiale. Lo stesso Croce, in una relazione tenuta al settimo congresso internazionale di filosofia ad Oxford, nel 1930, aveva messo in rilievo «una sorta di decadenza del sentimento storico» che proveniva da un lato dalla considerazione dell'interesse verso il passato come un ostacolo all'impegno nel presente e per il futuro, e dall'altro dalla considerazione della storia come il regno del relativo e del contingente.

Le ombre che si erano addensate sulla cultura storica negli anni della grande crisi sembravano dissipate nel secondo dopoguerra. Il bisogno della storia appariva anzi più forte che mai; e probabilmente, in quelle circostanze, si finì col chiedere alla storiografia più di quel che essa poteva dare. Un segnale di novità fu la creazione di una sezione dedicata specificamente alla «storia sociale» nel congresso internazionale che si tenne a Parigi nel 1950 e che rappresentò il primo trionfo della linea storiografica che aveva cominciato ad emergere già nel corso degli anni Trenta con la pubblicazione delle «Annales». «Allargare l'orizzonte ristretto degli studi storici» fu la parola d'ordine che cominciò a diffondersi negli anni successivi alla seconda guerra mondiale. Bisognava includere, nella ricostruzione del processo di sviluppo, tutte le forze e le spinte creative che venivano dalla realtà sociale. Il concetto di storia sociale oscillò tra due poli: uno era quello della inclusione delle classi inferiori o subalterne, come allora si diceva, in contrapposizione alla concezione dello svolgimento storico come risultato dell'opera di *élites* e ristretti gruppi dirigenti; l'altro era l'idea della cosiddetta storia totale, la quale appariva non tanto come un progetto pienamente realizzabile quanto invece come un punto luminoso verso il quale tendere, come una sollecitazione ideale che doveva servire a rendere più ricca la concreta ricostruzione del passato, a valorizzare quel che era stato trascurato, a mettere in relazione fenomeni e attività che arbitrariamente si erano tenuti separati. Una grande influenza nell'una e nell'altra direzione esercitarono allora le opere di Georges Lefebvre sui contadini durante la rivoluzione francese e sulla «Grande Paura», quelle di Lucien Febvre e Marc Bloch, l'esperienza delle «Annales» e, nello stesso tempo, la ripresa del marxismo soprattutto nella cultura storica del mondo anglosas-

sone (la pubblicazione di «Past and Present» cominciò nel 1952). Malgrado la loro eterogeneità, questi fattori (ai quali si sono aggiunti a breve distanza la teoria della «lunga durata» di Fernand Braudel ed il modello demografico-ecologico di storia scientifica e quantitativa elaborato dal nuovo gruppo delle «Annales» e in particolare da Le Roy Ladurie) hanno operato insieme nella ripresa della storiografia dopo la seconda guerra mondiale.

Non posso che limitarmi a qualche accenno, del tutto insufficiente a dar conto delle premesse del grande mutamento che si è realizzato nella storiografia nel corso dell'ultimo quarantennio; ma non posso trascurare di ricordare rapidamente che alcuni limiti e contraddizioni furono messi in rilievo quando il mutamento era appena all'inizio e proprio sul punto della connessione tra la riflessione sul presente e la ricostruzione del passato. La tendenza a sovrapporre, in vari modi e forme, l'elemento politico a quello storico-culturale e ad assumere dogmaticamente schemi generali di riferimento fu senza dubbio presente non solo in Italia. Nel 1956 Rosario Romeo ne analizzò le manifestazioni in quei settori della storiografia che si erano avvicinati al marxismo non sulla base di «una seria e consapevole rimeditazione di quella dottrina» (sono parole sue) ma per la suggestione delle fortune politiche del partito comunista. Egli colse allora alcuni elementi reali e permanenti, che condizionavano negativamente l'evoluzione complessiva della storiografia italiana e non solo di quella che si ispirava al marxismo ed a Gramsci. Il processo di trasformazione che era in atto non riguardava soltanto la storiografia italiana ed il rapporto tra marxismo e politica. Le dimensioni che fin da allora ha assunto la trasformazione dei modi, dei metodi e dei contenuti della ricerca storica superavano largamente la specificità delle situazioni nazionali e di quella italiana in particolare. Considerando le cose nel lungo periodo, la manifestazione più rilevante della trasformazione fu non tanto l'affermazione di una delle metodologie che erano in discussione e in contrasto quanto invece l'incondizionato allargamento della materia e dell'oggetto della ricerca storica. Superati i confini tradizionali (che inizialmente comprendevano la politica, le classi sociali in quanto capaci di definirsi ed esprimersi sul terreno politico e culturale oltre che come forze immediatamente produttive, le istituzioni, i movimenti religiosi, le idee, l'economia) da allora non



c'è nulla che non sia diventato o possa diventare, all'insegna della storia sociale, oggetto della ricerca storica.

Non credo che il fatto in sé si presti, in linea di principio, a valide obiezioni. Una volta stabilito che quel che dà l'unità alla storia, a ciascuna storia, non può essere l'oggetto o il fatto e che non esistono «fatti generali» o fatti che hanno più degli altri dignità storica, agli studiosi si presentano infinite possibilità di scelta. Nessuno si permetterebbe di negare la legittimità di singole scelte e di specifici interessi, come, per fare qualche citazione a caso, la *Storia del clima* di Le Roy Ladurie, la *Storia sociale degli odori (Le miasme et la jonquille)* di Alain Corbin, la *Storia della sessualità* di Michel Foucault, la *Storia sociale della follia* di Porter, il libro su *Miasmi ed Umori* di Carlo Maria Cipolla, il saggio di Emilio Sereni su *I napoletani da mangiafoglie a mangiamaccheroni*, la *Storia della paura* di Jean Delumeau, *Il grande massacro dei gatti* di Robert Darnton, la storia della Francia contemporanea (1848-1945) di Theodore Zeldin, alla quale nella versione francese è stato dato giustamente il titolo *Histoire des passions françaises*, perché il lettore può trovarvi di tutto tranne che gli argomenti tradizionali.

La connessione e l'interazione tra la storiografia e le altre scienze sociali, specialmente la sociologia e l'antropologia, hanno avuto una influenza determinante in questa direzione; ma non ci sono state e forse non potrebbero esserci obiezioni di principio basate sull'idea di una scala di valori della dignità dei fatti storici.

Come ha notato Lawrence Stone in uno scritto di una quindicina di anni fa, i temi che la «nuova storia» ha affrontato hanno come caratteristica prevalente e fondamentale quella di essere strettamente legati alle preoccupazioni ed alle esperienze del presente. Sono temi, scrive appunto Stone, che hanno un immediato riscontro nell'attualità della nostra vita, che riguardano le grandi masse piuttosto che ristretti gruppi e che appaiono indubbiamente più rilevanti, nella nostra esperienza quotidiana, delle imprese di re, ministri e generali del passato. Rientrano infatti nella tematica corrente, insieme ai meccanismi del potere ed al rapporto tra istituzioni e realtà sociale, le età dell'uomo, le malattie e la morte; i modelli di interpretazione della realtà formulati dalla religione, dalla scienza, dalle culture magiche; l'influenza dell'educazione nella vita collettiva e nella visione del mondo; le emozioni, amore, odio,

paura, desideri; il sesso e la contraccezione, il matrimonio e l'adulterio, i figli illegittimi; la funzione della famiglia, della parentela, della comunità, della nazione, della classe e della razza come fattori di coesione sociale; i rituali e i simboli attraverso i quali si esprimono e si formano i sentimenti collettivi; i movimenti popolari di protesta; l'equilibrio tra uomo e natura...

Considerando dunque le cose in termini molto generali e con riferimento ai principali centri di elaborazione della cultura storica del mondo occidentale negli ultimi quaranta o cinquant'anni, le linee di svolgimento della nuova storiografia negli ultimi decenni, comuni a diverse scelte metodologiche, possono essere sintetizzate nel modo seguente:

1. affermazione del primato della storia sociale e tendenza a declassare la storia politica come storia inevitabilmente «*événements*»
2. investigazione della storia «dal basso»
3. tensione verso la storia totale
3. particolare attenzione alle minoranze e a quegli strati della società che sono rimasti o sono stati tenuti ai margini (donne, popolazioni ex coloniali, malati, vagabondi, delinquenti, ribelli ecc.)
4. associazione e talvolta o spesso sovrapposizione della storia della mentalità alla tradizionale storia delle idee
5. accentuata diffidenza verso i giudizi tradizionalmente acquisiti, che è alla base del cosiddetto revisionismo.

Aggiungo che nel corso degli anni si è fortemente attenuata l'iniziale pretesa di una storia scientifica e si sono scoloriti alcuni dogmi che sul principio hanno contribuito a dare slancio al rinnovamento. L'economicismo, la visione rigidamente classista, l'importanza determinante attribuita al condizionamento delle strutture sociali e del sistema produttivo, il determinismo geografico e il quantitativismo esasperato hanno perduto il peso che avevano all'origine. Il riconoscimento dell'opera individuale, la ricerca della molteplicità delle cause, la valorizzazione dei fattori culturali ed emozionali appartengono ormai pienamente anche alla nuova storia. È venuta meno, quindi, ad un certo momento (intorno alla metà degli anni Settanta) la parte più strutturalista e totalizzante dell'influenza delle «*Annales*» e si sono ridotte quasi esclusivamente alla «cliometria» le aspirazioni alla scientificità; ma nello

stesso tempo, fermi restando gli indirizzi e le tendenze generali a cui ho accennato, un disagio crescente ha investito e continua ad investire l'insieme e le linee fondamentali della rivoluzione storiografica alla quale abbiamo assistito e in qualche misura partecipato, seppure non senza diffidenze, nell'ultimo quarantennio.

A me non sembra che il ritorno alla storia narrativa — segnalato dallo stesso Stone nel 1979 come una svolta decisiva —, anche se non è soltanto un mutamento formale, abbia rivelato le contraddizioni e i punti deboli propri della cosiddetta nuova storia. C'è un contrasto evidente tra l'impostazione narrativa e l'analisi rigidamente basata su modelli e serie statistiche, com'è stata largamente praticata nelle pagine delle «Annales»; ma la storia narrativa e la «nuova storia» coesistono e convivono senza molte difficoltà perfino nello stesso autore (faccio il caso, per esempio, della «storia antropologica» di Robert Darnton o delle suggestive biografie microstoriche di *Donne ai margini* recentemente pubblicate da Natalie Zemon Davis); e ci sono opere, recenti e non, in cui narrazione, analisi concettuale ed elaborazione di dati statistici formano insieme il tessuto della ricostruzione storica.

Il problema è, a mio avviso, di ordine diverso e consiste nel fatto che all'ampliamento degli orizzonti, all'incondizionata moltiplicazione dei soggetti, alla conquista, dichiarata se non realizzata, della storia totale, alla connessione con le altre scienze sociali, cioè alle tendenze ed alle pratiche che hanno costituito la base e l'essenza del rinnovamento, si sono accompagnati fenomeni che hanno cambiato o tendono a cambiare il significato stesso della ricerca storica e a metterne in discussione il futuro. La frammentazione e l'atomizzazione della materia, che hanno oggi largo campo nell'esercizio della storiografia, sono gli elementi essenziali della crisi, insieme a quella sorta di unilateralità o separatismo che consiste nel considerare lo studio di un settore (preferibilmente marginale) non come un complemento alla visione d'insieme ma come il modo esclusivo ed unico per giungere al significato generale di epoche e fasi del passato. La semplice esibizione di un singolo frammento scelto per qualunque sollecitazione e staccato dall'immensa foresta della storia non può sostituire il pensiero storico. Il giudizio storico non può esistere senza lo sforzo di collocare gli eventi e le situazioni in un ampio contesto e in una prospettiva di lungo termine, di

metterli in relazione con i grandi movimenti di fondo della società, non trascurando, nello stesso tempo, la molteplicità dei singoli fattori che contribuiscono a determinarne e caratterizzarne il corso.

Sembra dunque che la grandiosa macchina della cultura storica contemporanea rischi di incepparsi nel collegamento tra i singoli eventi, le situazioni particolari, che l'analisi filologica ci permette di accertare, e la conoscenza dei processi di trasformazione storica della società, dei fattori che li hanno determinati, dei grandi problemi che nell'una o nell'altra fase sono emersi e delle relative soluzioni.

Queste osservazioni non riguardano, s'intende, quella parte dell'attività storiografica che si pone come semplice erudizione o lavoro sussidiario e preparatorio o studio settoriale e locale che volontariamente traslascia, anche se spesso ne dà il sentore e quasi l'anticipazione, il problema o i problemi che lo storico deve affrontare. La gratitudine di coloro che, con maggiore o minor successo, hanno inteso e intendono cimentarsi con le difficoltà e le fatiche della storia è profonda nei confronti di coloro che in questi campi hanno operato. Per la questione che ho sollevato, può essere esemplare o particolarmente significativa la considerazione di un'opera che è diventata quasi il simbolo, a livello internazionale, del successo e delle potenzialità della storia della mentalità e, in particolare, della microstoria. *Il formaggio e i vermi* di Carlo Ginzburg è una delle opere più diffuse e più apprezzate della storiografia contemporanea, e può essere considerata una delle più brillanti ed efficaci reazioni alla storia paludata e solenne della tradizione ottocentesca. Ginzburg ha ricostruito, in questo libro, l'universo mentale di un mugnaio del XVI secolo: lo sfortunato Menocchio, nella cui mente albergava indubbiamente una grande confusione insieme, forse, a qualche spunto di riflessione religiosa eterodossa, è diventato famoso quasi quanto Tommaso Campanella. La difficoltà sorge nel momento in cui lo storico o anche il lettore si domandano qual è il grado di tipicità del personaggio ovvero qual è il rapporto della sua vicenda umana con lo svolgimento della storia religiosa e culturale di quel periodo; o meglio ancora se la ricostruzione della sua figura illumina in qualche modo sentimenti e pensieri dell'area popolare del mondo di allora e permette di seguire il circolo della reciproca influenza tra la cultura dotta e una realmente autonoma

cultura popolare. La legittimità e la suggestività della ricerca sono fuori discussione; ma non mi sembrano infondati neppure i dubbi e gli interrogativi che l'opera ha sollevato: «Fino a che punto un universo personale così rivelato può dirci qualcosa — si è domandato un eminente studioso — sul più vasto universo mentale di una società o anche di una classe sociale?».

Lo stesso Ginzburg si è posto interrogativi del genere, seppure in modo un po' sfuggente e non senza ambiguità, e probabilmente è convinto che il suo libro contenga comunque una risposta soddisfacente. Tuttavia nella pratica corrente della storia della mentalità, della microstoria e in genere della «nuova storia», alla quale quel libro ha contribuito a dare un impulso, si ha invece l'impressione che la tendenza alla frammentazione ed al settorialismo stia diventando la norma. Accade sempre più spesso che una semplice etichetta o un generico riferimento all'attualità sostituiscano il problema, che è o dovrebbe essere l'essenza della ricerca storica. In alcuni casi, si può riscontrare anche una precisa volontà, anche se non esplicitamente dichiarata, di muoversi nella direzione dell'isolamento dei fenomeni e dell'esclusione del rapporto con movimenti e realtà di ampio respiro. Una nuova scuola di storici inglesi «empirici» si è impegnata a cercare di eliminare ogni senso di idealità o di pensiero politico dalle due rivoluzioni inglesi del Seicento ed a produrre una serie di opere «che implicitamente negano che la storia abbia un profondo significato al di là degli accidentali capricci della fortuna e degli umori delle singole personalità» (Stone).

Le ragioni di questo orientamento della cultura storica, la cui diffusione ha assunto certamente dimensioni rilevanti specialmente in Francia e nel mondo anglosassone, non possono essere indagate in questa sede e in questa circostanza. Mi sono attribuito in questa occasione soltanto il compito di porre la questione e richiamare la vostra attenzione su quello che mi sembra un aspetto quantitativamente importante ma anche molto significativo dal punto di vista del metodo e della qualità dell'attuale produzione storiografica.

Credo che l'indebolimento del giudizio storico abbia un duplice effetto: da una parte, apre la porta ad atteggiamenti di banalità e volgarità intellettuale come i processi giudiziari alla storia, il moralismo, l'anacronismo dei giudizi, l'applicazione alla storia di categorie di giudizio che possono riferirsi soltanto alle azioni degli

individui, la pretesa di rifare il passato, lo scandalismo retrospettivo (che nell'insieme costituiscono un aspetto di quella che uno studioso austriaco ha definito la «cultura del piagnisteo»); e dall'altra, crea condizioni favorevoli ad una delle ricorrenti riprese dell'antistoricismo. A concludere il ciclo, è arrivato infatti quel che finora mancava: muovendo dalla linguistica e dalla critica letteraria, le teorie del postmodernismo, del multiculturalismo e del decostruzionismo hanno invaso il territorio della storiografia, in alleanza con una piccola ma agguerrita pattuglia di teorici e pratici dell'antropologia culturale e simbolica. Non posso che indicare sommariamente il senso dell'operazione, che è attualmente oggetto di ampie ed aspre discussioni: l'obiettivo è di porre in questione il rapporto tra reale e immaginario, di sovrapporre il «discorso», il linguaggio o il simbolo alla realtà politica, sociale, istituzionale, di negare la realtà oggettiva dei testi o dei documenti a cui lo storico è abituato a fare ricorso per ricostruire, pur con tutti i suoi limiti, quella parziale «verità» storica che è lo scopo del suo lavoro e della sua vita. Questi propositi radicali corrispondono in parte a problemi ed a difficoltà reali: ma tendono a dare uno statuto o una giustificazione teorica alla frammentazione ed al settorialismo a cui prima ho accennato e quindi a incidere nei modi e nella sostanza del pensiero storico che la cultura del mondo occidentale ha finora elaborato. È difficile prevedere oggi il risultato e lo sbocco del dibattito che si è aperto tra gli studiosi su questi temi, ma è innegabile che è anch'esso indice di una crisi della cultura storica che non può essere sottovalutata.

Per concludere, la mia opinione è che, a parte queste correnti teoriche, che tuttavia non debbono essere trascurate, il punto di arrivo della rivoluzione storiografica dell'ultimo cinquantennio impone oggi un profondo ripensamento, generale e retrospettivo. Sono fermamente convinto che non si tratta di tornare al passato e di rinnegare le reali conquiste di metodo e di contenuto che la cultura storica ha realizzato. Ma un ripensamento, ripeto, mi sembra necessario. La questione non può non essere posta in questa sede, che costituisce un insostituibile centro di elaborazione della teoria e della pratica del giudizio storico.

Credo che spetti soprattutto a voi giovani, alla generazione di studiosi che comincia ora ad operare nella ricerca storica, il compito

di realizzare, ognuno nel campo di studi che ha scelto e che predilige, una verifica critica del patrimonio di ricerche e di metodi che la storiografia dell'ultimo cinquantennio ha accumulato. Usufruendo della posizione privilegiata che vi offre il fatto di essere allievi dell'Istituto (e di cui a me, sfortunatamente, non è toccato di usufruire quando ero giovane, anche se ho potuto conoscere e frequentare qui Federico Chabod) voi potrete ricollegarvi a quei singoli studiosi che questo lavoro di ripensamento hanno già iniziato. Le difficoltà non mancheranno perché il problema è del tutto aperto e le soluzioni non sono a portata di mano; e tanto meno una soluzione può essere quella di restaurare una visione strettamente politico-diplomatica o elitaria o dogmaticamente classista o economicistica o positivistica della storia. Le idee della contemporaneità della storia, della reciproca illuminazione tra passato e presente, dell'unità e insieme della distinzione tra storia e politica, che appartengono alla parte più vitale dell'opera del fondatore di questo Istituto, possono ancora contribuire all'avvio di quell'opera di difesa e di sostegno della storia di cui credo che la cultura e la società del mondo contemporaneo abbiano bisogno.

PAOLO FAIT

ENDOXA E CONSENSO: PER LA DISTINZIONE  
DEI DUE CONCETTI IN ARISTOTELE\*

che cotesta cortese oppinione  
ti fia chiavata in mezzo de la testa  
con maggior chiovi che d'altrui sermone  
Dante, *Purg.* VIII 136-138

Nel presente saggio intendo sollevare un problema che le più recenti indagini sulla questione degli *endoxa* in Aristotele non ignorano, ma affrontano in modo obliquo ed implicito. È indispensabile quindi procedere preliminarmente ad una sua chiara impostazione, mostrandone insieme l'urgenza, la centralità e la persistenza in lettori di Aristotele temporalmente assai distanti fra di loro. Soltanto in seguito, cominciando dal secondo paragrafo, il testo aristotelico sarà al centro dell'attenzione e il problema verrà finalmente affrontato.

I

Ausplicando lo sviluppo di una nuova logica capace di trattare la probabilità, Leibniz non nascondeva la scarsa considerazione in cui teneva il contributo aristotelico alla dottrina del probabile:

\* Questo contributo nasce dal radicale ripensamento di una nota letta al seminario aristotelico dell'Università di Padova nell'a.a. 1993-94. Ringrazio i partecipanti al seminario che mi hanno persuaso, con le loro obiezioni, dell'implausibilità della tesi sostenuta in quell'occasione. Sono poi particolarmente grato al prof. Mario Mignucci e all'amico Paolo Crivelli che hanno commentato quella nota per iscritto. La penultima stesura del lavoro è stata letta da Francesco Ademollo, i cui suggerimenti hanno determinato alcune modifiche sostanziali, e dai professori Enrico Berti, Glenn W. Most e Carlo Natali, ai quali sono debitore di lucide obiezioni e proposte di correzione. Nessuna delle persone menzionate va ritenuta responsabile delle mie affermazioni.



Ho detto più di una volta che occorrerebbe una *nuova specie di logica* che trattasse i gradi delle probabilità, poiché Aristotele nei suoi *Topici* non ha fatto niente di meno che questo, e si è contentato di mettere in un certo ordine alcune regole popolari, distribuite secondo i luoghi comuni, che possono servire in qualche occasione in cui si tratta di ampliare il discorso e di conferirgli una apparenza di realtà, senza darsi la pena di procurarci una bilancia necessaria per pesare le apparenze e per formare su di esse un giudizio solido.<sup>1</sup>

L'accusa non era arbitraria, perché i *Topici*, proponendo a loro modo una nozione di «probabile», suscitavano una legittima aspettativa. Con il termine «probabile», infatti, è tradotto in latino il greco *ἔνδοξον*, che designa il concetto cardinale della dialettica, la quale si configura già nelle prime righe come la capacità di ragionare deduttivamente su qualsiasi problema a partire da *endoxa*.<sup>2</sup> I *Topici* definiscono gli *endoxa* in questo modo:

Sono *endoxa* le cose che sembrano a tutti o alla grande maggioranza o ai sapienti, e di questi, a tutti o alla grande maggioranza o ai più noti e endossali.

*ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις (Top. I 1, 100b21-23).*

La critica all'*endoxon* aristotelico, del quale a Leibniz dispiace innanzitutto la vicinanza alla concezione del probabile dei casuisti, si appunta su una questione assai precisa:

Il difetto dei moralisti lassisti su questo argomento è stato in buona parte quello di avere avuto una nozione troppo limitata e troppo insufficiente del probabile, che essi hanno confuso con l'*endoxos* o opinabile di Aristotele. Ma Aristotele nei suoi *Topici* non ha voluto che adattarsi alle opinioni degli altri, come facevano gli oratori e i sofisti. *Endoxos* è ciò che è accolto dal maggior numero o dalle principali autorità: Aristotele ha il torto di aver limitato i suoi *Topici* a ciò, e una simile prospettiva ha fatto

<sup>1</sup> *Nouveaux essais sur l'entendement humain* IV 16, 9, trad. it. di M. MUGNAT, Roma 1993<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Non traduco in italiano l'aggettivo greco *ἔνδοξος*, perché il tentativo di argomentare mediante sfumature lessicali ha determinato una vertiginosa ridda di proposte di traduzione e ha «bruciato» tutti i termini a disposizione. Mi servirò liberamente del greco traslitterato e del calco «endossale».

sì che egli si sia riferito solo a massime volgari, vaghe per la maggior parte, come se si volesse ragionare solo mediante motti o proverbi. Ma il probabile o il verosimile è più esteso: occorre ricavarlo dalla natura delle cose; e l'opinione delle persone la cui autorità ha peso è una delle cose che possono contribuire a rendere verosimile un'opinione, ma non è certo ciò che ne definisce completamente tutta la verosimiglianza. E quando Copernico era pressoché il solo a sostenere la propria opinione, essa era pur sempre incomparabilmente più *verosimile* di quella di tutto il resto del genere umano.<sup>3</sup>

Il richiamo alla necessità di trarre la probabilità «dalla natura delle cose» corrisponde ad una tradizionale distinzione fra argomenti che producono un'evidenza interna alle cose che devono dimostrare e argomenti, come la testimonianza e l'autorità, che offrono una prova soltanto esterna. L'opposizione intrinseco/estrinseco è uno dei tratti più spesso sottolineati in relazione alla probabilità, come dimostrano, per rimanere nell'orizzonte di Leibniz, l'*Essay on Human Understanding* di Locke e la *Logique* di Port-Royal;<sup>4</sup> ma la distinzione è molto più antica: Cicerone, nei suoi *Topici*, ripartisce i *loci* in quelli che «ineriscono a ciò di cui si tratta» (*in eo ipso de quo agitur haerent*) e quelli che «vengono presi dall'esterno» (*assumuntur extrinsecus*).<sup>5</sup> Egli fa corrispondere questa distinzione con quella, derivante dalla retorica aristotelica, tra *ἐν τεχνῶν* e *ἔκ τεχνῶν πείσεις*, dove le prime sono prove la cui esistenza dipende dall'arte del retore, mentre le seconde, fra le quali Aristotele annovera le testimonianze, i giuramenti e le torture, non sono un prodotto della *τέχνη*;<sup>6</sup> i *loci* che *assumuntur extrinsecus* dipen-

<sup>3</sup> *Ibid.* IV 2, 14. Lo stesso pensiero su Aristotele e gli *endoxa* è ripetuto nella lettera a Koch del 2 settembre 1708 (in C.I. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Berlin 1875-90, vol. VII, p. 477). Vedi anche *Nouv. ess.* II 21, 66.

<sup>4</sup> Per il primo, cf. IV, XV 3: «that which makes me believe is something extraneous to the thing I believe»; per la *Logique ou l'art de penser*, cf. IV 13: «j'appelle circonstances intérieures celles qui appartiennent au fait même, et extérieures celles qui regardent les personnes par le témoignage desquelles nous sommes portés à le croire».

<sup>5</sup> *Cic. Top.* 8; 24. Vedi B. RIPOSATI, *Studi sui «Topica» di Cicerone*, Milano 1947, pp. 31-45.

<sup>6</sup> *ARIST. Rhet.* I 2, 1355b35-39; I 15.

dono, secondo Cicerone, dall'autorità.<sup>7</sup> Confrontando nel *De differentiis topicis* la topica ciceroniana con la classificazione di Temistio, Boezio, animato dal desiderio di smussare le differenze fra i due autori, riconosce come schiettamente estrinseco soltanto il *locus a rei iudicio* temistiano, identificandolo con il *locus ex auctoritate* di Cicerone:

E il luogo che contiene il giudizio sulla cosa è come quando diciamo essere vero ciò che giudicano tutti o i più, oppure i sapienti o coloro che sono profondamente esperti in una qualche arte.

Et ille quidem locus qui rei iudicium tenet est huiusmodi: ut si dicamus id esse quod vel omnes judicant vel plures. Et hi vel sapientes, vel secundum unamquamque artium penitus eruditi.<sup>8</sup>

Non si fatica a riconoscere la definizione aristotelica di *endoxon*<sup>9</sup> in queste righe, e se ciò garantisce almeno che non abbiamo troppo divagato, un altro passo dei *Nouveaux essais* mostrerà che la matrice retorica della distinzione intrinseco/estrinseco, e cioè la distinzione tra prove *artificiali* (ἐντεχνοί) e *inartificiali* (ἄτεχνοί), è arrivata sostanzialmente intatta fino a Leibniz. Infatti, commentando il passo di Filalete (Locke) che afferma il carattere estrinseco della probabilità,<sup>10</sup> Teofilo (Leibniz) osserva:

<sup>7</sup> Cic. *Top.* 72-78.

<sup>8</sup> *De differentiis topicis*, in *Patrologia Latina*, vol. LXIV, Paris 1847 (rist. Turhout 1979), col. 1190C.

<sup>9</sup> La «propositio maxima» di questo *locus* è ancora più esplicita: «quod omnibus vel pluribus vel sapientibus hominibus videtur, ei contradici non oportere» (*De differentiis topicis*, cit., col. 1190C). Boezio definisce il «probabile» come Aristotele, cf. *ibid.* col. 1180C., ma probabilmente il *locus a rei iudicio* riprende ARIST. *Rhet.* II 23, 1398b21-1399a6. Per quanto riguarda il giudizio degli esperti nelle singole arti, Boezio riprende ARIST. *Top.* I 10, 104a15; 33-37. Per la dottrina boeziana dei *loci extrinseci*, cf. N.J. GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, München 1984, pp. 73-76. Sul concetto di *endoxon* in Boezio e nel Medioevo, si veda P. VON MOOS, «Was allen oder den meisten oder den Sachkundigen richtig scheint». Über das Fortleben des ἐνδοξον im Mittelalter, in B. MOJSISCH e O. PLUTA (a c. di), *Historia Philosophiae Medii Aevii*, Festschrift für K. Flasch, Amsterdam 1991, vol. II, pp. 711-44.

<sup>10</sup> «Ciò che mi fa credere è qualcosa di estraneo», cf. *supra*, n. 4.

Si può dire dunque che la somiglianza del probabile col vero è presa o dalla cosa medesima o da qualche cosa di estraneo. I retori distinguono due tipi di *argomenti*: quelli *artificiali*, che sono ricavati dalle cose mediante ragionamento, e quelli *non artificiali* che si fondano solo sulla testimonianza esplicita o dell'uomo o fors'anche della cosa medesima (*Ibid.*, IV 15, 4).

L'applicazione dell'opposizione estrinseco/intrinseco al campo della probabilità può dare esito a diverse soluzioni, tra le quali interessa qui distinguere (1) la prospettiva che introduce due tipi di probabilità: una intrinseca e l'altra estrinseca, (2) la prospettiva che vede l'attributo «estrinseco» come tratto caratteristico della probabilità rispetto ad altre forme di evidenza e, infine, (3) la prospettiva che tende a «naturalizzare» la probabilità di carattere estrinseco, riconoscendone un valore epistemico nella misura in cui si lascia ridurre alla probabilità intrinseca.<sup>11</sup> Questo terzo approccio è chiaramente esemplificato dai passi di Leibniz sopra citati, in cui si riconosce che la legittimità degli *endoxa* o delle prove inartificiali dipende dalla possibilità di trattarli come «cose» che possano fornire un'evidenza interna.

Il concetto va brevemente chiarito, e forse può servire allo scopo l'introduzione di uno schema generale che descriva il tipo di argomento basato sulla testimonianza o sull'autorità:

- (\*)                      *A* dice che *p*  
                               *A* dice sempre [spesso] la verità  
                               ∴ è vero [è plausibile] che *p*.

Non è difficile percepire in che senso l'affermazione di *A* sia una prova *estrinseca* di *p*; non vi è infatti, di primo acchito, alcuna relazione fra *A* e *p*, e dunque, anche se valido, l'argomento (\*) è certamente *sui generis*. In esso non potrà riconoscersi, ad esempio, alcuna funzione esplicativa delle premesse rispetto alla conclusione e, fatto ancora più paradossale, per suo tramite si potrà giudicare la

<sup>11</sup> Non mi attarderò qui ad esemplificare queste distinzioni che saranno oggetto di uno specifico studio sulla ricezione degli *endoxa* aristotelici in Girolamo Saccheri e in altri autori della Compagnia di Gesù. Mi limito a ricordare che l'opzione (1), che riconosce due tipi di probabilità, è già esemplificata dalla, assai comprensiva, definizione ciceroniana di *probabile*, cf. *De inventione* I 46 sgg., soprattutto I 48.

verità di un enunciato  $p$  senza nemmeno comprenderne il contenuto.<sup>12</sup> Diversa è la situazione qualora si sostenga che in argomentazioni come (\*) la validità va di pari passo con la possibilità di descrivere  $A$  e riformulare le premesse in modo da fare emergere le circostanze che danno peso alla sua asserzione dell'enunciato  $p$ . Naturalmente i casi possono essere tra loro diversissimi:  $A$  può essere, per esempio, un testimone oculare del fatto descritto da  $p$ , oppure il massimo esperto mondiale del morbo curato dalla terapia prescritta da  $p$ . Ma  $A$  può essere anche la *Bibbia* o l'oracolo di Delfi e  $p$  un miracolo o l'affermazione che Socrate è il più sapiente dei mortali. In generale, però, il carattere estrinseco delle argomentazioni come (\*) si dissolve completamente, nella misura in cui tali argomentazioni vengono riformulate in modo da rendere esplicita la relazione fra  $A$  e  $p$ .

È nota la tesi di Ian Hacking, secondo il quale la faticosa scoperta del concetto moderno di evidenza (si potrebbe dire: il processo di naturalizzazione dell'evidenza estrinseca) ha comportato, alla fine del Seicento, una perdita di *status* della testimonianza e dell'autorità come tipi di conoscenze diverse dalle altre, aprendo la strada al concetto moderno di probabilità.<sup>13</sup> Naturalmente, il breve *excursus* qui tracciato non ambisce a confrontarsi con una tesi tanto generale; intende solo rendere chiaro come l'*endoxon* aristotelico, legato tradizionalmente alla probabilità estrinseca, ne abbia subito il destino, e niente sembra poterlo raccontare meglio dell'immagine di Leibniz mentre, in una fase eroica dello sviluppo dell'idea moderna di probabilità, si sbarazza di questo rottame concettuale.

In una prospettiva comprensibilmente meno iconoclasta, gli studiosi di Aristotele hanno ormai da vari decenni percepito la divaricazione tra il concetto di *endoxon* e la gamma di significati oggi associati alla parola «probabile», e così la riaffermazione della natura esclusivamente estrinseca degli *endoxa* è andata di pari passo con l'identificazione — comprensibile, ma comunque gravemente fuorviante — di ciò che è intrinseco con ciò che è probabile in

<sup>12</sup> Si pensi al caso di Socrate, il quale sa che il responso dell'oracolo di Delfi è vero, ma non lo capisce (PLAT. *Apologia* 21b).

<sup>13</sup> *The Emergence of Probability*, Cambridge 1975, trad. it., Milano 1987, capp. 3-5 e (sull'opposizione interno/esterno) cap. 9.

senso moderno<sup>14</sup> e con la conseguente messa al bando di entrambi i concetti dalle discussioni sugli *endoxa*. Jacques Brunschwig, tra i più autorevoli esponenti di questa linea di pensiero, osserva che

per sapere se una proposizione possiede o meno questa proprietà [essere un *endoxon*] si noterà che non c'è modo di confrontarla con gli oggetti di cui parla, per vedere se ne esprima o meno esattamente la natura e le proprietà; è necessario e sufficiente ricercare se, fino a che punto e in quale contesto essa *abbia corso*; la premessa dialettica sta in certo modo alla premessa dimostrativa come una moneta di carta, scambiabile a corso forzoso in uno spazio economico determinato, sta a una moneta metallica, in se stessa preziosa.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Anche se la probabilità di cui Leibniz auspicava lo sviluppo rientra completamente nella categoria degli argomenti intrinseci, ciò non significa che la esaurisca. Il concetto di argomento intrinseco, infatti, è più esteso di quello di argomento probabile in senso moderno. Della mancata distinzione tra intrinsecità e probabilità ha fatto le spese J.M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1970<sup>2</sup> (1939<sup>1</sup>), pp. 9-14, uno degli ultimi interpreti di Aristotele che si serve in modo rigoroso e sistematico della tradizionale opposizione intrinseco/estrinseco, individuando nel concetto di *endoxon* sia una più vistosa componente estrinseca sia una più recondita componente intrinseca, che pure gli sembra emergere dai testi. E appunto circa l'esistenza di tale seconda componente, vista semplicemente come una probabilità che emerge dalla natura delle cose e non dall'autorità, la sua tesi è stata criticata da J.D.G. EVANS, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977, p. 78, con argomenti che, ignorando la problematica determinata dall'opposizione intrinseco/estrinseco, spostano il problema e non rendono giustizia alla sottile trattazione di Le Blond. L'equivoco sta nel fatto che il termine «probabilità intrinseca», come è usato nella tradizione e da Le Blond, viene confuso da Evans con l'idea di una probabilità oggettiva caratterizzante eventi frequenti ma non certi. Dal canto suo L. OLIVIERI, *Probabilità e soggettività dell'apparire nella dialettica aristotelica dei «Topici»*, «Verifiche», XII (1983), pp. 333-47, radicalizza la tesi di Evans mostrando che gli *endoxa* non sono definiti dalla *natura* del loro oggetto, ma dal *tipo di giudizio* che il soggetto dà su quello come su qualsiasi altro oggetto. In ciò egli coglie un'importante verità, sebbene in nessun modo contrastante con l'idea di Le Blond.

<sup>15</sup> ARISTOTELE, *Topiques (livres I-IV)*, texte établi et traduit par J. BRUNSCHWIG, Paris 1967, *Introduction*, p. XXXV. Il seguito del brano è altrettanto istruttivo, perché in esso si fa riferimento alla naturalizzazione degli *endoxa* di cui ho parlato sopra: «L'autorità che si lega alle proposizioni 'endossali' è senza dubbio la garanzia di una verità intrinseca almeno probabile; è abbastanza nota la fiducia che Aristotele accorda, sebbene con riserva di esame, alle rappresentazioni collettive e alla vocazione naturale dell'umanità per il vero. Ma se egli invoca questi garanti non è in quanto essi forniscono un indice favorevole alla verità delle premesse dialettiche:

Un altro impulso all'attribuzione di una natura estrinseca agli *endoxa* è venuto dall'analisi del significato dell'aggettivo greco ἔνδοξος come è usato, prima di Aristotele (da Platone, Senofonte e dagli oratori), nel senso di *famoso, illustre, che gode di reputazione*. Con questo significato, peraltro, esso compare nell'ultimo membro della definizione aristotelica di *endoxon* (ἡ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἔνδοξοις), e dunque, anche se non è impossibile che Aristotele volesse giocare sull'ambiguità di δόξα come *opinione* da un lato e come *reputazione* dall'altro, non c'è motivo di attribuirgli l'introduzione di una nuova accezione del termine.<sup>16</sup>

Se è vero che gli *endoxa* hanno carattere estrinseco, bisognerebbe chiedersi, percorrendo a ritroso, in sede esegetica, il cammino della storia, se si debba mettere in conto, per Aristotele, una fiducia nei confronti dell'autorità non più riscontrabile nella sensibilità moderna ovvero se non si debba cercare nella sua epistemologia ogni traccia che rassicuri del fatto che anche nel suo pensiero è attiva una tendenza a naturalizzare l'evidenza estrinseca.<sup>17</sup>

esse non svolgono la loro funzione in quanto sono *probabilmente vere*, ma in quanto sono *veramente approvate*. Come tali, non possono essere respinte da alcun membro del gruppo umano nel quale esse o i loro garanti hanno autorità, se non attirandosi da parte di questo gruppo, o dei suoi rappresentanti qualificati, la sanzione dello scandalo e del ridicolo» (*ibid.*). Brunschwig, insomma, riconosce che la probabilità estrinseca può essere ridotta alla probabilità intrinseca (gli uomini accedono al sapere *per natura* e quindi le loro opinioni collettive hanno peso), ma insiste sulle peculiarità del contesto dialettico che fanno dell'autorità esercitata non tanto una specie di prova, ma una forma di coercizione sociale. L'idea che gli *endoxa* siano usati per suscitare l'assenso mediante un *argumentum ad verecundiam* o *ad populum* è abbastanza diffusa nella letteratura ed è, insieme alla naturalizzazione, un modo per spiegare la pretesa natura estrinseca degli *endoxa*.

<sup>16</sup> Questo è il punto di vista di J. BARNES, *Aristotle and the Methods of Ethics*, «Rev. int. Philos.», XXXIV (1980), pp. 490-511: pp. 498-500, il quale ha proposto, con molto successo, di tradurre ἔνδοξα con «reputable views». L'aggettivo «reputable», comunque, non indica necessariamente un tratto estrinseco di ciò a cui viene riferito.

<sup>17</sup> Ho già messo in luce, cf. n. 15, questa tendenza. Quando si parla dell'ottimismo aristotelico circa le possibilità umane di cogliere la verità, è d'obbligo citare alcuni *loci classici*, come, *Eth. Nic.* I 9, 1098b27-29; *Eth. Eud.* I 6, 1216b26-35; *Metaph.* II 1, 993a30-b4; *Rhet.* I 1, 1355a14-18 (cf. *inf.*, par. III). N. DENYER, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London-New York 1991, cap. 10, illustra i presupposti filosofici dell'ottimismo aristotelico.

Vi è però un'altra, più radicale, opzione e intendo esplorarla nelle pagine che seguono. Alludo alla possibilità che la tradizione, complice un modo di esprimersi fuorviante da parte di Aristotele, abbia frainteso il concetto di *endoxon*, considerando estrinseco ciò che per lo Stagirita è schiettamente e originariamente intrinseco, e non ha, inoltre, alcun bisogno di naturalizzazione. Cercherò di sostenere che, a dispetto delle apparenze, gli *endoxa* non si fondano su un argomento per consenso.<sup>18</sup> Il modo più semplice ed efficace per formulare la tesi che intendo difendere mi sembra il seguente: per giudicare se un certo enunciato è *endoxon*, il dialettico<sup>19</sup> non deve guardare che cosa pensano gli altri. Egli dovrà valutare se quell'enunciato sembra vero, e dovrà farlo guardando alle cose, forse in alcuni casi guardando in se stesso e talvolta chiedendosi se ha applicato le proprie facoltà in modo corretto, ma non dovrà confrontarsi con il pensiero altrui. Che poi, esercitando il proprio giudizio in questo modo, egli agisca come agirebbe chiunque altro, questo è indubitabile, ma è il punto di arrivo e non quello di partenza.<sup>20</sup>

## II

Il primo libro dei *Topici* è un punto di riferimento obbligato per ogni indagine sugli *endoxa*. In esso Aristotele ha riflettuto sulle nozioni fondamentali della dialettica, cercando di pervenire a precise definizioni. Non è un caso dunque se le sempre più frequenti

<sup>18</sup> Sull'*argumentum e consensu omnium* cf. ARIST. *Eth Nic.* VII 14, 1153b25 sgg.; X 2, 1172b36-1173a2; K. OEHLER, *Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik*, «Antike und Abendland», X (1961), pp. 103-29; R. SCHIAN, *Untersuchungen über das «argumentum e consensu omnium»*, Hildesheim-New York 1973.

<sup>19</sup> Parlando del «dialettico» intendo riferirmi genericamente a chi occupa i vari ruoli (interrogante, rispondente, ascoltatore, giudice) nel dialogo dialettico a partire da *endoxa* descritto da Aristotele in *Top.* VIII.

<sup>20</sup> Con ciò non voglio ovviamente negare la presenza dell'argomento per consenso in Aristotele, né escludere che in qualche caso la dialettica e spesso la retorica si affidino ad argomenti *ad verecundiam* (cf. ad es. *Top.* I 14, 105b16-18; *Rhet.* III 7, 1408a32-36); intendo solo sostenere che tali meccanismi non spiegano la natura degli *endoxa*.



ricerche sulla metodologia aristotelica<sup>21</sup> prendono le mosse da quest'opera. Ciò nonostante alcuni dei passi più pregnanti di significato presentano gravi difficoltà interpretative, cosa che giustifica un ulteriore tentativo di comprenderli. Un primo, ben noto, esempio è il seguente:

(a) οὐ γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον ἐνδοξον καὶ ἔστιν ἐνδοξον. (b) οὐθὲν γὰρ τῶν λεγομένων ἐνδόξων ἐπιπόλαιον ἔχει παντελῶς τὴν φαντασίαν, (c) καθάπερ περὶ τὰς τῶν ἐριστικῶν λόγων ἀρχὰς συμβέβηκεν ἔχειν· (d) παραχρῆμα γὰρ καὶ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῖς καὶ μικρὰ συνορᾶν δυναμένοις κατάδηλος ἐν αὐτοῖς ἡ τοῦ ψεύδους ἐστὶ φύσις (Arist. *Top.* I 1, 100b26-101a1).

Anticipo la traduzione che cercherò di giustificare:

Perché non tutto ciò che sembra *endoxon* lo è realmente. Nessuno infatti di quelli che sono detti *endoxa* ha un'apparenza esclusivamente superficiale, come accade nel caso dei principi delle argomentazioni eristiche: in queste, infatti, la natura del falso è subito e per lo più manifesta, a coloro che sono in grado di capire, per quanto poco.

Il brano si colloca all'interno della classificazione dei vari tipi di sillogismo; Aristotele ha appena introdotto il sillogismo eristico (ἐριστικὸς συλλογισμός),<sup>22</sup> distinguendone due specie e caratteriz-

<sup>21</sup> La presente ricerca è del tutto preliminare rispetto al problema del ruolo degli *endoxa* nella metodologia elaborata da Aristotele, problema che qui non sarà dunque affrontato. Oltre al classico G.E.L. OWEN, *Τιθέσθαι τὰ φαινόμενα*, in *Aristotele et les problèmes de méthode* (Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain, 1960), Louvain 1961, mi limito qui a rimandare ad alcune recenti ricostruzioni di ampio respiro: E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989; Id., *L'uso «scientifico» della dialettica in Aristotele*, «G. Metafisica», n. s. XVII (1995), pp. 169-89; Id., *Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?*, in W. WANS (a c. di), *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, Lanham (Mariland) 1996, pp. 105-30; R. BOLTON, *The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic*, in D. DEVEREUX et P. PELLEGRIN (a c. di), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris 1990, pp. 185-236; T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.

<sup>22</sup> «È eristico quel sillogismo che procede da premesse che sembrano endossali, ma non lo sono, e quello che è apparentemente un sillogismo e procede da premesse endossali o apparentemente tali (ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινόμενων ἐνδόξων φαινόμενος)» (100b23-25). Cf. anche ARIST. *Soph. El.* 2, 165b7-8.

zando la prima per la natura delle premesse, che sono «solo apparentemente endossali» (φαινόμενα ἐνδοξα μὴ ὄντα δέ); egli dedica il passo citato al chiarimento di questo concetto. Conviene partire dalla difficoltà principale del testo, contenuta nel segmento (d), in particolare nella clausola τοῖς καὶ μικρὰ συνοπᾶν δυναμένοις, che ha rivelato un'ambiguità assai difficile da sciogliere: μικρὰ può assumere valore avverbiale e significare «poco», oppure, come aggettivo sostantivato, può significare «cose piccole». Dunque si può qui pensare a (1) «coloro che sono in grado di capire anche poco» o a (2) «coloro che sono in grado di capire anche le cose piccole (scil. i dettagli)». Quest'ultima possibilità è stata accolta in particolare nelle traduzioni di Colli e di Brunschwig, sulle cui posizioni conviene soffermarsi brevemente.

Colli<sup>23</sup> ritiene di poter escludere la soluzione (1) con un argomento grammaticale, in quanto essa richiederebbe che καὶ, nel sintagma τοῖς καὶ μικρὰ συνοπᾶν δυναμένοις, fosse preposto a τοῖς. Se da un lato ha ragione a rimproverare quei traduttori che, rendendo l'espressione con «anche a quelli che capiscono poco», invertono τοῖς καὶ senza addurre alcuna giustificazione, dall'altro egli sbaglia a concluderne senz'altro che ciò sia una prova decisiva a favore della soluzione (2) e costringa a leggere l'espressione come «a coloro che sono in grado di capire anche le cose piccole». I dizionari, infatti, attestano un uso concessivo di καὶ di fronte a parole che esprimono l'idea di un minimo. Attribuendo a καὶ questo valore, l'espressione si lascia naturalmente tradurre così: «per coloro che sono in grado di capire, per quanto poco». In questo modo Aristotele includerebbe tutti i gradi *positivi* di comprensione fino al minimo.<sup>24</sup>

Brunschwig<sup>25</sup> annota il passo con una certa cura, pervenendo ad un'interpretazione secondo la quale, con l'espressione λεγόμενα ἐνδοξα, usata in (b), Aristotele si riferirebbe agli enunciati che sembrano endossali senza esserlo (menzionati in [a]), chiamandoli λεγόμενα per mettere l'accento sulla mera enunciazione fuori da un contesto appropriato, la quale li farebbe erroneamente sembrare en-

<sup>23</sup> ARISTOTELE, *Organon*, trad. e note di G. COLLI, Torino 1955, p. 917.

<sup>24</sup> Cf. LSJ, καὶ B 5, nonché PLAT., *Apologia*, 28b5; *Fedone* 102a4.

<sup>25</sup> BRUNSCHWIG, *op. cit.*, p. 114-15, n. 2.

dossali. Tuttavia, continuerebbe Aristotele, una volta inseriti come *premesse* (le ἀρχαί citate in [c]) in un'argomentazione eristica, tali enunciati manifesterebbero la loro falsità. Presi isolatamente (*scl.* in quanto λεγόμενα ἐνδοξα), gli enunciati che si presentano come *endoxa* (ἱ φαινόμενα ἐνδοξα) difficilmente lasciano trapelare il loro vero carattere, che invece emerge facilmente qualora con essi (che diventano ἀρχαί τῶν ἐριστικῶν λόγων) si giunga alla deduzione di una conclusione assurda. Ciò nonostante, secondo Brunschwig, la capacità di cogliere i dettagli è necessaria per capire la *natura* esatta (φύσις in [d]) dell'inganno, e pertanto l'interpretazione (2) risulta per lui preferibile.

Nonostante il tentativo di affrontare il testo in ogni sua difficoltà, tentativo che ha attratto l'attenzione su un luogo difficile e cruciale, Brunschwig non riesce a far emergere la soluzione (2) come necessaria alla coerenza del passo. Come Colli, egli alla fine si affida ad argomenti di tipo linguistico, peraltro non molto convincenti.<sup>26</sup>

Per conto mio, ritengo che una maggiore attenzione alla struttura logica e stilistica del passo lasci emergere la necessità della so-

<sup>26</sup> BRUNSCHWIG, *ibid.*, offre anche due argomenti lessicali a favore dell'interpretazione (2): i) δύνασθαι ha sempre un valore positivo, nel senso che «capaci di capire poco» suona male; ii) συνοπᾶν designa, a dispetto delle apparenze, più l'operazione di *percepire* e *discernere* che non quella di *comprendere*, *abbracciare col pensiero*. L'efficacia del primo di questi argomenti dipende dal non tenere conto del valore concessivo di καὶ μὴν al quale ho alluso sopra nel testo; con quella costruzione δύνασθαι ha, in effetti, valore positivo. L'uso comunque avverbiale di μὴν mi sembra togliere ogni forza al secondo argomento, che varrebbe soltanto ove μὴν fosse complemento oggetto. A favore dell'interpretazione (2) potrebbe essere invocata ἡ ἀπάτη παρὰ μικρὸν menzionata in PLAT. *Fedro* 262a e ripresa in ARIST. *An. pr.* I 33, 47b38. Tuttavia l'argomento non è molto convincente dato che, come si appura da *Soph. El.* 5, 167a5; 7, 169b11-15, Aristotele, a differenza di Platone, pensa ad un inganno che nasce non tanto dal non percepire i dettagli, quanto dal ritenere che certe differenze, peraltro non nascoste, siano irrilevanti (μικρὸν διαφέρειν, 167a5). E ciò non è casuale, se si osserva che μικρός, dove assume il senso di *cosa piccola*, che sarebbe quello richiesto dall'interpretazione (2), tende a caricarsi del valore negativo di *cosa piccola perché meschina*, *insignificante* piuttosto che quello di *minuzia* o *finezza concettuale*. Si pensi al termine μικρολογία (sul quale cf. p. es. ARIST. *Metaph.* II 3, 995a10), che indica sì il ragionare rigoroso, ma lo connota negativamente.

luzione (1) e che ciò permetta poi di chiarire molti altri dettagli oscuri di questo difficile testo.<sup>27</sup>

Osserviamo innanzitutto la simmetria fra i segmenti (b) da un lato e (c)-(d) dall'altro, il cui asse va individuato in καθάπερ. Eccone gli elementi contrapposti:

λεγόμενα ἔνδοξα VS ἀρχαὶ τῶν ἐριστικῶν λόγων  
οὐκ ἐπιπόλαιον ἔχει παντελῶς τὴν φαντασίαν VS παραχρῆμα καὶ ὥς ἐπὶ τὸ  
πολὺ [...] κατάδηλος ἢ τοῦ ψεύδους ἐστὶ φύσις

Vi è però un membro, nella parte (c)-(d), a cui, nel segmento (b), non sembra corrispondere niente:

? VS τοῖς καὶ μικρὰ συνορᾶν δυναμένοις.

Apparentemente quest'ultima espressione introduce una precisazione nuova non richiesta dalla struttura generale del pensiero, che ne viene così leggermente sbilanciato. A tale impressione si deve però resistere, perché, a ripristinare la simmetria, è sufficiente risalire nel testo di nove righe, quanto basta per ritrovare la definizione di *endoxon* che ho già citato nel paragrafo precedente:

ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

Se si ammette, e non credo che ciò sia stato esplicitamente contestato da qualcuno, che la sezione (b)-(d) del nostro passo è volta a dimostrare quanto asserito in (a) e cioè che non tutto ciò

<sup>27</sup> La difficoltà del testo in esame ha dato spazio ad altre interpretazioni che qui, per brevità, non criticherò se non con la proposta di una soluzione diversa; ricordo in particolare il suggerimento di R. WARDY, *Transcendental Dialectic*, «Phronesis», XXXVI (1991), pp. 86-106: p. 102, secondo il quale la falsità degli *endoxa* meramente apparenti comporterebbe la verità di quelli autentici, e la traduzione-parafraresi di R. BOLTON, *The Problem of Dialectical Reasoning*, «Anc. Philos.», XIV (1994), pp. 99-132: p. 119, secondo il quale il passo metterebbe in contrasto i due tipi di sillogismo eristico introdotti nelle righe precedenti, contrapponendo la difficoltà a smascherare la falsità delle premesse dei sillogismi *materialmente* eristici (φαινόμενα ἔνδοξα) alla facilità a smascherare la falsità delle «regole di inferenza» (ἀρχαὶ) dei sillogismi formalmente *eristici*.

che sembra *endoxon* lo è veramente; e se si ammette altresì che la tesi di (a) sia formulata in riferimento alle premesse dei sillogismi eristici menzionati nelle righe immediatamente precedenti, è naturale arguire che la preoccupazione di Aristotele sia quella di escludere che tali premesse, o almeno alcune di esse, rientrino nella definizione di *endoxon*.<sup>28</sup> Alla luce di questo fatto abbiamo un motivo assai valido per accogliere la soluzione (1), perché diventa plausibile che coloro che «sono in grado di capire, per quanto poco» in (d) siano introdotti in riferimento alla totalità o alla maggioranza degli uomini di cui si parla nella definizione di *endoxon*. Infatti, se la falsità delle premesse dei sillogismi eristici diventa evidente anche a coloro le cui capacità intellettuali sono minime, è chiaro che queste proposizioni o *non* sono credute da nessuno (o quasi da nessuno), oppure sono credute, ma in un modo talmente superficiale che può essere trascurato (queste due possibilità saranno discusse più avanti), e quindi non rientrano nella definizione di *endoxon* di 100b21-23.

Diventa ora possibile rendere esplicite due corrispondenze: se la falsità delle premesse delle argomentazioni eristiche è «subito e per lo più chiara a quelli che capiscono, per quanto poco» ([c]-[d]), mentre i λεγόμενα ἐνδοξα non ἐπιόλαιον ἔχει παντελῶς τὴν φαντασίαν (b), è evidente che questi ultimi sono veramente *endoxa*, perché rintrano nella definizione, mentre le premesse eristiche sono solo *endoxa* apparenti. Da qui si può congetturare che i primi siano

<sup>28</sup> Poiché tema principale del capitolo è la partizione esclusiva dei diversi tipi di argomentazione deduttiva (scientifica, dialettica, eristica e, infine, paralogistica nell'ambito delle singole scienze) è ragionevole che Aristotele sia particolarmente attento ad escludere queste premesse dalla definizione degli *endoxa*, come è confermato in modo più esplicito dalle righe successive (101a5-15), in cui i paralogismi scientifici vengono distinti, con una precisione quasi eccessiva, da tutti gli altri tipi di argomentazione già menzionati: «È evidente, infatti, che questo tipo di sillogismo è diverso da quelli menzionati, perché lo pseudografo non deduce né da premesse vere e primitive né da *endoxa* (infatti non ricade nella definizione, dato che non assume né ciò che sembra a tutti né alla grande maggioranza né ai sapienti, e tra questi né ciò che sembra a tutti né alla grande maggioranza né ai più endossali) [οὐτε γὰρ ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων συλλογίζεται ὁ ψευδογραφῶν οὐτ' ἐξ ἐνδόξων (εἰς γὰρ τὸν ὅρον οὐκ ἐμπίπτει· οὐτε γὰρ τὰ πᾶσι δοκοῦντα λαμβάνει οὐτε τὰ τοῖς πλείστοις οὐτε τὰ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις οὐτε τὰ πᾶσιν οὐτε τοῖς πλείστοις οὐτε τοῖς ἐνδοξοτάτοις)]».

detti λεγόμενα<sup>29</sup> perché sono stati definiti sopra, a 100b21-23. Abbiamo pertanto:

λεγόμενα ἔνδοξα = τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς κτλ.  
ἀρχαὶ τῶν ἐριστικῶν λόγων = φαινόμενα ἔνδοξα μὴ ὄντα δέ.

L'interpretazione fin qui proposta concorda sostanzialmente con quella di Alessandro di Afrodisia.<sup>30</sup> Se è vero che egli non prende posizione sull'identità dei καὶ μικρὰ συννοῶν δυνάμενοι, è chiaro però che intende i λεγόμενα ἔνδοξα come *endoxa* genuini (ἀληθῶς ἔνδοξα, 20, 19) nei quali «non è facile che il falso venga smascherato» (φωραθῆναι τὸ ψεῦδος, 20, 20). E proprio qui risiede il contributo più prezioso di Alessandro alla comprensione di questo passo. Egli infatti esplicita ciò che Aristotele non dice, ma che, una volta chiarito, rende il suo pensiero lineare, e cioè che il passo mette in contrasto due tipi di enunciati falsi: *endoxa* falsi, ma autentici, da un lato e *endoxa* meramente apparenti (φαινόμενα ἔνδοξα μὴ ὄντα δέ) dall'altro.

Ad Alessandro conviene affidarsi anche per la traduzione della difficile frase ἐπιπόλαιον ἔχει παντελῶς τὴν φαντασίαν in (b), che il commentatore intende come ἐπιπόλαιον ἔχει τὸ πιθανόν (*in Top.* 20, 17), da cui si deduce che, dato che è la *persuasione* ad essere superficiale, per lui φαντασία indica un'apparenza di verità.<sup>31</sup>

Va detto, a questo proposito, che φαντασία in (b), può essere ed è stato reso anche con «manifestazione», in due possibili modi: (i)

<sup>29</sup> I λεγόμενα ἔνδοξα di (b) hanno oscillato tra veri e falsi *endoxa*; e ciò non solo nelle interpretazioni, ma anche, in piccola parte, nella tradizione del testo, vedi l'apparato di BRUNSCHWIG, *op. cit.*, ad 100b27: il *Vat. Gr.* 207 (sigla P), il lemma aristotelico in due manoscritti del commento ai *Topici* di Alessandro d'Afrodisia (*cit.*, n. 30) e un manoscritto della traduzione latina di Boezio hanno φαινόμενα al posto di λεγόμενα. Invece l'edizione Aldina del commento di Alessandro ha, sempre nel lemma aristotelico, ἀληθῶς ἔνδοξα.

<sup>30</sup> ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. M. WALLIES, Berlin 1891 («Commentaria in Aristotelem Graeca», II, 2), p. 20.

<sup>31</sup> Vedi, nella medesima direzione, la spiegazione proposta da Alessandro per ἐπιπόλαιον in (b): ἐπιπόλαιον δέ ἐστι τὸ ἐκ βραχείας ἐπιστάσεως ἐλεγχόμενον (*in Top.* 20, 9, ripreso in SUIDAS, s.v. Ἐπιπόλαια).

nel senso di *manifestazione di se stesso*,<sup>32</sup> ottenendo questa traduzione: «nessuno infatti di quelli che sono detti *endoxa* ha una manifestazione del tutto in superficie della propria natura». Oppure (II) nel senso di *manifestazione del falso*, ottenendo invece questa traduzione: «nessuno infatti di quelli che sono detti *endoxa* ha una manifestazione del tutto in superficie del falso».<sup>33</sup>

Questa soluzione mi sembra, in entrambe le varianti, poco probabile, per due motivi. In primo luogo φαντασία in (b) occorre subito a ridosso di φαίνόμενον in (a), e sarebbe strano se i due termini, entrambi derivanti da φαίνεσθαι, assumessero due significati distinti del verbo (*manifestarsi* in [b] e *sembrare* in [a]), pur essendo così vicini nel testo. In secondo luogo, tale soluzione farebbe, delle premesse eristiche, idee la cui falsità è del tutto manifesta in superficie. Infatti, se i λεγόμενα ἔνδοξα in (b) sono i veri *endoxa* e si contrappongono ai φαίνόμενα ἔνδοξα di (a), che sono le premesse dei sillogismi eristici, l'interpretazione in esame dovrà sostenere che questi ultimi abbiano, in quanto contrapposti ai primi, una «manifestazione del tutto in superficie della loro natura (o del falso)». Ciò rende però difficile spiegare come possano essere φαίνόμενα ἔνδοξα, come possano cioè suscitare un'apparenza in qualche modo ingannevole, dato che la loro natura (o la loro falsità) è del tutto evidente. Nel caso in cui si accetti invece la proposta di Ales-

<sup>32</sup> Cf. p. es. BRUNSCHWIG, *op. cit.*

<sup>33</sup> Cf., in questo senso, la parafrasi di TH. WAITZ, *Organon*, Leipzig 1844-46, vol. II, p. 440 (poi ripresa da BONITZ, *Index aristotelicus* 811b3): ἐπιλόλαιον ἔχει παντελῶς τὴν φαντασίαν = εὐθὺς φαίνόμενον (φανερὸν) ψεύδους. Tale proposta va di pari passo coll'intendere ἐπιλόλαιος come «*ovvio*», alla luce di passi come *Rhet.* III 10, 1410b8-10: ἐπιλόλαια γὰρ λέγομεν τὰ παντὶ δῆλα, καὶ ἃ μὴδὲν δεῖ ζητῆσαι [«diciamo ἐπιλόλαια quelli (*scl.* gli entimemi) che sono chiari a ciascuno e che non richiedono alcuna indagine»] (cf. anche *Pol.* III 12, 1282b30). Se questo è il senso di ἐπιλόλαιος, si è fortemente incoraggiati a vedere una stretta equivalenza tra ἐπιλόλαιος παντελῶς in (b) e παραχρημα κατάδηλος in (d) e di conseguenza a cercare una corrispondenza tra φαντασία in (b) e φύσις τοῦ ψεύδους in (d), ciò che spiega la proposta di rendere φαντασία con «manifestazione della propria natura» o «manifestazione del falso». Nulla comunque impedisce di intendere ἐπιλόλαιος nel nostro passo come *superficiale*, dato che questo significato fondamentale dell'aggettivo non può essere escluso nemmeno in luoghi come quello della *Rhetorica*. Dubito che Aristotele avrebbe usato questo termine, se il fatto di essere chiaro a tutti non fosse una caratteristica negativa degli entimemi.

sandro, il ragionamento di Aristotele risulta molto più lineare e convincente: le premesse eristiche, cioè i *φαινόμενα ἔνδοξα*, hanno una apparenza di verità meramente superficiale, e per questo la natura del falso *diventa* (anche se non lo è già in partenza) chiara a tutti senza esitazione.<sup>34</sup> In questo senso, ἐπιπόλαιον ἔχει παντελῶς τὴν φαντασίαν non viene semplicemente riformulato da παραχρῆμα καὶ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ [...] κατάδηλος ἢ τοῦ ψεύδους ἐστὶ φύσις, ma la prima espressione chiarisce le condizioni per il verificarsi di quanto asserito nella seconda: dato che l'apparenza di verità è meramente superficiale, se ne capisce subito l'infondatezza.<sup>35</sup>

Siamo finalmente in condizione di ricomporre l'analisi fin qui svolta in una parafrasi del passo (le lettere sono le stesse che erano state inserite nella citazione):

(b) Quando i λεγόμενα ἔνδοξα, cioè gli *endoxa* definiti sopra a 100b21, sono falsi, la loro apparenza di verità non è del tutto priva di spessore: per questo sono creduti da tutti o dalla grande maggioranza; (c) invece, nel caso delle premesse dei sillogismi eristici, (d) la natura del falso è subito e per lo più evidente a tutti quelli che capiscono alcunché, per quanto poco possano capire; (a) è per questo che tali premesse sembrano *endoxa*, ma non lo sono.

L'esame del brano fin qui condotto dovrebbe permetterci ora di trarne alcune informazioni generali sulla natura degli *endoxa*.

La non endossalità della premessa di un sillogismo eristico è dimostrata dal fatto che tale premessa non rientra nella definizione di *endoxon* di 100b21-23. Ciò viene misurato dal criterio intrinseco della superficialità del sembrare vero, criterio che può essere interpretato in due modi: (i) l'adesione totalmente superficiale non dà

<sup>34</sup> L'avverbio παραχρῆμα in (d), che vuol dire «subito», «su due piedi», «senza esitazione». Un esempio che può chiarire come tale avverbio vada inteso nel nostro contesto è la narrazione del celebre episodio di Diodoro Crono e Stilpone alla corte di Tolomeo Soter: fr. II F 1, 10 (= DIOG. LAERT. II 111) e II F 2, 6-7 GIANNANTONI.

<sup>35</sup> Φαντασία viene talvolta reso anche con «illusorietà», «falsa apparenza», «inganno» ecc. Tale scelta, che, come quella precedentemente discussa, si giustifica solo ammettendo diverse accezioni di φαίνεσθαι in (a) e in (b), incorre nelle stesse critiche riservate a quella e risulta alquanto gratuita ai fini dell'intelligenza del passo.



luogo ad una vera e propria credenza e quindi, *a fortiori*, non si dà la credenza di tutti o della grande maggioranza richiesta dalla definizione;<sup>36</sup> (ii) il mero consenso di fatto su una premessa, quando sia basato su un'apparenza meramente superficiale, deve essere trascurato dal dialettico.

Per quanto sia opportuno distinguerle, queste due alternative, intese *sano modo*, sono equivalenti, almeno nel manifestare, con il richiamo stesso al criterio della superficialità o profondità delle credenze, la natura intrinseca degli *endoxa*. Il dialettico, infatti, per valutare l'endossalità di un enunciato, non deve effettuare qualcosa come una votazione o un sondaggio e recepirne acriticamente i risultati, ma deve partire dalla valutazione dei contenuti di tale enunciato e fare una proiezione dell'effetto che esso *dovrebbe* produrre sugli uomini. Qualora si affidasse invece ad un sondaggio di opinione (ammesso che Aristotele abbia mai concepito una simile idea in relazione agli *endoxa*), costui dovrebbe accogliere fra gli *endoxa* tutte le credenze di fatto, anche quelle false e superficiali della grande maggioranza.<sup>37</sup> È soltanto appellandosi al diritto di valu-

<sup>36</sup> La formulazione più efficace della linea interpretativa che accoglie la soluzione (i) è quella che identifica le proposizioni apparentemente endossali, i φαίνομενα ἐνδοξα, con ciò che a ogni individuo *sembra di credere*. Tali credenze apparenti, non essendo autentiche credenze, non ricadono nella definizione di *endoxon* di 100b21-23, ma sembrano rientrarvi perché a tutti sembra di crederle. Questo tipo di spiegazione è efficace, ma fuorviante, dato che ciò che uno crede di credere sarebbe comunque spiegato da Aristotele nel nostro brano come ciò che sembra *vero* superficialmente. E in questo caso l'illusione non riguarda i propri stati di credenza, ma la realtà che è oggetto di credenza. Il riferimento a ciò che a qualcuno sembra di credere è dunque una scorciatoia che rischia di farci perdere la grana più sottile dell'argomentazione aristotelica. L'idea che l'apparente endossalità dipenda dal «pensare erroneamente di credere» è stata introdotta da R. Smith, *ARISTOTLE, Topics, Books I and VIII*, trans. with a comm. by R. SMITH, Oxford 1997, p. 48.

<sup>37</sup> Se questa è una chiave di lettura corretta, va escluso che la apparente endossalità di un enunciato debba essere ricercata nella sua apparente condivisione o diffusione, come quando un politico *sembra* favorito e poi inspiegabilmente perde le elezioni, dal che deduciamo che egli godeva di un'apparente popolarità; o come quando siamo ingannati da un sondaggio in seguito disatteso dai fatti. Qui si può obiettare che potrebbe essere proprio l'impraticabilità di un vero censimento, o anche di un sondaggio, di opinioni a spingere Aristotele ad usare un criterio intrinseco come quello della superficialità allo scopo di determinare il consenso di fatto: egli cercherebbe in questo modo di capire come la maggioranza ragiona per scoprire

tarne criticamente il contenuto, e verificando che chiunque, con poco sforzo, si renderebbe conto dell'inganno, che egli riesce ad evitare questo inconveniente. Il dialettico dunque non è obbligato ad attenersi strettamente al semplice fatto che una premessa del suo argomento sia creduta da tutti o dalla grande maggioranza, ma considera piuttosto se essa *sembri vera*, e, per capire se rientra a buon diritto nella definizione di *endoxon*, egli si chiede se il suo sembrare vera corrisponda ad una convinzione radicata o sia invece frutto di una apparenza meramente superficiale.

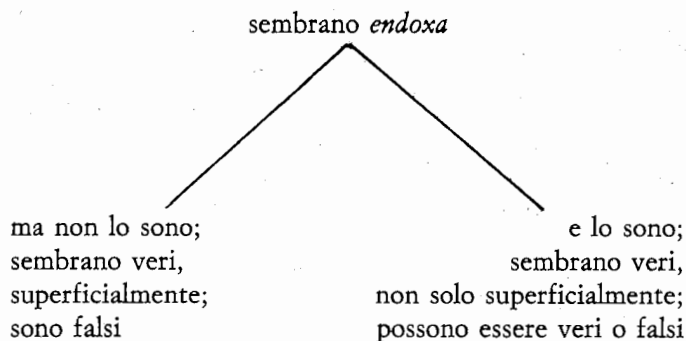
Questo discorso ritornerà e sarà sviluppato nell'ultimo paragrafo del presente saggio, ma è opportuno osservare fin da subito che il rientrare a buon diritto nella definizione, non comporta la mera condivisione di fatto di un'idea, ma un'uniformità ideale di pensiero dovuta ad una applicazione *regolare*, da parte del dialettico, delle proprie facoltà nel giudicare la verità di un enunciato.

Non è il consenso, dunque, a garantire l'endossalità di una premessa, ma è l'apparenza di verità che, opportunamente valutata, diventa casomai indice di consenso, per quanto di un consenso, come abbiamo visto e vedremo meglio, da intendersi *cum grano salis*.

Alla luce di queste considerazioni, mi sembra che il passo ci

che cosa crede. L'obiezione non ha ovviamente alcuna forza se sostenuta da chi attribuisce ad Aristotele l'idea che il consenso intorno agli *endoxa* sia un criterio di verità, ma potrebbe essere un utile argomento nelle mani di chi sostenesse, magari alla luce di passi come *Top. I 2, 101a30-34*, che gli *endoxa* sono usati dalla dialettica non in quanto la avvicinano alla verità, ma in quanto la dialettica, come la retorica, è una disciplina definita dalla propria dimensione pubblica e quindi è interessata a scoprire come la gente pensi di fatto. Risposta: una rilettura del passo qui lungamente esaminato alla luce dell'obiezione ora esposta porterebbe a trovare in esso la distinzione tra un consenso genuino, caratterizzante la dialettica, e uno pseudo-consenso, proprio dell'eristica. Ora, perché distinguere questo pseudo-consenso dal consenso autentico in base al criterio della superficialità? Perché non ammettere invece che anche un tentativo sofisticato e profondo di imbrogliare le persone inducendole a concedere improvvidamente il loro consenso su qualcosa che non credono veramente farebbe parte dell'eristica e non della dialettica? Il criterio della superficialità si spiega soltanto se, come abbiamo suggerito, Aristotele vuole distinguere due tipi di falsità: il falso che convince per ragioni profonde e quello che suscita un'apparenza superficiale; il primo rientra nell'ambito della dialettica, il secondo caratterizza l'eristica.

metta di fronte ad una inequivoca testimonianza del carattere intrinseco degli *endoxa*, e tuttavia bisogna insistere ora su un punto nevralgico dell'interpretazione che ho cercato di difendere. Si ricorderà che Aristotele in (a) non dice «non tutto ciò che sembra vero è *endoxon*», ma «non tutto ciò che sembra *endoxon* è *endoxon*». Questa formulazione ha spinto qualche interprete a leggere, alla luce di (a), il termine *φαντασία* in (b) come un'apparenza di endossalità piuttosto che un'apparenza di verità. E se, come ho sostenuto seguendo Alessandro, il termine indica invece un'apparenza di verità, ciò impone l'onere di spiegare la formulazione di (a) in relazione a (b). Infatti, se il sembrare *endossale* senza esserlo è spiegato come sembrare vero meramente in superficie, è forte la tentazione di concluderne che l'endossalità meramente apparente equivalga alla verità meramente apparente e che quindi gli *endoxa* autentici siano autenticamente veri.<sup>38</sup> D'altra parte, se *endoxon* è qualcosa che sembra vero, ciò che sembra *endoxon* dovrebbe essere qualcosa che «sembra sembrare vero».<sup>39</sup> Dal punto di vista della mera coerenza logica la soluzione qui proposta riesce a risolvere questi controsensi e basterà, per rendersene conto, tenere presente uno schema come:



Sul piano della plausibilità, tuttavia, questa spiegazione delle relazioni tra sembrare vero e sembrare endossale richiede qualche

<sup>38</sup> Questo mi sembra il ragionamento di Wardy, cf. *sup.*, n. 27.

<sup>39</sup> Un analogo argomento è stato introdotto da BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., p. 24, cf. *infra*.

ulteriore approfondimento. Nel paragrafo che segue cercherò di mostrare che l'uso di «sembrare endossale» come una forma di «sembrare vero», uso che è il segno più evidente della natura intrinseca degli *endoxa*, è pressoché sistematico nel primo libro dei *Topici* ed è presente in un noto passo della *Retorica*. Solo nell'ultimo paragrafo chiarirò in modo più completo come il sembrare vero e il sembrare endossale debbano essere conciliati con la definizione di *endoxon* di 100b21-23.

### III

Nel capitolo 10 del primo libro dei *Topici* Aristotele distingue vari tipi di premessa dialettica. In primo luogo:

Premessa dialettica è una domanda endossale per tutti o per la grande maggioranza o per i sapienti, e tra questi o per tutti o per la grande maggioranza o per i più noti.

ἔστι δὲ πρότασις διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἐνδοξὸς ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τοῦτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις (104a8-11).

Qualcuno ha trovato in questo passo ragioni per sostenere il carattere relazionale degli *endoxa*, che sarebbero sempre tali «per qualcuno». <sup>40</sup> Sarebbe un errore però trarne una conclusione relativistica, e cioè che gli *endoxa* di cui si parla qui abbiano valore solo per il soggetto o il gruppo di soggetti che li ritiene tali. Il tratto più saliente del passo risiede nella ripresa della definizione di *endoxon* di *Top.* I 1, 100b21-23, con «endossale per...» al posto di «ciò che sembra a...» (τὰ δοκοῦντα). Il fatto che Aristotele si permetta questa *variatio* ritenendola innocua induce a congetturare che l'endossalità di una premessa non dipenda nemmeno qui dal peso complessivo del suo essere creduta da tutti o dalla grande maggioranza, ma dall'essere endossale per ciascuno. Ad esempio, se tale premessa è

<sup>40</sup> J. BARNES, *op. cit.*, p. 500, n. 2; R. SMITH, *op. cit.*, pp. xxiii; 78. Su quest'ultimo autore, vedi più avanti. La possibilità di relativizzare gli *endoxa* ai gruppi o agli individui è esplicitamente riconosciuta da Aristotele a *Top.* VIII 5, 159b23 sgg.; *Rhet.* I 2, 1356b33-34.

«endossale per tutti», allora è endossale per me, è endossale per te, è endossale per lui ecc. Qui sembra sufficiente il modo in cui ciascuno di noi la giudica a deciderne l'endossalità, e la somma di tutti non aggiunge nulla. Ancora una volta, quindi, non è il consenso a determinare l'endossalità, ma l'endossalità è già intrinseca al modo in cui ciascuno ritiene vero un certo enunciato.

Proseguendo nella lettura del capitolo 10, si apprende che nelle premesse dialettiche non rientrano soltanto *endoxa*, ma anche

le cose simili alle cose endossali, e quelle contrarie a ciò che sembra endossale, proposte in forma contraddittoria τὰ τοῖς ἐνδόξοις ὁμοία, καὶ τὰναντία τοῖς δοκοῦσιν ἐνδόξοις εἶναι κατ' ἀντίφασιν προτεινόμενα (10413-14),

L'inclusione di questi due gruppi è spiegata nel modo seguente:

Se infatti è endossale che la scienza dei contrari sia la stessa, potrà sembrare endossale anche che la percezione dei contrari sia la stessa [...]. Similmente, anche le cose contrarie a quelle endossali, proposte in forma contraddittoria, sembreranno endossali. Se infatti è endossale che si deve fare il bene agli amici è endossale anche che non si deve fare loro del male (10415-23).

E ancora:

In parallelo, sembrerà endossale anche il contrario detto del contrario (10428-29).

In tutti questi casi ha luogo la trasformazione di una premessa *p* che è endossale o che lo *sembra*<sup>41</sup> in un'altra premessa *p'* che in se

<sup>41</sup> Per ciò che «è endossale», cf. anche *Top.* I 14, 105b4-5: μὴ μόνον τὰς οὐσας ἐνδόξους, ἀλλὰ καὶ τὰς ὁμοίας ταύταις. Le «cose che sembrano *endoxa*» di cui si parla a 10413-14: καὶ τὰναντία τοῖς δοκοῦσιν ἐνδόξοις εἶναι indicano le cose che si presentano come endossali all'interlocutore (in questo come in nessun altro dei casi fin qui incontrati si deve ricorrere a significati di δοκεῖν e φαίνεσθαι diversi dal neutrale «sembrare» che non pregiudica né la possibilità di essere né quella di non essere). Questo tipo di formulazione ritorna due volte nel cap. 14, e in entrambe le occasioni gli editori hanno ravvisato la necessità di intervenire sul testo tradito. Nel descrivere il prontuario di premesse che il dialettico deve tenere a portata di mano, Aristotele riformula in quel capitolo, ancora una volta con significative va-

stessa non è endossale o non lo sembra, ma che, in virtù di una particolare relazione con *p*, *sembrerà* a sua volta endossale. Come interpretare questo «trasferimento» di endossalità da *p* a *p'*? È chiaro che qui ogni interpretazione del concetto di endossalità in termini di consenso è destinata a scontrarsi con una difficoltà; non sembra infatti legittimo asserire che se tutti (o i più) credono che *p*, e *p'* è una trasformazione di *p*, allora tutti (o i più) credono che *p'*.<sup>42</sup> Nella migliore ipotesi si può dire che *p'* è creduto da tutti (o dai più) in modo implicito o latente. Questa idea, però, deve essere ripensata in modo più concretamente aderente al testo. Aristotele

rianti, la definizione di *endoxon* e conclude la lista aggiungendo *ἡ τὰς ἐναντίας ταῖς φαινομέναις* (105a37-b1). *Φαινόμεναις* si riferisce alle *δόξαι* di cui si parla nelle righe precedenti, cioè sostanzialmente agli *endoxa*. Quasi di seguito (105b2) Aristotele aggiunge «bisogna proporre anche le (opinioni) contrarie a quelle che sembrano endossali in forma contraddittoria, come è detto sopra (*δεῖ δὲ προτείνειν καὶ τὰς ἐναντίας ταῖς φαινομέναις ἐνδόξοις κατ' ἀντίφασιν, καθάπερ εἴρηται πρότερον*)». Sarebbe naturale leggere questo passo come una spiegazione di *ἡ τὰς ἐναντίας ταῖς φαινομέναις* (105a37-b1), completata da un riferimento a 10, 104a13-14, ma Waitz, Ross e Brunschwig ritengono che il testo si riferisca alla espressione *μὴ κατόδοξος* che introduce, a 10, 104a8-12, una limitazione all'uso degli *endoxa* come premesse dialettiche. Di conseguenza emendano variamente il testo a 105a37: *ἡ τὰς ἐναντίας ταῖς φαινομέναις*, introducendo una negazione (*μὴ ἐναντίας ταῖς φαινομέναις*, secondo Brunschwig). Con l'autorità di un manoscritto, Brunschwig espunge anche *ἐνδόξοι* a 105b2 ritenendolo una glossa di *φαινόμεναις* indotta dal testo corrotto a 105a37. Ritengo che il testo tradito sia sano e che le difficoltà nascano dal non distinguere due fasi: la raccolta delle premesse (*ἐλέγχειν*), descritta nel cap. 14, e la richiesta delle medesime all'interlocutore (*προτείνειν*), trattata nel cap. 10. Il cap. 14, pertanto, non ripete esattamente il cap. 10, ma ne riformula la casistica dal punto di vista della *ἐκλογὴ* delle premesse. Bisogna, dice in sostanza Aristotele, *raccollecte* le proposizioni contrarie agli *endoxa*, che saranno poi *richieste* all'interlocutore sollecitando la risposta contraddittoria. Una volta chiarita questa differenza, e osservato che 105b2-3 inizia invece con *δεῖ δὲ προτείνειν*, diventa indispensabile leggere queste righe in funzione esplicativa di *ἡ τὰς ἐναντίας ταῖς φαινομέναις*. Condivido dunque il parere di A. ZADRO (ARISTOTELE, *I Topici*, Napoli 1974) e R. SMITH (*op. cit.*) che hanno mantenuto il testo tradito.

<sup>42</sup> Per esempio, tutti credono che la varenchina sia velenosa, molti meno che lo sia la soluzione di ipoclorito di sodio; eppure le due credenze corrispondono allo stesso fatto, riformulato variando un sinonimo. Si tenga presente che Aristotele era consapevole del fatto che la credenza nelle premesse non è in generale sufficiente ad attribuire la credenza in una conclusione legittimamente deducibile da quelle premesse, cf. di chi scrive *La dialettica aristotelica e la logica della credenza*, «Nuova civiltà delle macchine», IX (1991), pp. 37-47.

presenta la situazione in cui un dialettico confronta  $p$  e  $p'$  e si accorge che, se crede  $p$ , dovrà anche ritenere vero  $p'$ . Quali che siano i suoi motivi per credere  $p$ , la situazione rende evidente che le sue ragioni per credere  $p'$  derivano dal confronto logico con  $p$ , ed egli dunque non crede alla verità di  $p'$  in ragione del consenso tributato a questa proposizione. L'unico modo di riferire l'endossalità di  $p'$  al consenso è quello analogico, che deriva dall'osservare, da parte del dialettico in questione, che chiunque fosse sottoposto al confronto di  $p$  con  $p'$  come lo è di fatto lui, reagirebbe nel suo stesso modo. Ancora una volta sono le caratteristiche intrinseche del sembrare vero che fondano il consenso, non è il consenso a fondare il sembrare vero. Naturalmente i tratti paradossali di questi brani scompaiono se trattiamo il «sembrare endossale» come una specie del «sembrare vero» e lasciamo momentaneamente imprecisata la differenza specifica.

Vorrei presentare infine un esempio in cui l'essere o sembrare endossale si riduce ad una specie di sembrare vero, tratto, questa volta, dalla *Rhetorica*. Si tratta di un testo assai noto e spesso citato come prova del fatto che per Aristotele gli *endoxa* si fondano sul consenso di un'umanità naturalmente orientata alla verità.<sup>43</sup>

(a) Infatti è proprio della stessa capacità vedere ciò che è vero e ciò che è simile al vero; (b) al contempo gli uomini tendono per natura al vero e nella maggior parte dei casi lo raggiungono. (c) Perciò essere disposti in relazione agli *endoxa* in modo tale da coglierli è proprio di chi è similmente disposto anche verso la verità. τό τε γάρ ἀληθές καὶ τὸ ὁμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμειος ἰδεῖν, ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθές πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω πυχάνουσι τῆς ἀληθείας· διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειάν ἐστιν (*Rhet.* I 1, 1355a14-18).

Non è facile comprendere la logica di questa argomentazione; essa si presenta come una deduzione della conclusione (c) dalle premesse (a) e (b), e tuttavia sfugge il ruolo della premessa (b), che non introduce l'informazione necessaria per passare da (a) a (c). Al po-

<sup>43</sup> Vedi p. es. J.M. COOPER, *Ethical-Political Theory in Aristotle's Rhetoric*, in D.J. FURLEY e A. NEHAMAS (a c. di), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays (Proceedings of the Twelfth Symposium Aristotelicum)*, Princeton 1994, pp. 193-210, in part. p. 207.

sto di (b), infatti, ci si aspetterebbe un'asserzione come: «le cose simili al vero sono *endoxa*».

È stata da varie parti sottolineata la stretta relazione dei primi capitoli della *Retorica* con il *Fedro* platonico<sup>44</sup> e recentemente si è tentato di spiegare anche il passo in esame alla luce di quel dialogo: Aristotele prenderebbe qui posizione sulla tesi, sostenuta da Socrate, secondo cui non vi sarebbe vera arte oratoria senza una completa conoscenza, da parte dell'oratore, dell'argomento su cui vertono i suoi discorsi.<sup>45</sup> Tuttavia, spingendo il confronto nei dettagli, si scopre quanto poco sia agevole passare da una ovvia, ancorché generica, affinità di tematiche alla documentazione della inequivoca citazione, da parte di Aristotele, di precise tesi platoniche. Con la dovuta cautela, si può suggerire che il *Fedro* sia presente ad Aristotele nel passo citato non tanto per la tesi platonica relativamente alla vera oratoria, quanto per la sua caratterizzazione dell'oratoria inautentica, quella di Tisia e di Gorgia, fondata sul verosimile.<sup>46</sup> Dal *Fedro* emergono tre elementi fondamentali di questo genere di oratoria:

(i) essa prende le mosse dalle opinioni non vere della moltitudine;

(ii) essa non prende le mosse da ciò che è vero, ma da ciò che è simile al vero;

(iii) le opinioni della moltitudine equivalgono a ciò che è simile al vero.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966; trad. it., Milano 1976, pp. 157-58.

<sup>45</sup> J.M. COOPER, *op. cit.*, sostiene che nel passo Aristotele parte dalla concezione platonica dall'oratoria autentica, ma giunge ad una conclusione molto lontana da quella di Platone. Per Aristotele, infatti, il retore, pur cogliendo per lo più la verità sugli argomenti che tratta, non ne ha comunque una piena conoscenza scientifica. Contro Cooper, che riconosce di non riuscire a spiegare ogni particolare del passo, argomenta T. ENGBERG-PEDERSEN, *Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?*, in A. OKSEMBERG RORTY (a c. di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley-Los Angeles-London 1995, pp. 116-41: p. 118.

<sup>46</sup> PLAT., *Fedro* 267a6-8.

<sup>47</sup> PLAT., *Fedro* 259e4-262c3; 272b-274b. Socrate sferra due attacchi contro l'oratoria che prescinde dal vero. Nel primo argomento (259e7-260d1) essa è descritta come manipolazione delle opinioni false della moltitudine, mentre nel secondo argomento (261a7-262c4) Socrate riprende la teoria gorgiana dell'*apate* e ri-



In virtù di (iii), le asserzioni (i) e (ii) esprimono sostanzialmente lo stesso pensiero, ma (i) lo formula *a parte subiecti*, mentre (ii) *a parte obiecti*.

L'argomentazione di Aristotele diventa più chiara se la premessa (a) viene contrapposta a (ii) e la premessa (b) viene contrapposta a (i). (a) e (b) non sono dunque due premesse di un'unica argomentazione, ma due premesse di due diverse argomentazioni che intendono dimostrare la stessa conclusione (c). In questo modo Aristotele si confronta con le due differenti facce della tesi di Platone, la quale viene contrastata non in quanto relega l'oratoria tradizionale nell'ambito del simile al vero e dell'opinione, ma in quanto asserisce la falsità di ciò che è simile al vero e dell'opinione della moltitudine. È importante insistere sul punto di contrasto fra Aristotele e il suo maestro. Platone situa la concezione ordinaria dell'oratoria in una linea di pensiero (i cui rappresentanti principali sono Parmenide e Gorgia), che vede nell'opinione qualcosa di radicalmente e sistematicamente falso. Non si tratta di un discorso che qui e là risulta ingannevole, ma di una visione della realtà complessivamente e strutturalmente illusoria. È contro la possibilità di una falsità radicale che reagisce Aristotele, il quale intende qui mante-

costruisce il processo psicagogico come transizione a piccoli passi dal vero al falso. Il primo argomento sembra presupporre che gli ascoltatori hanno credenze false, mentre il secondo che hanno credenze vere. Forse, ma l'ipotesi non potrà essere verificata in questa sede, Socrate vuole attaccare Gorgia sui due assunti fondamentali della sua concezione dell'oratoria, quello della verosimiglianza come fondamento adeguato e quello dell'*apate* come spiegazione psicologica della persuasione, mostrandone l'incompatibilità reciproca. Infatti la teoria dell'*apate* si fonda, nella ricostruzione socratica (262a9-11), su un principio generale che dice «per conoscere ciò che è simile a  $x$ , bisogna conoscere  $x$ ». Non si potrà dunque conoscere ciò che è simile al vero senza conoscere il vero e quindi la retorica del verosimile è teoricamente infondata. Comunque sia, qui è importante osservare che nel primo argomento si parla di opinioni della moltitudine, nel secondo viene abbozzata una teoria della somiglianza e solo molto più avanti, a 273d3-4, i due approcci vengono unificati «già da un pezzo [...] ci troviamo a dire che questo verosimile insorge nei molti per la somiglianza con il vero (... τοῦτο τὸ εἰκὸς τοῖς πολλοῖς δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον)». L'identificazione tra questi concetti e gli *endoxa* è già suggerita da ERMIA DI ALESSANDRIA *Scholía in Phaedrum Platonis*, ed. P. COUVREUR Paris 1901 [rist., Hildesheim-New York 1971], p. 250, 4-5, scolio a 272d2: εἰ γὰρ τὸ ἀληθὲς οὐ περιεργάζονται, ἀλλὰ τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς - τὸ εἰκὸς, τὸ δοκοῦν τῷ πλήθει καὶ τὸ ἐνδοξόν, ὥς Ἀριστοτέλης φησὶν.

nere l'impalcatura teorica della retorica tradizionale, incentrata sul concetto di verosimiglianza, senza obbligarsi a connotarla filosoficamente come Gorgia o come Platone.<sup>48</sup> Per Aristotele la falsità delle opinioni è un fenomeno limitato, ed egli lo precisa negli enunciati (a) e (b).

Alla luce di queste riflessioni generali, si può prendere ora in considerazione la conclusione (c) del passo della *Retorica*. La difficoltà in questo caso riguarda l'ordine di priorità tra verità e *endoxa*. Infatti, dicendo che coglie gli *endoxa* chi coglie anche il vero, Aristotele può intendere due cose opposte: 1) indagando gli *endoxa* avremo una via di accesso alla verità, oppure: 2) dicendo la verità su un determinato argomento, avremo per lo più anche gli *endoxa* su quell'argomento.

La soluzione 2), per quanto possa apparire strano, è nettamente più plausibile, se si tiene presente il contesto che precede il passo. Il brano citato, infatti, ha il compito di spiegare perché chi conosce al massimo grado il sillogismo in generale (che, come si precisa, è studiato dalla dialettica<sup>49</sup>) sia *anche* «massimamente entimematico», cioè esperto del sillogismo retorico.<sup>50</sup> La struttura argomentativa di tutto il brano (1355a3-18) può essere allora riepilogata in questo modo: è esperto dell'entimema chi è esperto del sillogismo, infatti sa cogliere gli *endoxa* chi sa cogliere la verità.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Aristotele sembra escludere che il falso possa dare luogo ad un sistema coerente, cf. *Eth. Nic.* I 8, 1098b11-12. In questo senso propendo per una interpretazione «coerentistica» della dialettica aristotelica, cf. BERTI, *L'uso «scientifico» della dialettica*, cit., p. 179.

<sup>49</sup> *Rhet.* I 1, 1355a8-10.

<sup>50</sup> δῆλον ὅτι ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴη μάλιστα (*Rhet.* I 1, 1355a10-12).

<sup>51</sup> La struttura logica di *Rhet.* I, 1 1355a3-18 è chiarita bene da T. ENGBERG-PEDERSEN, *op. cit.*, p. 131, il quale tuttavia ritiene che cogliere il vero significhi cogliere il vero sillogismo, cioè quello valido, e che invece cogliere gli *endoxa* significhi cogliere il sillogismo endossale, cioè quello retorico, o entimema, che è *simile* al sillogismo vero. L'interpretazione è troppo restrittiva: nello studio del sillogismo da parte del dialettico e in quello dell'entimema da parte del retore non è compresa solo una componente formale, relativa alla validità delle argomentazioni, ma anche una componente materiale, relativa alle premesse: il dialettico sa ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός. E in questa come in quella componente il suo compito e quello del retore sono diversi. G.W. MOST, *The Uses of Endoxa: Philosophy and Rhetoric*

Il dialettico, dunque, ha in vista, almeno programmaticamente,<sup>52</sup> la verità, mentre il retore deve saper cogliere le opinioni; poiché però le opinioni sono in generale vere, il secondo può muoversi, almeno entro certi limiti, sulla strada tracciata dal primo, e la coincidenza tra opinioni e verità garantisce che la retorica sia ἀντίστροφος della dialettica, come vuole l'esordio della *Retorica*.

Dal punto di vista del presente lavoro, è importante sottolineare che nel passo citato non è legittimo ravvisare un argomento fondato sul consenso né un invito rivolto al retore ad impadronirsi degli *endoxa*. In esso si afferma che il dialettico si muove direttamente nella verità, per così dire, e che il retore deve fare come il dialettico, con la garanzia che, data la generale veridicità degli uomini, egli sarà comunque all'interno degli *endoxa*: *rem tene, endoxa sequentur*.

#### IV

Ho insistito, nelle pagine precedenti, sulla necessità di leggere l'endossalità come un sembrare vero; altri argomenti potrebbero essere addotti, tra i quali il più vistoso riguarda la discussa relazione tra *endoxa* e φαivόμενα. Se è vero che in alcuni contesti Aristotele sembrerebbe distinguere tra le due nozioni,<sup>53</sup> ci sono casi in cui è assai difficile negare che egli usi indifferentemente ἔνδοξον, δοχοῦν

in the Rhetoric, in FURLEY e NEHAMAS, *op. cit.*, pp. 167-90: p. 188, spiega il passo come una sorta di *captatio benevolentiae* da parte di Aristotele nei confronti di chi si chiede quale sia il vantaggio di imparare la retorica dai filosofi.

<sup>52</sup> Poiché anche il sillogismo dialettico muove da *endoxa* (*Top.* I 1, 100a29-30; *Soph. El.* 2, 165b2-3), sarebbe inesatto dire che esso si costituisce infallibilmente di premesse e conclusioni vere, alla stregua del sillogismo scientifico, cf. *Top.* VIII 11, 161a25 sgg; 12, 162b18 sgg. La dialettica, tuttavia, pone la ricerca della verità fra i suoi obiettivi e dispone dei mezzi necessari a raggiungerla. Ciò emerge dal modo in cui Aristotele si serve della dialettica, anche se, quando ne parla esplicitamente, egli si esprime con molta prudenza, cf. *Top.* I 2, 101a35-36; VIII 14, 163b9-15.

<sup>53</sup> La distinzione tra ἔνδοξα e φαivόμενα è sostenuta da BERTI, *Le ragioni*, cit., pp. 130-31 e *L'uso «scientifico» della dialettica*, cit., p. 180.

e φαivόμενον (o qualche altra forma dei verbi δοχεῖν e φαίνεσθαι) come varianti sinonimiche.<sup>54</sup>

Non sono partito da questo argomento e non intendo insistervi sopra, perché mi sembra portare inevitabilmente alla semplificazione di relazioni assai complesse. Vorrei invece approfondire ulteriormente l'idea di «sembrare endossale», che ancora non abbiamo potuto specificare chiaramente rispetto al generico «sembrare vero».

Osserviamo innanzitutto che se essere endossale è una specie del sembrare vero e ciò che sembra vero si limita a ciò che di fatto è creduto, l'espressione φαivόμενον ἐνδοξον rimane fortemente paradossale, perché quel che di fatto a una persona (o un gruppo di persone) sembra vero può forse essere solo apparentemente vero, ma non può essere solo apparentemente creduto, a meno che ciò non significhi «solo superficialmente creduto e quindi presto abbandonato». <sup>55</sup> Per giudicare la superficialità di una credenza è necessario un atteggiamento critico, una presa di distanza da tale credenza. Si fa strada così l'ipotesi che, parlando dell'endossalità, Aristotele non abbia in mente ciò che di fatto sembra vero, ma ciò che sembra vero in modo degno, ossia ciò che è degno di essere creduto,<sup>56</sup> e quindi che l'endossalità meramente apparente non sia ciò che mi sembra erroneamente di credere, ma ciò che mi sembra degno di essere creduto in modo così superficiale, che non può dirsi veramente degno.

Corollario importantissimo di questa soluzione è il fatto che ciò che è degno di essere creduto non è infallibilmente vero, ma sembra vero in modo non superficiale; il che non esclude che dopo

<sup>54</sup> Cf., per citare solo qualche caso non controverso, *An. Pr.* I 1, 24b2-3; *Top.* VIII 5, 159b11, 18, 21-22, 24; VIII 6, 160a1-2, 4; *Soph. El.* 33, 182b37.

<sup>55</sup> Vedi sopra, n. 36, dove si accenna alla cautela con cui va presa la spiegazione degli *endoxa* apparenti in termini di ciò che «sembra di credere».

<sup>56</sup> «Ciò che è degno di essere creduto» non è soltanto «credibile», perché l'accento deve battere col massimo vigore sull'elemento normativo. Si noti poi che il ragionamento che stiamo sviluppando può essere adattato alla traduzione di ἐνδοξον con «reputabile», purché sia precisato che (a) sono gli oggetti delle credenze e non le credenze ad essere degni di reputazione, cioè degni di essere creduti, e che (b) la diffusione dell'opinione in tutti o nei sapienti non è un *criterio* di reputazione rilevante.

un esame approfondito si riveli falso. Un caso analogo è nella *Rhetorica*, dove Aristotele dice che è proprio di quell'arte «conoscere ciò che è persuasivo (πιθανόν) e ciò che è apparentemente persuasivo (φαινόμενον πιθανόν)» (I 1, 1355b15-16).<sup>57</sup> Come distinguere queste due nozioni? L'espressione φαινόμενον πιθανόν sembra ridondante,<sup>58</sup> anche se certamente non lo è, perché Aristotele mette il φαινόμενον πιθανόν sullo stesso piano del sillogismo apparente in quanto distinto da quello autentico (1355b16-17). Qualcuno ha suggerito che πιθανόν sia ciò che si presenta come vero e lo è, mentre φαινόμενον πιθανόν è ciò che si presenta come vero ma è falso.<sup>59</sup> Una soluzione meno paradossale mi sembra quella di considerare πιθανόν non tanto come ciò che di fatto convince, ma che è degno di convincere, anche se poi si rivela falso, mentre φαινόμενον πιθανόν è ciò che *sembra* degno di convincere, ma, per la superficialità delle ragioni per cui sembra degno, non può dirsi veramente tale, anche se non si può escludere che di fatto convinca tanta gente.<sup>60</sup>

Il riconoscimento della possibilità di distanziarsi dalle proprie credenze, soppesandone il valore, induce a sviluppare le indicazioni anticipate sopra, alla fine del secondo paragrafo, sulla relazione tra gli *endoxa* e il consenso. Il dialettico non deve rispondere ciò che crede personalmente né sondare ciò che credono gli altri, ma, rimanendo in una prospettiva completamente intrinseca, guardare a ciò che gli sembra endossale, cioè degno di essere creduto; in questo modo egli sarà obbligato a pesare i propri giudizi tenendo conto che il suo ruolo gli impedisce di lasciarsi prendere la mano da passioni, ideologie, desideri, giudizi affrettati, voglia di vincere ecc. Se riuscirà a filtrare in questo modo le proprie credenze, le sue risposte, pur muovendo da ciò che sembra a lui, si avvicineranno alle risposte che chiunque altro darebbe al suo posto. In questo senso gli *en-*

<sup>57</sup> Vedi anche *Rhet.* II 24, 1402a26-27: φαινόμενον εἶδος.

<sup>58</sup> Vedi, *mutatis mutandis*, l'argomentazione di Berti citata sopra alla n. 32 e le perplessità di K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, London 1969, trad. it., Bologna 1972; p. 683, riguardo alla locuzione φαινόμενον πιθανόν.

<sup>59</sup> T. ENGBERG-PEDERSEN, *op. cit.*, p. 135.

<sup>60</sup> Si ricordi che, mentre la dialettica prende le distanze dalle argomentazioni meramente apparenti, esse rientrano nei limiti della retorica, cf. *Rhet.* I 1, 1355b18-21 (subito dopo il passo in discussione).

*doxa* diventano ciò che è *normale* credere, piuttosto che ciò che è di fatto creduto.<sup>61</sup>

Questo elemento normativo induce una breve riflessione sulla definizione di *endoxon* di *Top.* I 1, 100b21-23. Si ritiene generalmente<sup>62</sup> che la formulazione disgiuntiva della definizione («ciò che sembra a tutti o alla grande maggioranza o ai sapienti») corrisponda ad una scala di consenso, sempre meno esteso, ma sempre più qualificato, procedendo da un membro all'altro. Ciò potrebbe essere però gravemente fuorviante, perché la locuzione «tutti o la grande maggioranza», πάντες ἢ οἱ πλείστοι, ha un significato diverso in altri passi aristotelici,<sup>63</sup> dove è usata per segnalare la possibilità di eccezioni che interrompono la regolarità o l'universalità di un fenomeno. In questo senso l'espressione non è molto dissimile da ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, «per lo più», la formula che in Aristotele indica la regolarità non inderogabile di certi fenomeni naturali e umani. Se inteso in questo senso, il riferimento ai πλείστοι non designa un grado subordinato di endossalità, ma un modo di mettere in preventivo possibili eccezioni «che confermano la regola». Così, ad esempio, le divergenze dei pazzi o dei bambini non modificheranno il grado di endossalità di una premessa, se essa viene accettata da una persona le cui facoltà mentali siano sviluppate e intatte.<sup>64</sup> Naturalmente, poiché non vi è una categoria di sapienti pazzi, è probabile che le possibili eccezioni alle opinioni dei sapienti siano invece quelle dei «più noti e endossali» che chiudono l'ὅρος di *Top.* I 1, 100b21-23 (τὰ δοκοῦντα [...] τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις).

In generale, dunque, la definizione degli *endoxa* individua due

<sup>61</sup> Che Aristotele distingua nettamente il gioco dialettico fondato sugli *endoxa* da quello fondato sulle opinioni *personali* di chi risponde alle domande, risulta evidente da *Top.* VIII 6; 9, 160b17-23; *Soph. El.* 15, 174b 12-18.

<sup>62</sup> Cf., ad esempio, W. CAVINI, *Modalità dialettiche nei Topici di Aristotele*, in G. CORSI, M. MUGNAI, C. MANGIONE (a c. di), *Le teorie delle modalità*, Atti del Convegno internazionale di Storia della logica: San Gimignano 5-8 dicembre 1987, Bologna 1989, pp. 15-46: p. 18.

<sup>63</sup> Cf. *Metaph.* II 3, 998a27; XII 10, 1075a20; *Top.* I 14, 105b10; *Pol.* 115, 1264b18; V 12, 1316b17; *Eth. Eud.* VIII 3, 1248b15; *De an.* I 1, 402b22-25; *Περὶ ἀντικειμένων* fr. 626 GIGON (p. 727, 14).

<sup>64</sup> Per Aristotele i limiti della discussione dialettica sono determinati dal sentire delle persone sane di mente, cf. *Top.* I 11, 105a2-9; *Eth. Eud.* I 3, 1214a28-1215b7.

punti di vista con le loro eccezioni, i quali corrispondono da un lato a ciò che è degno di essere creduto da parte di chiunque (τὰ δοχοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις), dall'altro a ciò che è degno di essere creduto da parte di un σοφός (τὰ δοχοῦντα [...] τοῖς σοφοῖς, καὶ τοῖς πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις) e cioè, presumibilmente, una persona in possesso di adeguate doti naturali, di un'educazione appropriata ecc.

Le conclusioni che stiamo traendo spingono a prendere le distanze dalla recente proposta di fare dell'endossalità un concetto meramente relativo.<sup>65</sup> Gli *endoxa* sarebbero le opinioni dei vari gruppi di persone su cui il dialettico dovrebbe informarsi sistematicamente per sapere, di volta in volta, come orientare la discussione. Questa tesi, che pure si scontra con il fatto che Aristotele distingue gli *endoxa* relativi da quelli assoluti,<sup>66</sup> mi pare confutata dallo stesso passo della *Retorica* che sembrerebbe costituire la più importante prova a suo favore. Aristotele osserva che la retorica, per essere una vera arte non deve occuparsi di ciò che è persuasivo per un dato individuo, perché del singolare non c'è scienza. Come la medicina, che non indaga ciò che è salutare per Socrate o per Callia,

nemmeno la retorica esaminerà ciò che è endossale per qualcuno in particolare, per esempio per Socrate o per Ippia, ma per un certo tipo di persona, come pure la dialettica. Anche quella infatti deduce non da ciò che capita — infatti, vi sono anche certe cose che sembrano ai pazzi — tuttavia quella da premesse che richiedono un'argomentazione, mentre la retorica da cose che sono già comunemente deliberate.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> R. SMITH, *op. cit.*, pp. xxviii e 78 dove sostiene che a 100b21-23 Aristotele non sta definendo gli *endoxa*, ma piuttosto ne specifica i «diversi tipi» (*contra*, 101a11, dove la formulazione di 100b21-23 è chiamata *σπος*). Devo segnalare tuttavia che la traduzione di Smith fa registrare, dal mio punto di vista, notevoli progressi: traducendo ἐνδοξον con «accettabile», egli percepisce il problema dei φανόμενα ἐνδοξα e propone una traduzione complessivamente corretta di *Top.* I 1, 100b26-101a1.

<sup>66</sup> *Top.* VIII 5, 159b23 sgg.

<sup>67</sup> *Rhet.* I 2, 1356b32-1357a1. L'ultima parte del passo (b35-a1) presenta difficoltà che hanno determinato vari tentativi di emendare il testo. KASSEL (*ARIST. Ars Rhetorica*, Berlin 1976; *Id.*, *Der Text der aristotelischen Rhetorik. Prolegomena zu einer Kritischen Ausgabe*, Berlin-New York 1971, pp. 123-24) ha recepito un'e-

Se la retorica non può prescindere dalle credenze dei diversi gruppi, con le loro peculiarità, la dialettica, a quanto pare, si interessa invece delle persone sane di mente in generale.

Il riferimento alla normalità e alla salute mentale richiama naturalmente le idee di «buon senso», «senso comune», «gesunder Menschenverstand» ecc.<sup>68</sup> Non è mancato chi ha fatto notare le analogie tra il metodo aristotelico degli *endoxa* e la filosofia del senso comune della scuola scozzese.<sup>69</sup> Gli stessi esponenti di questa scuola hanno citato Aristotele come un antesignano. Ad esempio William Hamilton in una nota inserita nella sua edizione delle opere di Thomas Reid,<sup>70</sup> si proponeva, attraverso la raccolta di testimonianze lungo tutta la storia del pensiero, di mostrare che la teoria del senso comune è l'unica filosofia universale e perenne. Ma «senso comune» è un'espressione dai molteplici significati, — «it is not unambiguous», come ammetteva di malavoglia lo stesso Hamilton, mentre cercava di distinguerne le varie accezioni — e applicarla ad Aristotele è certamente fuorviante.

Molto istruttivo, sebbene bisognoso di precisazioni, mi sembra l'accostamento, recentemente proposto da Dirk Obbink,<sup>71</sup> tra gli *endoxa* aristotelici e le «anticipazioni» (προλήψεις) e «nozioni comuni» (κοινὰ ἔννοιαι) di epicurei e stoici. Va chiarito subito che le nozioni comuni rappresentano un criterio di verità e vanno considerate infallibili, mentre gli *endoxa* possono essere falsi; talvolta persino una credenza «massimamente endossale» risulta falsa, secondo Aristotele.<sup>72</sup> Le nozioni comuni sono state paragonate «alle

mendazione suggerita da Maier. Seguo il testo tradito per ragioni che spiegherò in un'altra occasione.

<sup>68</sup> Per una trattazione della nozione di *endoxon* in termini di senso comune, cf. H.-D. VOIGTLÄNDER, *Der Philosoph und die Vielen*, Wiesbaden 1980, pp. 452 sgg.

<sup>69</sup> J. BARNES, *op. cit.*, pp. 495-96.

<sup>70</sup> TH. REID, *Works*, a c. di W. HAMILTON, Edinburgh 1858<sup>5</sup>, Nota A del curatore.

<sup>71</sup> Cf. D. OBBINK, «*What all men believe - must be true*»: *Common Conceptions and Consensus Omnium in Aristotle and Hellenistic Philosophy*, «Oxford Stud. Ancient Philos.», X (1992), pp. 193-231, in particolare le pp. 225-26, dedicate ad Aristotele.

<sup>72</sup> Cf. *Soph. El.* 33, 182b37 sgg., *Top.* VIII 12, 162b19. Non mi sembra che



credenze ponderate in equilibrio riflessivo» della moderna filosofia politica.<sup>73</sup> Anche gli *endoxa* sono certamente paragonabili alle credenze ponderate, se, come abbiamo detto, si fondano su un sembrare vero valutato criticamente. A differenza delle nozioni comuni, però, essi non sono, come tali, in equilibrio riflessivo, perché non sono ancora stati inseriti in una teoria attraverso una rielaborazione «diaporetica»; solo dopo quest'ultimo passaggio possono essere considerati veri. Tuttavia, Obbink è del tutto consapevole del fatto che gli *endoxa* non devono la loro forza al consenso<sup>74</sup> e questo tratto li apparenta alle concezioni comuni, le quali, a loro volta non sono opinioni di fatto condivise da tutti e quindi non derivano la loro forza da un argomento *e consensu omnium*.

Gli *endoxa* sono le risposte di una persona che si comporta *normalmente* applicando certe restrizioni procedurali alle proprie credenze. In questo modo tale persona non si rende infallibile, ma si fa portavoce di tutti gli uomini o di tutti gli uomini educati e competenti. Non fondandosi su ciò che di fatto è comunemente creduto, gli *endoxa* finiscono col dipendere dalla costituzione ideale dell'uomo, dalle sue facoltà e dalle loro legittime pretese. Ciò comporta indubbiamente un cambiamento di prospettiva e suscita interrogativi circa la maggiore fondatezza dell'approccio aristotelico così ripensato. Tuttavia, se in questo modo il valore degli *endoxa* venga ribadito con chiodi di migliore lega, se cioè quel che ad Aristotele sembra degno di essere creduto sia veramente tale, è questione che non potrà essere decisa una volta per tutte, ma andrà esaminata caso per caso, e comunque non in questo contributo, il cui compito era soltanto quello di indicare e se possibile dissipare un equivoco.

questo aspetto sia stato sottolineato nel saggio di Obbink, peraltro eccellente. Per il parallelo fra *endoxa* e *κοινὰι προλήψεις*, cf. ALEX. APHR. in *Top.* 70, 22; 73, 16; 78, 27.

<sup>73</sup> La nozione è stata introdotta da J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971, trad. it., Milano 1983<sup>2</sup>, pp. 54 sgg. Il paragone con gli stoici è stato suggerito da Julia Annas, citata da D. OBBINK, *op. cit.* p. 106, n. 42. Rawls, dal canto suo, riconosce la matrice aristotelica del proprio metodo, *ibid.*, p. 58, n. 26.

<sup>74</sup> D. OBBINK, *op. cit.*, p. 226: «Aristotele non pensa al richiamo al consenso come a ciò che proprio tutti credono ora. È piuttosto il richiamo a ciò che qualsiasi persona normale crederebbe usando le procedure appropriate».

ESTER SALVATO

## L'ENCOMIO A SCOPAS

1. Anche se la filologia quale scienza consapevole del proprio compito di spiegazione e ricostruzione della tradizione letteraria nasce soltanto nel III sec. a.C. ad Alessandria,<sup>1</sup> i Greci cominciano molto presto a riflettere sulla poesia, a considerarla espressione e parte integrante della propria formazione culturale e a commentare autori antichi che essi ritengono classici, primi tra tutti Omero e Esiodo.<sup>2</sup> Non c'è da meravigliarsi che nel V sec. a.C. i Sofisti, protagonisti del dibattito culturale apertosi in quegli anni ad Atene sull'educazione del cittadino, adoperino come punto di partenza del proprio insegnamento l'interpretazione della poesia, con un'appropriata tecnica ermeneutica che essi credono di possedere e di poter insegnare a pagamento.<sup>3</sup> Contro i Sofisti e il loro metodo educativo si erge Platone, che nel *Protagora* ci ha lasciato la più antica testimonianza di esegesi letteraria, formulata da Protagora e Socrate su un carne simonideo, il cosiddetto *Encomio a Scopas*.

Nell'ambito della tradizione letteraria la figura di Simonide è giunta sino a noi filtrata attraverso una serie di testimonianze indirette che hanno messo in risalto la contraddittorietà del poeta che fu protagonista di un'epoca fervida di cambiamenti politici, sociali e culturali, riflessi nella sua opera, e, per tale motivo, giudicato continuatore e, al tempo stesso, innovatore della tradizione omerica.

<sup>1</sup> R. PFEIFFER, *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, Oxford 1969, ed. it. a c. di M. GIGANTE, Napoli 1973, p. 43.

<sup>2</sup> Senofane di Colofone nel VI sec. a.C. attaccava Omero e Esiodo, colpevoli di aver attribuito alle divinità sentimenti e atteggiamenti prettamente umani, mentre Teagene di Reggio, vissuto al tempo di Senofane, tentò una difesa del grande cantore epico attraverso l'interpretazione allegorica.

<sup>3</sup> Come ha dimostrato il Pfeiffer si trattava non di una vera e propria *κρίσις τῶν ποιημάτων*, ma piuttosto di un'analisi alquanto superficiale che utilizzava il patrimonio letterario come ricettacolo di luoghi comuni e di asserzioni pronte all'uso in contesti diversi da quelli originari.

La messa in discussione dei valori, operata da Simonide, rende i suoi carmi molto affascinanti e l'impronta autorevole della sua figura di iniziatore,<sup>4</sup> le accuse di φιλοχέρδεια,<sup>5</sup> la fama di σοφός,<sup>6</sup> sono elementi posti in rilievo dall'attenta riflessione di Platone che in più luoghi cita suoi versi.<sup>7</sup>

È perciò importante analizzare la citazione del carme simonideo nel *Protagora*, per comprendere il pensiero del poeta e ridare all'encomio il significato originario esaminando l'interpretazione operata dal filosofo e additando eventuali forzature presenti nel testo che Platone adopera per scopi riconducibili alla formulazione del suo programma educativo. Da una parte, il filosofo ha facilitato il compito, indirizzandoci con la sua riflessione, metodologicamente ben condotta, sui punti focali del discorso poetico, dall'altra ha anche fatto sì che il frammento venisse contestualizzato in uno schema dal quale è difficile staccarlo. Il carme di Simonide è giunto sino a noi quale componimento sull'ἀρετή, inserito in un discorso tendente all'azione politica, a dispiegare la virtù nell'ambito della πόλις: così il nesso indiretto tra ὑγίεια e ἀρετή ci rappresenta il poeta portatore di una nuova morale.

Il dialogo platonico è incentrato non solo sulla figura di Protagora, ma anche su altri due famosi sofisti, presenti nella casa del ricco Callia: Prodicò di Ceo e Ippia di Elide. I tre uomini sono introdotti sulla scena del dialogo in tutta la loro grandezza, certi della loro posizione di superiorità sugli altri, fiduciosi nel possesso di una propria dottrina, attorniti da scolari e uditori in casa di Callia, dove si è recato anche Socrate, spinto dal giovane Ippocrate che

<sup>4</sup> Simonide è considerato il primo che trasformò l'epinicio da una sorta di canto improvvisato in un'ode corale con molte delle caratteristiche dell'inno, anche se lo schema triadico non era ancora fisso e molte peculiarità del genere, che trovarono la propria sanzione in Pindaro, in Simonide sono appena accennate.

<sup>5</sup> Il primo giudizio appare in ARISTOFANE, *Pax* 699 sg., e precedentemente in SENOFANE, fr. 33 W. *apud schol.* Ar. *Pax* 697, che si dice avesse chiamato per primo Simonide κίβρις, ossia avaro.

<sup>6</sup> Il frequente uso di γνῶμαι nei suoi componimenti e la continua riflessione su tutto ciò in cui il poeta non credeva più, hanno reso Simonide, agli occhi di molti, il prototipo del sofista.

<sup>7</sup> PLAT., *Prot.* 339a-347A; *Pol.* 331e-335, 365b-c; *Leges* VII 818b.

vuole farsi presentare a Protagora per divenirne allievo. Socrate si rivolge al sofista preoccupato per il suo giovane amico, chiedendogli cosa si proponga di insegnare a costui come agli altri allievi. Stabilito che Protagora intende insegnare la virtù politica, Socrate pone il quesito sulla possibilità di educare l'uomo attraverso l'insegnamento di essa. Il sofista gli risponde con la narrazione di un mito<sup>8</sup> e Socrate comincia a spostare abilmente il discorso sull'argomento che a lui sta a cuore, ossia il rapporto tra la virtù in generale e le singole virtù umane quali giustizia, temperanza, pietà, incluse da Protagora nella virtù politica.

A questo punto, il sofista cita il carme simonideo, e trasferisce il dibattito intorno alla virtù e alla sua insegnabilità sull'interpretazione di un testo poetico. Il suo ragionamento parte dal constatare una contraddizione iniziale contenuta nei versi «ἀνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι/χαλεπὸν», nei quali il poeta di Ceo esprimerebbe la propria opinione in contrasto al detto di Pittaco<sup>9</sup> immediatamente citato «χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι». Ma Protagora ritiene che non ci sia differenza nelle due proposizioni e non sia ammissibile negarne una e accettare l'altra. Socrate cerca di venire in aiuto al poeta, assente, e prima tenta di guadagnare tempo, chiedendo a Prodico di intervenire, quale concittadino di Simonide e esperto di sinonimia, poi, si adopera per risolvere la contraddizione indicata da Protagora<sup>10</sup> attraverso un serrato ragionamento. Egli fa notare che Simonide intendeva contrapporre la propria opinione a quella di Pittaco, innanzi tutto attraverso l'aggiunta dell'avverbio ἀλαθέως al verbo γίγνομαι e poi sostituendo quest'ultimo a εἶναι per significare non solo l'impossibilità di essere ἀγαθός, ma anche la difficoltà di divenirlo. Solo il dio possiede il dono dell'eternità della propria condizione di forza e beatitudine, mentre la vita dell'uomo è ca-

<sup>8</sup> Protagora narra il mito di Prometeo per spiegare l'inizio della civiltà.

<sup>9</sup> Contro Pittaco di Mitilene, annoverato tra i Sette Sapianti, si scagliò la potente invettiva di Alceo, prima suo compagno nella ἐταιρία, poi feroce nemico, quando Pittaco salì al potere.

<sup>10</sup> Un'analisi approfondita del procedimento logico ed esegetico nel dialogo di Platone è stata fatta da F.M. GIULIANO, *Esegesi letteraria in Platone*, «SCO» XLI (1992), pp. 105 sgg.

duca e fragile.<sup>11</sup> Per dimostrare l'intenzione simonidea di una diversa possibilità di riscatto sociale per l'uomo, Socrate opera un'identificazione di virtù e scienza che nei versi simonidei non c'è. Il poeta, secondo Socrate, parlerebbe poi della lode volontaria opposta a quella fatta per necessità<sup>12</sup> e le renderebbe entrambe credibili mediante la constatazione che non potendo esserci un uomo esente da biasimo, egli deve accontentarsi di poter lodare un uomo che non agisca male volontariamente, ma cerchi di operare per il bene della comunità.<sup>13</sup> Costui è identificato da Socrate con l'uomo medio (346 d 7): in tale categoria Simonide non inserisce Pittaco, autore di un'affermazione inesatta e, per tale motivo, degno di biasimo. Maliziosamente Socrate, elencando i Sette Sapienti e ricordando che tra loro era anche Pittaco, fa notare che Simonide avrebbe inteso criticare il saggio per avere la meglio su di lui e poter divenire famoso. Le parole di Socrate scaturiscono dalla posizione di Platone contraria alla poesia. Il filosofo nel *Protagora* adopera il carme simonideo per esporre la superiorità del proprio metodo esegetico, attraverso il confronto con la superficiale analisi operata dai Sofisti, interessati più al significato dei termini che al pensiero dell'autore, e soprattutto per dimostrare che non vi è una tecnica di spiegazione e comprensione della poesia assolutamente valida. «Questa prospettiva di sfiducia nei confronti del testo scritto e della possibilità di discutere le affermazioni di una persona assente indica i limiti entro cui ogni interpretazione poetica ricade». <sup>14</sup> Non possiamo conoscere il pensiero di un poeta con esattezza perché dietro l'uso di ogni termine possono nascondersi più significati e perché effetto fondamentale della poesia è procurare piacere, dilettere, instaurare un rapporto tra poesia e pubblico che susciti partecipazione, συμπάθεια, senza che il poeta si preoccupi troppo della veridicità del proprio messaggio.

<sup>11</sup> Simonide ha posto in risalto ciò anche in altri suoi carmi: fr. 520, 521, 522 P.

<sup>12</sup> Spia di ciò sarebbe l'uso del termine ἐκόν.

<sup>13</sup> F.M. GIULIANO, art. cit., pp. 122 e sg.

<sup>14</sup> F.M. GIULIANO, art. cit., p. 156.

Platone nel terzo libro della *Repubblica*<sup>15</sup> analizza le tre forme possibili di espressione poetica comprendendovi poesia e prosa e le suddivide in: 1) narrazione (διήγησις) che si attua διὰ μίμησεως ὅλη nella tragedia e nella commedia; 2) narrazione che avviene per mezzo delle parole del poeta stesso, soprattutto nei ditirambi; 3) sorta di narrazione mista ottenuta con l'uso di entrambe, tipica della poesia epica e di altri generi.

Il carme simonideo rientra nel secondo tipo; contro di esso Platone non può pronunciarsi in merito all'effetto negativo dovuto all'immedesimazione di chi ascolta con i fatti narrati, come avveniva per la tragedia, con la quale la μίμησις raggiunge l'ἄκμῃ, suscitando il biasimo del filosofo che la vuole bandita dalla sua città, ma può soffermarvisi, attratto da una possibile riflessione sul comportamento del cittadino, sul possesso o sul raggiungimento dell'ἀρετή, e porne in risalto non solo i punti deboli, ma anche tutto il suo fascino. Platone sa bene che tolto spazio all'idea di una παιδεία che pone valori assoluti e indiscutibili, resta il disordine, la confusione, e che il relativismo simonideo può essere utile solo se sia inquadrato in un'ottica costruttiva che ne faccia il punto di partenza per lo sviluppo di una diversa concezione etico-politica, di un modello educativo fondato *ex novo* con il ripristino di ciò che era possibile salvare della arcaica tradizione aristocratica e l'aggiunta di nuove regole. Platone descrive il sistema educativo in modo sistematico nella *Repubblica*. Qui basta considerare che più di una volta il filosofo cita versi di Simonide come base per le proprie riflessioni, ammettendo esplicitamente l'importanza del pensiero del poeta, e più in generale, della poesia che può essere anche fonte di piacere non dannoso e risolversi in un divertimento dello spirito.<sup>16</sup> Con la felice elaborazione del *Protagora*, attraverso il dialogo serrato tra i vari personaggi, Platone riesce a riprodurre un tipico esempio di vivace dibattito culturale, come dovevano essercene in quell'epoca, riproponendo i versi di Simonide, assente, ma pur sempre presente, col fascino della sua poesia.

Il dialogo termina perciò con un'inversione delle posizioni ini-

<sup>15</sup> Cf. Omero, *Diegesis*, a c. di M. GIGANTE e F. BONINO, Napoli 1973, pp. 9-18.

<sup>16</sup> PLAT., *Leg.* 667d, 668b.

ziali: adesso è Protagora a non ritenere la virtù una scienza e a crederla insegnabile, mentre Socrate cerca di ricondurla al sapere e a porla come fondamento della παιδεία dell'uomo greco.

2. Cerchiamo di analizzare il carme di Simonide:<sup>17</sup>

- ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι  
 χαλεπὸν χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ  
 τετράγωνον ἄνευ ψόγου τετυγμένον·  
 [·  
 5 [·  
 [·  
 [·  
 [·  
 10 [·  
 οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον  
 νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰ-  
 ρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι.  
 θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ  
 15 ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,  
 ὃν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ·  
 πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,  
 κακὸς δ' εἰ κακῶς [·  
 [ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἀριστοὶ εἰσιν  
 20 [οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν.]  
 τοῖνεκεν οὐ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι  
 δυνατὸν διζήμενος κενεὰν ἐς ἄ-  
 πρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω,  
 πανάμωμον ἀνθρώπον, εὐρυεδέος ὅσοι  
 25 καρπὸν αἰνύμεθα χθονός·  
 ἐπὶ δ' ὑμῖν εὐρὼν ἀπαγγελέω.  
 πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω,  
 ἔκων ὅστις ἔρδῃ  
 μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκαι  
 30 δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.  
 [·  
 [·  
 [οὐκ εἰμὶ φιλόψυγος, ἐπεὶ ἔμοιγε ἐξαρχεῖ  
 ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾔῃ] μὴδ' ἄγαν ἀπάλαμνος εἰ-  
 35 δὼς γ' ὀνησίπολιν δίκαν,  
 ὑγιῆς ἀνὴρ· οὐ μιν ἐγὼ

<sup>17</sup> L'edizione seguita è del PAGE (fr. 542), con alcune varianti.

μωμήσομαι· τῶν γὰρ ἡλιθίων  
 ἀπείρων γενέθλα.  
 πάντα τοι καλά, τοῖσιν  
 40 τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.

«Veramente difficile essere un uomo valente, quadrato di mani, di piedi e di mente, fatto senza possibilità di biasimo<sup>18</sup>... né il detto di Pittaco considero<sup>19</sup> dal tono armonioso, anche se pronunciato da un uomo saggio: 'difficile — diceva — essere un uomo valente'.<sup>20</sup> Solo un dio può avere un tale privilegio,<sup>21</sup> ma non può non essere cattivo un uomo che sventura irrimediabile afferra;<sup>22</sup> in-

<sup>18</sup> Vv. 1-3: l'aggettivo ἀγαθός sta a significare coraggioso, valoroso sin da quando il coraggio fu attribuito ai nobili; con tale significato lo troviamo nei poemi omerici e in Erodoto (*Il.* I 131: μὴ δὴ οὕτως ἀγαθός περ ἑών, θεοεῖκελ' Ἀχιλλεύ; *XXI* 280: τῷ κ' ἀγαθός μὲν ἔπεφν' ἀγαθὸν δὲ κεν ἐξενάριξε; *Hdt.* V 10). Con accezione morale è presente per la prima volta in *Teognide* (438), compare poi nell'espressione καλὸς καὶ ἀγαθός in senso politico-aristocratico, anche se in origine denota semplicemente un perfetto gentiluomo (cf. *Hdt.* I 30; *Ar. Eq.* 185, 735; *ARIST.*, *Pol.* 1293 b 39); comincia a essere applicato a qualità e azioni in Platone (*Ap.* 21d). In Omero χαλεπός è riferito talvolta ai sentimenti per indicare qualcosa di doloroso, difficile da sopportare (*Od.* XXIII 250), così in Erodoto e nei tragici (*Hdt.* VI 40; *SOPH.*, *Tr.* 1273: χαλεπώτατα πράγματα; *EUR.*, *Hipp.* 768: χ. συμφορά). Indica qualcosa difficile da compiere in *Il.* XXI 482, *Od.* X 305 e in *Ar. Eq.* 516: χαλεπώτατον ἔργον πάντων. Il termine τετράγωνον suggerisce una nozione pitagorica, secondo la quale il quadrato è la figura perfetta, immagine della divinità. Aristotele nella *Rhetorica* (1411 b 27) accetta l'identificazione dell'uomo quadrato con l'uomo valente. Ψόγος non è attestato in Omero né prima di Simonide, compare in Senofane, in Pindaro (*N.* 7, 61) e nei tragici (*AESCHYL.*, *Ag.* 937: μὴ τὸν ἀνθρώπειον αἰδεσθῆς ψόγον; *SOPH.*, *Ant.* 759: ἐπὶ ψόγοισι δειννάσεις ἐμέ; *EUR. Ph.* 94). È usato anche nella commedia (*Ar. Th.* 146, 895) e nella prosa attica; particolarmente numerose le occorrenze in PLATONE, *Smp.* 182a, *Lg.* 825b, *R.* 403c.

<sup>19</sup> Νέμω = νομίζω, cf. *ESICHO* s.v. νέμω, *SOPH.*, *El.* 150: σὲ δ' ἐγωγε νέμω θεόν.

<sup>20</sup> V. 13: l'aggettivo ἐσθλός come sinonimo di ἀγαθός è attestato già in *Il.* XV 283, col significato di nobile in opposizione a κακός è presente in *Od.* XXII 415 e in *ALC.* 50 V., mentre con l'accezione di *buono* in senso morale si trova in *SOPH.*, *O.T.* 611, *El.* 24.

<sup>21</sup> V. 14: il termine γέρας indica i privilegi e gli onori che spettano ai re e ai nobili, cf. *Od.* VIII 150 e *Il.* XX 132, II 237, 240.

<sup>22</sup> V. 15 s.: l'aggettivo κακός, presente nell'*Il.* X 316 per indicare il brutto aspetto di Dolone o in *Il.* II 235 nella invettiva fatta da Tersite contro i capi Achei, con accezione morale si trova in *Od.* XI 384 in riferimento a Elena; il termine ἀμύχανος solitamente indica colui che è privo di risorse, ma qui sta a indicare qual-



fatti, ogni uomo è buono nella buona sorte, ma cattivo nella sventura.<sup>23</sup> Per la maggior parte i migliori sono quelli che gli dèi amano. Per tale motivo io mai getterò parte della mia vita in una vana speranza irrealizzabile, cercando ciò che non è possibile, un uomo esente da biasimo tra quanti ci nutriamo del frutto della terra dal vasto suolo,<sup>24</sup> ma se lo troverò ve lo annuncerò.<sup>25</sup> Io lodo e amo tutti,<sup>26</sup> chiunque non faccia intenzionalmente nulla di vergognoso;<sup>27</sup> contro la necessità neppure gli dèi combattono. Io non sono amante del biasimo, perciò mi basta<sup>28</sup> uno che non sia cattivo né troppo debole<sup>29</sup> e certamente conosca la giustizia utile alla città:<sup>30</sup>

cosa di irrimediabile, senza speranza come in *Il. VIII* 130, *HES., Th.* 589, *ARCH.*, 128 D.

<sup>23</sup> V. 16: il verbo πράσσω con l'avverbio εὖ indica una condizione prospera, felice e con tale significato si trova poi in Erodoto e nei tragici (*Hdt.* I 24, *SOPH., Ant.* 701, *AESCHYL., Pr.* 979).

<sup>24</sup> Vv. 21-25: ἀπραγτος è già presente in *Sim.* 520 P., πανάμωμος è un conio personale del poeta; qualcosa di simile si trova in *Il. XXIV* 255 πανάποτος, 540 πανάφριος; l'espressione εὐρυεδέος ... χθονός è di matrice omerica (cf. *Od.* III 453, *Il.* XVI 635).

<sup>25</sup> Ἐπειθ' ὅμιν è la lezione dei mss. BT, seguita da A. Croiset nella *Coll. des Univ. de France* e precedentemente dall'edizione lipsiense *Platonis opera cum scholiis a Rubinio*, tomus II, 1829, e in quella italiana di E. Ferrai, Padova 1891; ἐπὶ δ' ὅμιν è congettura del Bergk, mentre lo Schneidewin ha proposto ἐπὶ τ' ὅμιν e l'Adam ἐπὶ θ' ὅμιν, seguito dal Burnet nell'edizione oxoniense e dal Lamb in quella della Loeb. La lezione dei codici presuppone l'uso di ἐπειτα con valore avversativo, solitamente posposto al participio (cf. *SOPH., Ant.* 496, *Aj.* 761); le varianti con la preposizione ἐπὶ implicano la presenza della tmesi del verbo composto ἐφειρίσσω e dell'enclitica τε per indicare la consequenzialità dell'azione. Cf. *AESCHYL., Fr.* 6 Nauck: τί δῆτ' ἐπ' αὐτοῖς ὄνομα θῆσονται βροτοί;

<sup>26</sup> Ἐπαίνημι e φιλέω sono forme eoliche che, secondo alcuni studiosi, implicherebbero un'allusione al dialetto di Pittaco.

<sup>27</sup> L'aggettivo αἰσχρόν nei poemi omerici indica ciò che è causa di vergogna, disonore (cf. *Il.* III 38), con accezione morale si trova in Erodoto (III 155) e nei tragici (*AESCHYL., Th.* 685, *SOPH., El.* 621).

<sup>28</sup> Il verbo ἐξαρχέω col significato di essere soddisfatto è presente in *P. Ol.* 5, 24; con costruzione impersonale e dativo della persona, come in questo caso, si trova anche in Erodoto (VII 161) e Platone (*R.* 341e).

<sup>29</sup> L'aggettivo ἀπάλαμνος è attestato già in *Il.* V 597 e in Alceo Bergk.

<sup>30</sup> Il termine ὀνησπολις è un ἀπαξ λεγόμενον, restituito dalla correzione dell'Hermann della lez. ms. γε ὀνήσει πόλιν.

un uomo sano;<sup>31</sup> io non lo biasimerò;<sup>32</sup> infatti, infinita è la razza degli stolti.<sup>33</sup> Davvero bello tutto ciò cui non si mescola il turpe».

La contraddizione rilevata da Protagora nella parte iniziale del carme dà l'opportunità a Socrate di sviluppare il suo ragionamento come un gioco verbale basato su γένεσθαι reso dal filosofo col significato di «diventare» e ἔμμεναι con «essere». In realtà, come già mostrò il Wilamowitz,<sup>34</sup> i due verbi sono usati come sinonimi, così come ἀγαθός e ἐσθλός hanno lo stesso significato di «onesto». La prima questione affrontata dagli studiosi è stata di stabilire se le citazioni di Platone rispettassero l'ordine progressivo dei versi e se il testo citato rappresentasse l'intera ode. G. Heyne<sup>35</sup> nel 1764 ricompose il frammento in cinque strofe, mentre lo Schleiermacher<sup>36</sup> ammise un numero maggiore di parole nella ricostruzione del carme rispetto al testo platonico; l'Hermann divise i versi in una triade (strofa, antistrofa, epodo) e una seconda strofa. Il Boeckh<sup>37</sup> e lo Schneidewin<sup>38</sup> si occuparono della distribuzione dei versi e della metrica, accolta poi dal Bergk,<sup>39</sup> il quale riteneva non simonidee le espressioni ἔμοιγ' ἔξαρχεῖ e οὐ γὰρ ἐγὼ φιλόμωμος. Il Boeckh individuava dopo una strofa di due versi (vv. 1-3 fr. 542 P.) una lacuna di cinque versi (il Page ne conta sette) seguita da un'antistrofa di sette versi (vv. 11-20 fr. 542 P.) e da un epodo dello stesso numero di versi (vv. 33-40 fr. 542 P.);<sup>40</sup> infine poneva una seconda strofa, ancora di sette versi (vv. 21-30 fr. 542 P.). Lo Schneidewin poneva invece una strofa iniziale di sette versi (vv. 1 s. + 34-40 fr. 542 P.), una seconda e una terza strofa, senza antistrofa e epodo, di sette

<sup>31</sup> Cf. EUR., *Bacch.* 948: φρένες ὕμεις. Nei poemi omerici compare solo una volta in *Il.* VIII 524.

<sup>32</sup> La particella μὴν espunta dal Page è letta dallo Schleiermacher come pronome personale μιν = αὐτόν.

<sup>33</sup> Cf. P. *Pyth.* 3, 11: χάλος ... ἀλθιος.

<sup>34</sup> U. v. WILAMOWITZ MÖLLENDORFF, *Sappho und Simonides*, 1913, pp. 165 sg.

<sup>35</sup> *Heynii Opuscula* I, p. 160.

<sup>36</sup> *Platon's Werke* I 1, p. 414.

<sup>37</sup> *Pindari Opera*, vol. I, p. 337.

<sup>38</sup> *Simonidis Cei Carminum reliquiae*, ed. F.G. SCHNEIDEWIN, pp. 15 sg.

<sup>39</sup> *Poetae Lyrici Graeci, ed. altera*, Lipsiae 1853, pp. 868 sg.

<sup>40</sup> Il Page però non ritiene genuina l'espressione «οὐ γὰρ ἐγὼ φιλόμωμος» e la espunge.

versi ciascuna (vv. 11-20 e 21-30 fr. 542 P.). Il Blass riteneva che fossero rimasti solo i primi due versi della strofa iniziale e cinque della seconda, mentre erano complete la terza e la quarta. Il Wilamowitz inseriva una lacuna tra i vv. 15-20 per ottenere la responsione metrica, ma i versi successivi introducono delle affermazioni coerenti ineliminabili. I vv. 15-20, secondo il Gentili,<sup>41</sup> devono seguire l'antistrofa perché rappresentano il punto d'arrivo della nuova tesi posta nei vv. 9-14. Egli inoltre non accetta l'espunzione del Page perché ritiene che Platone non avrebbe scritto φιλόσοφος se non avesse letto nel testo di Simonide φιλόμωμος (v. 37) e πανάμωμον (v. 24). Il Page non ritiene genuino il v. 19 (a partire da ἐπὶ) e prima di μὴδ' ἄγαν (v. 14) scrive tra parentesi quadre l'espressione contenuta nei vv. 33 sg.

Gli studiosi hanno stranamente evitato la questione se i versi simonidei fossero dedicati a Scopas, se il tiranno ne fosse il committente o se più semplicemente egli avesse chiesto al poeta, presente alla sua corte, di recitare un carme già composto. Protagora comincia la sua citazione così: «λέγει γάρ που Σιμωνίδης πρὸς Σκόπαν τὸν Κρέοντος, ὅδν τοῦ Θετταλοῦ ὄτι».

L'uso della preposizione πρὸς indica il rivolgersi del poeta al tiranno<sup>42</sup> senza implicare necessariamente che questi sia nominato nel carme o che il componimento sia stato fatto in suo onore. Ciò rende vana qualsiasi ipotesi che tenti di spiegare la dinamica interna del carme con la presenza di una velata giustificazione dell'operato di Scopas e proponga la possibilità che<sup>43</sup> in un'altra parte del carme fosse contenuto l'elenco delle doti non molto alte del tiranno e il preambolo, fornito di una così profonda riflessione, servisse a giustificare tutto ciò.

Con i signori di Crannone Simonide ebbe rapporti non sempre sereni, come sembra testimoniare la tradizione secondo la quale,

<sup>41</sup> B. GENTILI, *Studi su Simonide II. Simonide e Platone*, «Maia», 16 (1964), pp. 278-306.

<sup>42</sup> Già nei poemi omerici ci sono esempi dell'uso della preposizione πρὸς con verbi che indicano il parlare, il dire qualcosa rivolgendosi a qualcuno (II. III 155: πρὸς ἄλλήλους ἔπεα πτερόεντ' ἀγόρευον; Od. XVII 584: πρὸς ξείνων φάσθαι ἔπος ἡδ' ἐπακούσαι). Cf. anche Hdt. I 8, 90; Ar. V. 335, Nu. 359.

<sup>43</sup> Cf. le edizioni del *Protagora* curate da L. Rossi (Palermo 1933), G. Calogero (Firenze 1937), G. Reale (Brescia 1969).

per un carme scritto per gli Scopadi, il poeta avrebbe ricevuto solo metà del compenso pattuito, a causa di una troppo lunga digressione sui Dioscuri. In séguito, le divinità avrebbero mostrato gratitudine al poeta salvandolo dal crollo del tetto della sala, dove stava banchettando insieme agli Scopadi e altri nobili.<sup>44</sup> Tale testimonianza pone in risalto da una parte il disagio che accompagnava spesso il rapporto poeta-committente, dall'altra l'importanza data alla figura di Simonide, che con l'uso di una delle componenti essenziali dell'arte poetica, la mnemotecnica, sarebbe stato l'artefice del riconoscimento dei corpi sfigurati dei banchettanti e li avrebbe restituiti alla onorevole sepoltura dei loro cari e, in pari tempo, al ricordo dei posteri con i suoi componimenti<sup>45</sup>. Scopas, per il quale, secondo la tradizione, Simonide scrisse epinici e threnoi,<sup>46</sup> poteva chiaramente scorgere nella lode dell'uomo capace di esercitare la giustizia utile alla città un elogio del proprio operato come tiranno e, nello stesso tempo, una giustificazione di eventuali azioni non troppo brillanti. Ma le altre fonti<sup>47</sup> che hanno tramandato qualche verso del carme non parlano affatto di un componimento encomiastico scritto da Simonide per Scopas e la semplice frase introduttiva pronunciata da Protagora non fornisce una prova certa che si trattasse di un encomio. Il sofista e Socrate inoltre si occupano di tutt'altro problema nella loro analisi e non aiutano a risolvere la questione.

3. Molti studiosi si sono misurati per la decifrazione del pensiero del poeta. L'Albini<sup>48</sup> ha messo in evidenza la bellezza della fisicità dell'immagine determinata dal termine *τετράγωνος*. «L'uomo sembra un oggetto lavorato da un artigiano, un senso molto terreno, poco aristocratico», mentre il Gentili ha inquadrato la riflessione simonidea nello sviluppo del pensiero greco tra VI e V sec. a.C., affermando che «questa visione dinamica dell'uomo rientra nell'ambito del grande tema dell'essere e divenire, della verità e

<sup>44</sup> Fr. 510 P.

<sup>45</sup> THEOCR., *Idyll.* XVI 34 ss.

<sup>46</sup> V. fr. 529 P.

<sup>47</sup> PL., *Leg.* VII 818 B; ARISTOT., *Eth. Nic.* I II 1100b; *Rhet.* III II 1411 b 26; POLYB. XXIX 26; DIOG. LAERT. I 76.

<sup>48</sup> U. ALBINI, *Divagazioni su Simonide*, «PdP», XXXIV (1979), pp. 81-93.

dell'opinione che investì la cultura arcaica da Simonide a Parmenide». <sup>49</sup> Il Giuliano <sup>50</sup> ha analizzato l'esegesi platonica del carme simonideo, ponendo in rilievo che il confronto instaurato dal filosofo tra il suo metodo analitico, rappresentato da Socrate, e quello dei Sofisti, implica necessariamente un superamento del superficiale approccio ai testi, operato da Protagora, con la proposta di un nuovo metodo ermeneutico che pone in primo piano la ricerca della *διάνοια* dell'autore. Lo studioso inoltre analizza la fortuna critica di tale metodo interpretativo, la cui importanza è riconosciuta anche da Isocrate e Aristotele.

La più recente rilettura del carme è stata fatta dal Most <sup>51</sup> che sposta l'attenzione dal significato dei due verbi presenti nei versi iniziali e nel detto di Pittaco, riportato da Simonide, sull'aggettivo *χαλῆρός* che compare in entrambe le proposizioni <sup>52</sup> e ritiene che esso nel primo caso significhi «impossibile», reso esplicito dagli *ἀδύνατα* che seguono (quadrato di piedi, di mani e di mente ...), mentre nel secondo caso vorrebbe dire «difficile da compiersi, ma non impossibile da attuarsi». Secondo Simonide, non sarebbe sbagliato affermare «Difficile divenire veramente buono», mentre dire «Difficile essere nobile» sarebbe errato. Il Most rigetta la tesi tradizionale per la quale Simonide avrebbe inteso criticare la morale arcaica aristocratica, che valutava la posizione sociale di un uomo in base al potere, al successo nell'azione, e dimostrare che tutto ciò dipendeva invece soltanto dalla sorte, introducendo una sua morale alternativa. Secondo lo studioso, il contesto nel quale il carme è citato, cioè il dialogo platonico, ha influenzato l'interpretazione in direzione di una lettura a carattere morale, mentre i termini *ἀγαθός* (vv. 1, 17), *ἐσθλός* (v. 13), *κακός* (vv. 15, 18, 34), possono semplicemente indicare «colui che può essere lodato» e «colui che può essere biasimato». La presenza del termine *ψόγος* (v. 2), di *πα-*

<sup>49</sup> B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1984, cap. V, pp. 83-99.

<sup>50</sup> F.M. GIULIANO, art. cit.

<sup>51</sup> G.W. MOST, *L'ode di Simonide a Scopas nei suoi contesti*, *Poesia Greca*, a c. di G. ARRIGHETTI («Ricerche di filologia classica», IV), Pisa 1995 = *Simonides Ode to Scopas in contexts*, in I.J.F. DE JONG - J.P. SULLIVAN, *Modern Critical Theory and Classical Literature* («Mnemosyne Suppl.», 130), Leiden 1994, pp. 127-32.

<sup>52</sup> Un'ipotesi simile era già stata prospettata da G. Calogero.

νάμωμος, dei verbi ἐπαίνημι e μωμήσομαι (v. 37), tutti indicanti l'attività del lodare e del biasimare,<sup>55</sup> attesterebbe che il carme simonideo era un componimento sulla lode e sul biasimo, come indicava già Socrate, scritto dal poeta per elogiare il committente Scopas, un tiranno le cui azioni potevano essere alquanto discutibili. Simonide non proporrebbe una nuova morale quanto piuttosto un'apologia della tirannide, composta con tono forzatamente ambiguo per non suscitare lo scontento dell'uditorio panellenico, al quale si rivolgeva.

La dinamica entro la quale si svolge la composizione dell'encomio<sup>56</sup> è volta a proprio vantaggio da Simonide che amplia il concetto espresso dalle parole di Pittaco con un'immagine tipica dell'epica e lega l'aggettivo ἀγαθός, mediante i versi omerici,<sup>57</sup> al piano pratico della quotidianità per spiegare al suo uditorio cosa si debba intendere quando si parla di un uomo valente.<sup>58</sup> La presenza del poeta, resa manifesta dal pronome personale μοι, lascia intendere agli ascoltatori che Simonide si accinge a esporre la propria tesi argomentativa con concise espressioni che rendano il ragionamento ancor più serrato. Simonide vuole criticare la non corretta formulazione del detto,<sup>57</sup> come indica l'avverbio ἐμμελῶς<sup>58</sup> che implica la non armoniosità di tono delle parole del saggio e intende affermare che «difficile essere buono» è una proposizione inesatta perché se il verbo «essere» sta a indicare la permanenza di uno stato, di una condizione, essa non può appartenere alla sfera umana, dove tutto ha breve durata e i continui mutamenti di sorte

<sup>55</sup> Cf. J. SVENBRO, *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund 1976, trad. it., Torino 1984.

<sup>56</sup> Dagli Alessandrini tale frammento è stato classificato come scolio, ma noi oggi sappiamo che essi sotto tale termine ponevano gli encomi.

<sup>57</sup> Il. XV 642: παντοίας ἀρετὰς ἡμὲν πόδας ἦδ' ἐμὰ μάχεσθαι, / καὶ νόον ... ἐπέτυκτο; cf. P. *Pyth.* 10, 23: χερσὶν ἢ ποδῶν ἀρετὰν κρατήσας.

<sup>58</sup> Simonide già in un altro suo componimento (fr. 581 P.) si era posto in netta contrapposizione col sapiente Cleobulo di Lindo.

<sup>57</sup> Secondo la tradizione, Pittaco informato del mutamento di Periandro da legislatore in tiranno di Corinto, avrebbe affermato «χαλεπὰ τὰ καλὰ» come è riportato da Zenobio (VI 38) e da uno scolio al *Cratilo* platonico (384a). Il saggio avrebbe poi deposto il potere, temendo un suo eventuale mutamento in tale direzione.

<sup>58</sup> PLATONE, *Protagora*, a c. di G. CALOGERO, Firenze 1958.

obbligano l'individuo a mutare anche il proprio comportamento, le idee, gli stati d'animo. In questo carme non c'è spazio per l'idea dell'eroe omerico alla ricerca del proprio κλέος che dà l'immortalità né del singolo individuo che può avvicinarsi al dio nell'attimo della gloria atletica, privilegio di pochi. Lo stesso concetto di tempo impedisce una tale impostazione di pensiero, solo alla divinità spetta il dono della gloria eterna. Per tale motivo, Simonide opera un ridimensionamento nella sfera dell'umano della valenza degli aggettivi ἐσθλός e ἀγαθός, contrapponendo a essi le contingenze del caso, che spingono un uomo ad agire in un determinato modo o in un altro, e la possibilità di cercare di operare secondo un criterio di giustizia, consacrato all'interno della πόλις; non la gloria del combattimento né la vittoria coronata negli agoni, ma ciò che è utile per la città<sup>59</sup> è la mèta che il poeta pone alla base dell'agire umano.

Non dobbiamo dimenticare che Simonide quale poeta lirico rappresentava con i suoi componimenti i valori della tradizione e, al tempo stesso, i cambiamenti che cominciavano a delinearsi all'orizzonte di un mondo in declino e al sorgere di una nuova classe mercantile e «borghese». Per tale motivo in questi versi, in particolare, il poeta segue e esprime con le sue parole un modo di pensare tipico dell'uomo greco di fine VI inizio V secolo: ogni gesto, ogni azione umana è inserita nell'ambito della volontà divina e quest'ultima nella più ampia sfera del destino, dell'ἀνάγκη che muove ogni cosa. Perciò essere uomo valente significa soprattutto osservare con pudore le leggi divine e non entrare in conflitto col dio.

Il problema della responsabilità dell'uomo rispetto alle proprie azioni era posto in risalto già nell'*Iliade*,<sup>60</sup> quando Priamo si rifiuta di colpevolizzare Elena per la guerra in atto e ritiene che si stia compiendo la volontà degli dèi e nell'*Odissea*,<sup>61</sup> dove Zeus amaramente affermava che gli uomini accusano gli dèi delle colpe commesse da loro. Tale affermazione per la prima volta nella storia del-

<sup>59</sup> Cf. SOPH., OT, II stasimo v. 879 dove il coro parla della gara utile alla città, ossia dell'impegno che tutti devono intraprendere per essere utili alla πόλις. Sofocle adopera l'espressione τὸ καλῶς ὅς ἔχον / πόλει πάλαισμα μήποτε λῦσαι θεὸν αἰτοῦμαι. Cf. M. GIGANTE, *Lettura dell'Edipo Re*, «SCO», XXXVII (1982), pp. 61-97.

<sup>60</sup> Il. III 164.

<sup>61</sup> Od. I 32 sgg.

l'Occidente pone in risalto il concetto di libero arbitrio.<sup>62</sup> In séguito, con Eschilo comincia a delinearsi un'idea più complessa del divino e del rapporto dell'uomo con gli dèi. Le punizioni del dio non avvengono per capriccio, ma sono dettate da un procedimento di colpa/pena che di generazione in generazione trova il suo compimento solo dopo molte espiazioni.

I versi simonidei rispecchiano la morale arcaica perché in essi non è prospettata alcuna possibilità di azione da parte dell'uomo al di fuori della volontà divina. Il rapporto col dio non è ancora sentito come problematico e l'accettazione del destino è dolorosa, ma inevitabile. Seguendo tale concezione, Simonide compone il proprio carme con grande sicurezza e con la consapevolezza del proprio ruolo di poeta di «professione» rivolge il proprio pensiero al pubblico, vero destinatario dei versi, istaurando una sorta di rapporto dialettico a distanza con Pittaco, la cui figura appartiene alla collettività, che considera le sue sentenze patrimonio di tutti. Il poeta così facendo ricerca per sé una maggiore fama, come nota Socrate,<sup>63</sup> perché in questa contesa verbale sa di avere la meglio con la sua idea umanistica e laica dell'uomo che si opponeva con successo a quella aristocratico-agonale del perfetto ἀγαθός e, in pari tempo, getta consapevolmente un *trait d'union* tra quest'ultima e la nuova società che si andava formando. Egli, mediante la sua arte esperta e la profonda conoscenza dei sentimenti umani, riuscì a comporre, a pagamento, carmi la cui bellezza lasciava dimenticare coloro per i quali erano scritti, e offriva la possibilità al pubblico, come a noi moderni, di cogliere il valore universale dei suoi messaggi.

<sup>62</sup> Vedi G. PASQUALI, *La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima*, in *Pagine meno stradaganti*, Firenze 1936, pp. 75 sg.; C. DEL GRANDE, *La Grecia antichissima, i moniti e i concetti etici*, «Convivium», XXII (1954); *Hybris*, Napoli 1947.

<sup>63</sup> 343c.





GIANLUCA D'AGOSTINO

SUL RAPPORTO TRA L'UMANESIMO E LA MUSICA  
PROPOSTE E ANNOTAZIONI

Tra i non molti titoli disponibili sulle relazioni tra la musica e l'Umanesimo, un posto di preminenza (non solo cronologica) spetta all'articolo di P.O. Kristeller, *Music and Learning in the Early Italian Renaissance*.<sup>1</sup> Vi si trova, dapprima, una rassegna dei principali centri di didattica musicale nel Quattrocento italiano, didattica che, piuttosto che afferire alle Università, sembra essere stata coltivata soprattutto presso le cattedrali e le corti. Alla successiva domanda di quale possa essere stata l'influenza sulla musica delle due principali correnti di pensiero del tempo, Umanesimo e Platonismo, l'autore risponde illustrando casi sintomatici delle rispettive tipologie. Nella prima egli include Vittorino da Feltre e i riflessi del suo insegnamento sui trattatisti musicali, da Johannes Gallicus de Namur (per il quale si veda più avanti) a Franchino Gaffurio, accomunati (in realtà molto generalmente) dall'asserzione secondo la quale la musica doveva tornare alle sue più antiche e degne origini, *in primis*, cioè, a Boezio.<sup>2</sup>

Il maggiore esempio della seconda tipologia è, nella considerazione di Kristeller, quello di Marsilio Ficino, il grande propugnatore della cosmologia neoplatonica a Firenze. Il filosofo, autore di un *De Rationibus Musicae*, del 1484, e di una digressione musicale nel *Compendium in Timaeum*, godette anche di una notevole fama come musicista, e precisamente come suonatore di lira. È anzi possibile, in questo senso, che attorno a Ficino si coagulasse quel gusto per il canto accompagnato con la lira da braccio che sappiamo es-

<sup>1</sup> In *Id.*, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1956, pp. 451-70. Un esempio della bibliografia filologico-letteraria sull'Umanesimo è il saggio *Il Quattrocento* di G. CATTIN, in *Letteratura Italiana*, dir. da A. ASOR ROSA, vol. VI. *Teatro, musica, tradizione dei classici*, Torino 1986, pp. 265-318.

<sup>2</sup> In realtà Gaffurio mostrò un interesse 'umanistico' per la trattatistica antica soltanto nei suoi ultimi anni, come è documentato da una copia di sua mano di alcuni trattati antichi conservata nel ms. London, British Library, *Harl.* 3306.

sere stato molto in voga presso l'«Accademia fiorentina» (ma anche in altri contesti, come quello della corte di Mattia Corvino in Ungheria),<sup>3</sup> e che trovava la sua giustificazione estetica nell'imitazione del modello classico (omerico).

D'altra parte, sebbene Ficino non fosse a digiuno di teoria musicale, mai è dato di trovare, nelle sue opere, citazioni di autori recenti di musica, ed è pertanto immaginabile un suo completo rigetto della coeva polifonia (atteggiamento che invece non appartenne, per esempio, a Lorenzo de' Medici).

In vero una così netta contrapposizione tra Umanesimo e Platonismo è probabilmente inadatta a spiegare una realtà molto più sfaccettata e complessa, con esempi in cui i due atteggiamenti poterono convivere o alternarsi. Ci sono semmai segnali di polemiche, anche interne ai trattatisti musicali, tra posizioni neoplatoniche e posizioni neo-aristoteliche (la cosiddetta 'musica delle sfere', così caratteristica delle prime, è ad esempio completamente rifiutata da chi, come il teorico Johannes Tinctoris, volle rifarsi all'insegnamento di Aristotele e dei suoi commentatori). E ancora, il rigetto totale della musica polifonica non potrà essere preso come cifra caratteristica di un generico 'credo umanistico', se soltanto ci rivolgiamo ancora ai maggiori trattatisti musicali del secolo, Tinctoris e Gaffurio: costoro, mentre erano pienamente implicati nella messa a punto delle regole del mensuralismo o delle proporzioni, non disdegnavano di offrire, nei prologhi o negli epiloghi delle loro opere, citazioni da autori latini o affermazioni di ostentato disprezzo verso forme di cultura non classica.

Comunque sia, la lezione di Kristeller sembra aver influenzato molto coloro che successivamente si sono occupati del medesimo argomento: penso a studiosi che hanno approfondito il caso particolare di Ficino,<sup>4</sup> o ad altri che pur utilmente hanno tentato di fornire una visione il più larga possibile di scritti umanistici sulla musica, cercando di evidenziarne il comune denominatore nel «reite-

<sup>3</sup> Cf. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze 1902.

<sup>4</sup> D.P. WALKER, *Ficino's Spiritus and Music*, «A. musicologiques», 1 (1953), pp. 131-50.

rato richiamo ai valori morali» e «alla musica degli antichi», in polemica più o meno esplicita con quella moderna.<sup>5</sup>

Se poi ci volgiamo al versante musicologico degli studi — cui forse l'intero discorso compete maggiormente — non è difficile registrare ancora gli effetti di questa prima impostazione. Li si possono trovare, ad esempio, nel monumentale volume di C.V. Palisca, *Humanism in Italian Renaissance Musical Thought* (New Haven and London 1985), che fin dal titolo risente dell'articolo citato all'inizio e che è imperniato (per quanto attiene alla sua parte più originale) su di una dettagliata disamina del fiorire degli studi sulla trattatistica musicale classica nel Quattro-Cinquecento, assunta come parametro principale del pensiero umanistico. Il presupposto di partenza è infatti che, in parallelo con quanto accadde nelle altre arti, anche in musica si assistette ad un «revival of antiquity» tipicamente italiano, e che in questa operazione furono coinvolti anche molti trattatisti impegnati, o nel rifiuto integrale del polifonismo franco-borgognone, o in una purificazione dai vari 'barbarismi' che si trovavano nella musica allora circolante.<sup>6</sup>

Una influenza ancora maggiore su questo tema è stata esercitata, però, da un magistrale articolo di N. Pirrotta, *Musica e orientamenti culturali nell'Italia del Quattrocento*.<sup>7</sup> L'affermazione iniziale («i risultati complessivamente negativi ... di una ricerca di informazioni musicali in testi umanistici») non dà ragione di

<sup>5</sup> C. VECCE, *Gli umanisti e la musica. Un'antologia di testi umanistici sulla musica*, Milano 1985. I testi ivi esaminati sono di: C. Salutati, P. Paolo Vergerio, Maffeo Vegio da Lodi, G. Gherardi da Prato, E. Silvio Piccolomini, Vittorino da Feltre, A. Traversari, L. Battista Alberti, F. Filelfo, M. Ficino, M. Palmieri, Giorgio Anselmi da Parma, Giovanni da Namur, F. Negro Pescennio da Venezia, F. Gaffurio, Giorgio Valla, Antonio de Ferrariis il Galateo, Belisario Acquaviva.

<sup>6</sup> È un fatto, però, che la maggior parte dei trattati di contrappunto noti è italiana più che franco-borgognona; gli autori citati da Palisca al proposito sono: Antonius da Leno, Prosdocimo de' Beldemandi, Ugolino da Orvieto, Johannes (Legrense) Gallicus de Namur, Johannes Hothby, Jo. Tinctoris, Guilelmus Monachus, Florentinus Faxolis; e, dopo la invenzione della stampa: Bartolomé Ramos de Pareja, Franchino Gaffurio e altri ancora.

<sup>7</sup> Pubblicato in una versione inglese nel «J. American Musicol. Society», 19 (1966), pp. 127-61, e in italiano, da ultimo, in Id., *Musica tra Medioevo e Rinascimento*, Torino 1984, pp. 213-49.

un'ampia ricognizione, al termine della quale lo studioso sente di poter dire che (pp. 224-25).

L'atteggiamento più consueto di un umanista (...) non pare a me essere stato quello di diffidenza o di disprezzo verso gli aspetti più tecnici della musica, ma semplicemente quello di ignoranza per mancanza di un contatto diretto. La sua esperienza musicale è soprattutto empirica, concentrata sugli aspetti più immediati di quell'arte, sul cantare a solo, su musiche di danza, su fanfare ...

Un'intima connessione legherebbe, secondo lo studioso, questo atteggiamento intellettuale a tutta una parte del repertorio musicale quattrocentesco di cui non ci è giunta documentazione scritta, ma che da fonti indirette presumiamo essere realmente esistita, e per la quale Pirrotta ha coniato la definizione — divenuta poi di uso comune presso molti musicologi — di «tradizione non scritta della musica». In particolare, il canto all'improvviso, monofonico o accompagnato da strumento, ne sarebbe un esempio, e particolarmente caro — per i motivi su accennati: richiami mitologici, ecc. — alla sensibilità umanistica.

Si vede bene quanto questa affermazione sia più moderata e forse realistica<sup>8</sup> rispetto a quella (di un Palisca, ad esempio) secondo cui la forte resistenza o addirittura il rifiuto della polifonia rappresenterebbero una posizione topica degli umanisti rispetto alla musica. Noi stessi abbiamo anticipato delle prime obiezioni generali (altre ne muoveremo più avanti) e si può dire, inoltre, che tra i musicologi più aggiornati prevale oggi un'opinione contraria.

Su posizioni pressoché opposte a quelle di Palisca si attesta, ad esempio, R. Strohm (*The Rise of European Music: 1380-1500*, Cambridge 1993), il quale nega che dalle testimonianze a noi note (ad esempio, dalle descrizioni di eventi musicali, sulle quali si veda più avanti) si possa ricavare la conclusione che tra umanesimo italiano e polifonia nordica si instaurò un incolmabile e generalizzato 'gap'. Quello che per Pirrotta è «un residuo delle reticenze che gli uma-

<sup>8</sup> Un'ulteriore attenuazione di questa posizione ed altri ragguagli sull'argomento si possono trovare in un altro importante contributo dello studioso siciliano: *Musica e Umanesimo*, «Lettere italiane», (1985), pp. 453-70; da ultimo in *Id. Poesia e musica e altri saggi*, Firenze 1994, pp. 89-106.

nisti provavano verso la polifonia» sarebbe invece, secondo Strohm, la conseguenza naturale del «desiderio di esprimere tutto in un latino ciceroniano»: donde la «terminologia curiosamente distorta» adottata per descrivere «un oggetto (...) inesprimibile con il linguaggio dell'antichità».

Solidale con Strohm è anche Margaret Bent, in un suo saggio illustrativo dei cenacoli umanistico-musicali gravitanti intorno ai cardinali Pietro Marcello di Padova e Pietro Emiliani di Vicenza, nelle prime decadi del Quattrocento.<sup>9</sup>

Un altro contributo molto rilevante, per la rassegna di testimonianze di poesia improvvisata latina a nord (Ferrara), come al centro (Firenze), come al sud (Napoli) della Penisola, è quello di Franco Alberto Gallo.<sup>10</sup> In questo lavoro vengono (forse di proposito) evitate conclusioni e sintesi di quanto si è presentato. Eppure, vi emergono spunti del tutto eterogenei rispetto alla *communis opinio* su Umanesimo e musica. Peraltro, nella ricca messe di documenti ivi prodotti, presentati come esempi di marca prettamente umanistica, non stonerebbe l'inserimento di qualche altra testimonianza ispirata al medesimo gusto: penso agli epigrammi composti in morte dell'organista fiorentino Antonio Squarcialupi (dal Bellincioni al Ficino, dal Poliziano a Bartolomeo Scala, da Michele Marullo a Naldo Naldi, a Lippo Brandolini, ecc.) e trascritti al principio del celebre codice musicale omonimo;<sup>11</sup> od anche, nella medesima falsariga, ai versi in volgare in lode di un ignoto «citarista», di seguito pubblicati in quanto da me ritenuti inediti (dal cod. *Magl.* XXI. 155, databile tra gli anni 1450-80, di area fiorentina; c. 225):

<sup>9</sup> M. BENT, *Humanists and Music, Music and Humanities*, in *Tendenze e metodi nella ricerca musicologica*. Atti del Convegno internazionale (Latina 27-29 Settembre 1990), a c. di R. POZZI, Firenze 1995, pp. 29-38.

<sup>10</sup> F.A. GALLO, *Orpheus christianus*, in *Id. Musica nel castello*, Bologna 1992, pp. 95-152.

<sup>11</sup> Il codice noto, appunto, come 'Squarcialupi' (Laurenziana, *Mediceo-Palatinus* 87). Gli epigrammi furono forse trascritti dal nipote di Antonio, Raffaele di Bonamici, che inviò il codice in dono a Giuliano de' Medici. Sono stati più volte pubblicati (fin già dal Bandini, nel suo vetusto catalogo dei manoscritti della Biblioteca Medicea-Laurenziana, vol. III, pp. 248-60). Un tardo apografo che pure li contiene è il codice cl. VII. 641 della Bibl. Nazionale Centrale di Firenze. Una fonte antica è invece il *Vat. lat.* 7192, c. 91.

O ceterista ch'ài la lira in collo / fermati un po' ch'al tuo suon mi ri-  
creo. / Tuo dolce melodia darebbe il crollo / all'orar d'anfione e 'l suon d'or-  
feo; / e'sse sonassi a paragone d'appollo / quel sare' rozzo e'ttu del cielo Id-  
deo. / Qui è per onorarti e aggrandirti / le...(?) muse e gl'iddei a udirti / i' mi  
son fermo e, pensando a udirti, / i' mi ricordo di tutti pianeti; / e sono in  
mezzo di lauri e mirti, / nel monte di parnaso e'ttra gli abeti, / e'pparmi udir  
cantar tutti gli spirti / del cielo e'l muover tutti e suoi pianeti / pel suono e'l  
canto con tuo dolce lira: / la fama tua infino al ciel ti tira.

Entro quindi nel merito del mio discorso. Non mi pare si possa dire, intanto, che gli umanisti fossero esclusivamente sensibili a quelle forme di canto improvvisato di versi latini, nelle cui descrizioni potevano sfoggiare le predilette comparazioni col canto del mondo classico, o le affermazioni sul carattere morale e sulla valenza terapeutica della musica. Un diverso grado di consapevolezza della realtà musicale coeva, sia riguardo alla polifonia su testi in volgare che a forme diverse di improvvisazione, è ad esempio ravvisabile in alcune descrizioni di eventi sonori.

— Nelle «*Laudes Petri boni cythariste*» dal canto VIII del poema *De gestis invictissimi ac illustrissimi Francisci Sfortiae ducis Mediolani* (comunemente detto *Sforziade*) di Antonio Cornazano o Cornazzano (ms. Paris, Bibliothèque Nationale, *nouv. acq. fr.* 1472, cc. 106v-107v), databile attorno al 1456,<sup>12</sup> vien detto che il celebre improvvisatore

... Cantava in cetra ad ordinata frotta / l'amor d'alcun moderni che  
s'appretia: / come el Signor d'Arimini hebbe Ysotta / ... entrava in canto  
/ come el re d'Aragona hebbe Lucretia ...

Secondo Pirrotta, il termine «frotta» starebbe ad indicare uno di quei metri narrativi, come il capitolo ternario o quaternario, o persino l'ottava, che tanto caratterizzarono la produzione lirica ita-

<sup>12</sup> Cito dalla trascrizione di N. PIRROTTA, *Musica e orientamenti*, cit., pp. 231-33. Cornazano — poeta petrarchista e scrittore versatile, autore anche di un *Libro de l'arte del danzare* dedicato a Ippolita Sforza nel 1455 — finge l'esecuzione essersi svolta nel 1441, data del matrimonio di Francesco Sforza, ma i suoi dati biografici, nonché gli accenni, nel poema, agli amori di Sigismondo Malatesta, signore di Rimini, con Isotta degli Atti, e a quelli di Alfonso d'Aragona con Lucrezia d'Alagno, non ammettono questa data. Un altro poema, la *Sforziade*, fu composto da Cristoforo Landino nel 1485, per Ludovico il Moro.

liana quattrocentesca, e che Pietrobono avrebbe intonato accompagnandosi con uno strumento.<sup>13</sup>

— Nel *Libellum de laudibus musicae et Petriboni ferrariensis ad summam maiestatem regis Ferdinandi* di Aurelio «Lippo» Brandolini (ms. Lucca, Biblioteca Capitolare, 525, cc. 175v-184), ritroviamo

<sup>13</sup> Concordo con l'illustre studioso sul significato tecnico assunto da questo termine; ma sono incerto quanto all'interpretazione fornita, di cui non trovo conferma né nella trattatistica metrica antica (*Summa* di Antonio Da Tempo, 1332 ca., *Tractato* di Gidino da Sommacampagna, 1350 ca., *Compendio* di Francesco Bartola, 1440 ca.), né nella letteratura poetica a me nota. Tra Trecento e fine Quattrocento, il termine designa componimenti prevalentemente a-metrici basati su sequenze di versi rimati (per fare un esempio: «Frottola d'amore fatta per messer Battista degli Alberti»: *venite in danza o gente amorosa*, nel cod. Laurenziano *Plut.* 90 inf. 35<sup>1</sup>, c. 110); alternativa terminologica per frottola in questo senso è «misticcio», come si legge in testa a svariate frottole anonime nel cod. Laurenziano *Conv. Soppr.* 122; i trattatisti antichi ne parlano anche come di «motto confetto» (per quanto questi ultimi sembrano essere basati su strutture strofiche più regolari, sul tipo del serventese caudato), ma ad esso sono accostabili anche altri generi, come l'antico «mottetto» e la musicale «caccia» (più tardi, nel Quattrocento, il napoletano «gliuommero», che ha però la prerogativa della rimalmezzo). Per tutto questo cf. almeno lo studio di P. ORVIETO, *Forme metriche della poesia del non-senso*, «Metrica», 1 (1978), pp. 203-24. È meno indagato, invece, il fatto che il termine frottola sembra subire uno slittamento semantico verso la fine del Quattrocento, in area padano-veneta, andando a qualificare poesie strofiche di versi sette-ottonari con *refrain* di tipo ballatistico. In questa altra accezione, la frottola viene detta anche «barzelletta» (frottola-barzelletta), ma in qualche modo le due dovevano essere distinguibili (ad esempio, il ms. Mantova, Bibl. Comunale, A.I.4, dei primi del 1500, riporta i suoi componimenti divisi per metro: «soneti», «stramoti», canzonette, «frotule», «barzelete»: ma non mi pare che ci siano grandi differenze nell'assetto formale degli ultimi due generi). Questo slittamento non fu assoluto, peraltro (ad esempio, nel cod. Bologna, Bibl. Univ., 52.II.1, dei primi del Cinquecento, si legge «frottole composte per Cesare Nappi 1494 a una festa ...», e si tratta di frottole intese nella vecchia accezione). Inoltre, nel tardo Quattrocento-inizio Cinquecento «frottola» andrà anche a contrassegnare un repertorio misto, strettamente legato alla esecuzione musicale (è l'accezione in cui l'intende lo stampatore di musica Ottaviano Petrucci da Fossombrone): da ciò procede l'odierna definizione, coniata dai musicologi, di «età della frottola». Riflessi di tutto ciò sono, in definitiva, le oscillazioni nelle qualifiche di «frottola» rilasciate dai copisti in testa alle poesie da essi trascritte: ad es., come «Frotola d'amore» è rubricato il capitolo quaternario *Venite pulzelette e belle donne*, nel cod. *Marucelliano* C. 155, dei primi del Quattrocento; una ballata musicata da Niccolò del Proposto da Perugia, *Non più dirò: omai così farò*, in un codice letterario (*Parmense* 1081 della Palatina di Parma), è rubricata come «frottola», e in un altro (*Laurenziano* XL.43) come «madriale», ecc.



lodi al Pietrobono;<sup>14</sup> ma nella descrizione del repertorio musicale eseguito dal celebre improvvisatore nel suo concerto napoletano del '73, spiccano accenni a

Quaecumque a Musis dilecta Britannia cantat, / et quae non Musis  
Gallia grata minus, / quaeque gemit latis supplex Hispania terris, / quae-  
que gravis concinit Italia ...

i quali non potranno che riferirsi ai generi di polifonia profana in varie lingue praticati in tante corti nella seconda metà del secolo.<sup>15</sup>

— Un precedente in tal senso, è negli estratti da un *Dialogus in domestico et familiari quorundam amicorum symposio Venetis habito* di Giannozzo Manetti (ms. della Laurenziana, Plut. XC sup. 29), databile al 1448:<sup>16</sup> tra gli svariati accenni musicali nella descrizione del banchetto, è interessante la registrazione di «gallicas cantilenas et melodias», di «venetis insuper cantiunculis et symphoniis», e infine della *performance* di un «juvenis quidam nomen Cosmas, in Sicilia diutius commoratus», il quale «nonnullas symphonias et cantilenas modulari et cantare cepit».<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Pubblicato già da T. DE MARINIS *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, vol. I, Milano 1952, pp. 75-77, e nuovamente, con commento, da F.A. GALLO, *Orpheus christianus*, cit., specialmente pp. 143-52. Come accennato, l'ultimo studio è una ricca panoramica sul canto accompagnato nelle corti e nelle università durante il Quattrocento, con particolare riferimento a Pietrobono e al Brandolini, ma con importanti precisazioni sulle origini di questa tradizione, individuate nel recupero del dettato dell'VIII libro della *Politica* di Aristotele (opportunamente combinato con citazioni omeriche divenute topiche), filtrato nelle opere di Pier Paolo Vergerio a Padova, e poi nel magistero di Guarino Veronese a Ferrara.

<sup>15</sup> È certo, d'altronde, che Pietrobono praticasse anche un tipo di polifonia, dacché è documentato che egli «elaborava al *cantus* i motivi che il suo accompagnatore esponeva al *tenor*» (F.A. GALLO, *op. cit.*, p. 124), e che qualche volta si accompagnava anche a più cantori.

<sup>16</sup> La prima segnalazione è del Della Torre (*op. cit.*, pp. 282-83), ma seguiamo qui la più recente edizione di N. PIRROTTA, *Musica polifonica per un testo attribuito a Federico II*, in *Id.*, *Musica tra Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 142-53. Un altro resoconto musicale del Manetti, relativo alla consacrazione di Santa Maria del Fiore in Firenze, celebrante Eugenio IV, è pubblicato da Pirrotta, *Musica e umanesimo*, cit., p. 468.

<sup>17</sup> Non è forse un caso che in un codice della Vaticana, l'*Urb. lat.* 643, vergato tra il 1461 ed il 1464 tra Mantova e le Marche, si trovi una poesia in lingua

— Nel capitolo «De Musica» dal libro II dei *De cardinalatu libri tres* di Paolo Cortese (Castel Cartesiano 1510), è invece presentata non la descrizione di un preciso evento, ma uno spaccato della civiltà musicale del tempo dell'autore, tradotto in un linguaggio umanistico che pure non ci nega riferimenti tecnici e concreti (cito sempre dall'edizione con commento di Pirrotta, *Musica tra Medioevo*, cit., pp. 234-49), come quelli ai «modi delle cantilene»:

... At vero carminorum modi hi numerari solent, qui maxime octastichorum, aut trinariorum ratione constant: quod quidem genus primus apud nostros Franciscus Petrarcha instituisse dicitur, qui edita carmina caneret ad lembum: nuper autem Seraphinus princeps eius generis renovandi fuit (...). Itaque ex eo tanta imitantium auleorum multitudo manavit, ut quicquid in hoc genere Italia tota cani videatur, ex eius appareat carminorum et modorum praescriptione natum ...

Si tratta, dunque, di un altro riferimento ai metri abitualmente messi in musica verso la fine del Quattrocento, strambotti («octastici») e terzine («ternari»). L'autore fa risalire la tradizione del canto sul liuto alla mitica matrice di Petrarca (in altro contesto, precedentemente, aveva accennato ai versi virgiliani cantati dal poeta Cariteo alla corte di Ferrante d'Aragona); ma è significativo quanto aggiunge subito dopo circa il rinnovarsi del genere, di cui fu artefice, ormai verso la fine del secolo, Serafino Aquilano (il quale si formò alla corte di Napoli, e non a caso proprio dalla corte aragonese si diramò, negli ultimi decenni del secolo, una folta tradizione di polifonia su testi in volgare, in forma di strambotto o sui metri ritornellati come la barzelletta).<sup>18</sup>

Oltre a queste testimonianze, ci sono dispacci, epistole e varia corrispondenza del tempo che sono pieni di allusioni ai generi del repertorio musicale profano allora in voga, quando non riportano citazioni esplicite delle più celebri poesie musicali del tempo.

siciliana, *Aio visto el mappamondo*, rubricata come «cantiuncola». La poesia è una ballata in ottonari trasmessa anche da altre fonti (letterarie e musicali).

<sup>18</sup> Per il significato di «modus» vedi appresso. Ritornando ai ternari, non escludo il riferimento a componimenti come i *Trionfi* petrarcheschi, che Serafino — come sappiamo dal biografo Calmeta — «non solo ebbe familiarissimi, ma tanto bene con la musica li accordava che, a sentirli da lui cantare nel liuto, ogni altra armonia superavano».

— In una lettera di Ludovico Genovesi descrivente un banchetto dato dal Cardinal Pietro Riario a Roma nel 1473, durante il quale «Cantosose in uno chitarrino O rosa bella», è in questo modo citata la celeberrima *O rosa bella o dolce anima mia*, ballata attribuita a Leonardo Giustinian (sul quale si veda più avanti), e intonata almeno due volte nel Quattrocento per opera di due diversi musicisti.<sup>19</sup>

— Una lettera spedita nel 1460 dal protonotaro apostolico Teodoro da Montefeltro a Barbara di Brandenburg, moglie del marchese Ludovico Gonzaga di Mantova, descrive i festeggiamenti fiorentini in onore di papa Pio II<sup>20</sup> e riferisce di alcuni intrattenimenti musicali tenuti da Lucrezia detta «Nannina» e da Bianca, figlie di Pietro de' Medici: vennero eseguite due canzoni francesi («Duegl'angoseus» e «Mon cuer chantes iaussement», che sappiamo essere state composte dal musicista francese Gilles Binchois), un'altra avente come *incipit* «Fortuna», quindi «baleti, poi saltarelli, finalmente la balata», poi ancora una lauda (qui definita come «canto angelico cum li organi»), e infine una «canzoneta». Si può vedere che anche qui repertorio francese e repertorio italiano si alternano e si mescolano.<sup>21</sup>

— In due missive da Napoli dell'ambasciatore Antonio da Trezzo al duca di Milano Francesco Sforza si trovano inedite informazioni sui gusti musicali del re Alfonso.<sup>22</sup> La prima, datata 4

<sup>19</sup> Il primo è Johannes Ciconia da Liegi, attivo a Padova tra il 1402 e il 1412; sul secondo l'attribuzione è contesa tra John Dunstable (ca. 1390 - 1453) e Johannes Bedingham (? - ca. 1460). Sulla ballata cf. almeno: N. PIRROTTA, *Ricerche e variazioni su O rosa bella*, in *Id.*, *Musica tra Medioevo*, cit., pp. 195-212.

<sup>20</sup> Il quale aveva sostato col suo *entourage* in quella città, ospite dei Medici, durante il viaggio di ritorno a Roma dal Concilio di Mantova.

<sup>21</sup> W.B. PRIZER (*Games of Venus: Secular Vocal Music in the Late Quattrocento and Early Cinquecento*, «J. Musicology», 9, 1991, pp. 3-56) ha suggerito che la fonte musicale adoperata in quell'occasione doveva essere vicina allo *chansonnier* conservato nel ms. *Urb. lat. 1411* della Bibl. Apostolica Vaticana, donato da Piero di Cosimo de' Medici a Piero Arcangelo de' Bonaventuri di Urbino: tale *chansonnier* contiene infatti 15 *chansons* (di cui ben 12 del Binchois, tra le quali le due dianzi ricordate) e 4 pezzi italiani (tra i quali le due versioni della ballata *O rosa bella*).

<sup>22</sup> Le missive sono pubblicate nel recente volume *Dispacci sforzeschi da Napoli* (I: 1442 - 2 luglio 1458), a c. di F. SENATORE, prefazione di M. DEL TREPPO,

giugno del 1457, riferisce del buon esito della spedizione da Milano a Napoli di due cantori, Todeschino e Donato Cagnola,<sup>23</sup> — spedizione decisa dallo Sforza per assecondare il desiderio di Alfonso di udirli cantare — e recita:

Donato et lo Todeschino, quali sonno giunti qua, ho presentati alla maestà del re, la quale li ha veduti voluntieri et così li ha auditi et molto el cantare loro gli è piaciuto, et ha ordinato che ogne dì se presentano alla presentia sua immediate come ha disnato. Pare che più glie delectano canzone veneciane che francese.

La seconda, sempre della stessa data, allude anche alla presenza di un terzo cantore, Gierleto:<sup>24</sup>

Salerno 1997, da dove lo scrivente le ha reperite, commentandole, per quanto attiene alle informazioni musicali, in una comunicazione al XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona — Celebrazioni Alfonsine (Napoli, 18-24 settembre 1997).

<sup>23</sup> Entrambi i nomi erano già noti a G. BARBLAN, *Vita musicale alla corte sforzesca*, in *Storia di Milano*, vol. 9, Milano 1961, pp. 787-852, studio che molto deve a quello, invero basilare, di E. MOTTA, *Musicisti alla corte sforzesca*, «Archivio storico lombardo», 14 (1887), pp. 29-64, 278-340, 514-61. Da queste indagini sappiamo che il Cagnola «famiglio et canterino» del duca sin dal 1456, aveva mansioni di reclutamento ed istruzione dei cantori che venivano segnalati al duca. Alla corte bolognese di Sante Bentivoglio, per esempio, Donato aveva avuto il compito di condurre il suddetto «Thodeschino», musico che a suo tempo il Bentivoglio aveva inviato allo Sforza, e che ora questi gli rimandava, «a cio», scrive lo Sforza al Cagnola, «che el possa oldire et intendere cantare. Si che quando esso aveva inteso, la pregamo se voglia avisare se gli pare che abbia imparato o vero disimparato dappoy che sta appresso noy». Un consuntivo bibliografico e problematico relativo alla musica alla corte sforzesca è in W.F. PRIZER, *Music at the Court of the Sforza: The Birth and Death of a Musical Center*, «Musica Disciplina», 43 (1989), pp. 141-93. Cf. anche E.S. WELCH, *Sight, Sound and Ceremony in the Chapel of Galeazzo Maria Sforza*, «Early Music Hist.», 12 (1993), pp. 151-90, ov'è riportata la notizia, peraltro già nota, che tra i libri posseduti in giovinezza da Galeazzo Maria figuravano un «librazolo in vulgare de balli et canti», nonché un «librazolo de diversi soneti facti per Donato Cagnola musico ducale».

<sup>24</sup> Non so quanto identificabile con il «Gilet» citato nei *Diari* di Cicco Simonetta come cantore di camera di Galeazzo Maria Sforza e in altri elenchi di cantori intorno agli anni 1474-75, tutti nuovamente pubblicati in C. SARTORI, *Josquin des Prés cantore del Duomo di Milano (1459-1472)*, «A. musicologiques», 4 (1956), pp. 55-83. «Gillet» è ancora citato in un documento del 1476 pubblicato da E.S. WELCH, *op. cit.*; e, ancora, in P.A. MERKLEY, *Patronage and Clientage in Galeazzo's*

La maiestà del re, alla quale non se sa per che modo fosse referito che 'l Gierleto vostro sapia cantare, hogi circa le XVIII hore lo volse odire, del quale essa maiestà prese piacere assai, maxime perché'l stava piantato da nante alla maiestà sua cum le mane in la coregia, come vostra signoria sa che 'l sa fare, et tanto piacere ne prese che lo fece repplicare tre volte una canzone; alla cui maiestà Donato narrò in che modo vostra excellentia haveva tolto dicto Gierleto, del che ancora ne hebbe dicta maiestà mazore piacere. Et perché la voce sua gli piace et alla maiestà sua fra l'altre canzone che gli ha cantate Donato gli piace *O cara perla mia*, commisse essa maiestà al dicto Donato che gli la dovesse insegnare, el quale gli rispose che (...) quello (...) che sua maiestà gli comandasse lo faria molto vultieri.

Dalla prima lettera del da Trezzo apprendiamo che tanto il repertorio franco-fiammingo quanto quello veneziano circolavano, alla metà del secolo, anche a Napoli, oltre che nelle corti e città del centro e nord Italia già citate. Meglio ancora, che anche a Napoli era giunta l'irradiazione di quei principali fenomeni caratterizzanti il repertorio profano medio quattrocentesco italiano: le canzonette venete alla Giustinian (su cui tra poco ci soffermeremo), con le loro varianti ispirate al 'folklore locale' (come le siciliane di Cosma, o le altre di dichiarata origine meridionale, quale la siciliana già citata),<sup>25</sup> e la grande produzione d'importazione «ultramontana», Francia e Borgogna (ma anche Inghilterra e Spagna).

*Court*, «Musica Stor.», 4 (1996), pp. 121-54. In quest'ultimo studio è messa in rilievo la cura nel reclutamento dei cantori da parte di Galeazzo (nonché le pressioni esercitate a tal scopo sui propri intermediari presso, ad esempio, la corte e la cappella napoletana).

<sup>25</sup> Tutte ispirate al medesimo gusto per l'«eclettico esotismo», così come ne ha parlato N. PIRROTTA, *Nuova luce su una tradizione non scritta*, in *Id. Musica tra Medioevo*, cit., p. 163. Frequenti 'echi' di tale repertorio poetico-musicale, snodatosi già a cavaliere dei secoli XIV e XV, si rilevano nei repertori cosiddetti «giulareschi», nati cioè per l'esecuzione pratica (da quello esaminato dal Casini e conservato nel Magliabechiano VII.1078, a quello edito dal Cian dal codice 43 della Comunale di Treviso; da quello che fa capo al rimatore-musicista padovano Francesco Vannozzo, indagato dal Levi, a quello noto come *Sollazzo*, di Simone Prudenzi da Orvieto, edito dal Debenedetti; un esempio tutto quattrocentesco è invece quello dei fratelli fiorentini Filippo e Giovanni Scarlatti, per i quali il celebre studio del Pasquini): la provenienza originaria di alcuni pezzi di questi repertori è spesso rimarcata, nei codici che li conservano, con eloquenti didascalie quali appunto «siciliana» (una di queste è quella citata alla n. 17), «napolitana», «chala-vrese», ecc.

Nella seconda lettera si allude all'inizio ad un curioso modo di cantare stando «piantato» in piedi con le mani tenute sotto la cintura di cuoio, ma non so vedere in esso la ragione del peculiare entusiasmo del Sire; né è dato di intendere l'allusione al modo in cui lo Sforza «haveva tolto» (ingaggiato) «dicto Gierleto». Quel che più importa è invece che qui il pezzo cantato (non è detto se a voce sola o con accompagnamento strumentale) da Donato, e da questi addirittura insegnato al Sovrano, è da identificare con una canzonetta (invero una ballata polistrofica) ascritta al canzoniere di Leonardo Giustinian.<sup>26</sup>

Veniamo ora alle implicazioni dirette degli umanisti con la musica.

A monte, quale vero archetipo, è il caso — che chiaramente stiamo evocando già da un po' di tempo — del celebre patrizio veneziano (1385 ca. - 1446). Dapprima studente di Giovanni Conversini da Ravenna e dopo di Guarino Veronese, poi corrispondente di umanisti (come Guarino, Francesco Barbaro, Filelfo, Ciriaco d'Ancona, Giano Pannonio, Biondo Flavio, ecc.), quindi traduttore dal greco, oratore ed alto funzionario della Repubblica, Giustinian fu anche grande appassionato di poesia in volgare e, come tale, copista

<sup>26</sup> Pubblicata, come ultima (n° LXXXI), dal *cod. Pal.* 213 della Bibl. Nazionale Centrale di Firenze (l'altro ms. che la contiene è il *S. Carlo* 5 della Bibl. Estense di Modena, in una versione molto simile), in *Poesie edite ed inedite di Lionardo Giustiniani*, a c. di B. WIESE, («Scelta di curiosità letterarie inedite o rare», CXCI), Bologna 1968, rist. dell'ediz. Romagnoli del 1883. Il Palatino, peraltro, presenta nelle sue carte lo stemma di Francesco Sforza. Altra identificazione possibile del pezzo citato è con la canzonetta *Perla mia cara o dolce amor*, n° XIV della predetta edizione, e della quale sono effettivamente pervenute due diverse versioni musicali. Diversamente dalla prima, *Perla mia cara* è in strofe di 10 versi di doppi quinari, ed è attestata da almeno nove manoscritti letterari, oltre che dall'incunabolo veneziano del «Fiore delle elegantissime canzonette» di Giustinian e dai suoi descritti. Quanto alle versioni musicali, la prima, sulla sola parte del *Discantus*, è nel codice Paris, Bibl. Nat., *n. a. fr.* 4379 (parte III), compilato nei primi decenni del Quattrocento, in Veneto; l'altra, a tre voci, è nello *Chansonier cordiforme de Jean de Montchenu* (Paris, Bibl. Nat., *ms. Rothschild* 2973), vergato intorno agli anni Settanta per conto dell'omonimo ecclesiastico e avventuriero operante presso la corte di Savoia. Di questo codice è disponibile l'edizione critica, curata da G. THIBAUT e con commento di D. FALLOWS (Paris 1991). Di nessuno dei due codici musicali è però pensabile la provenienza dall'area aragonese.

dei *Rerum Vulgarium Fragmenta* e poeta petrarchista egli stesso, laudista, e, naturalmente, sperimentatore formale e linguistico di un nuovo genere poetico-musicale — le 'canzonette' presto altrimenti note come 'veneziane' o 'giustiniane' — che proliferò per tutto il secolo e per parte del successivo.<sup>27</sup> Su queste ultime intendendo quindi fermarmi.<sup>28</sup>

Anzitutto, però, due parole sul contesto in cui opera il personaggio. Andrà tenuto nella giusta considerazione il fatto che, storicamente, è appunto nel Veneto, tra Tre e Quattrocento, che s'impiantano i maggiori *scriptoria* musicali (quello del monastero benedettino di Santa Giustina in Padova, *in primis*), e che è ivi riscontrabile un 'esito' caratteristico della tarda produzione 'arsnovistica', arricchita, rispetto a quella Toscana, di nuovi elementi, sia autoctoni che oltremontani. Abbiamo, per il resto, già ricordato (citando il contributo della Bent) quanto l'attività musicale a Padova e Vicenza fosse vincolata, nei primi decenni del secolo, ai circoli cul-

<sup>27</sup> Originando — come d'abitudine nel Quattrocento — fenomeni di imitazione e rimaneggiamento continui: cf. per questo concetto il volume di E. PASQUINI, *Le botteghe della poesia*, Bologna 1991.

<sup>28</sup> La bibliografia degli studi sulle 'canzonette' è molto vasta, e qui basterà darne una sintesi: A. OBERDORFER, *Per l'edizione critica delle canzonette di Leonardo Giustiniano*, «G. stor. Letteratura ital.», 57 (1911), pp. 192-217; G. BILLANOVICH, *Per l'edizione critica delle canzonette di Leonardo Giustinian*, «G. stor. Letteratura ital.», 110 (1937), pp. 197-251; Id., *Alla scoperta di Leonardo Giustinian*, «A. R. Scuola norm. sup. Pisa», s. II, 8 (1939), pp. 99-130 e 333-57; L. PINI, *Per l'edizione critica delle canzonette di Leonardo Giustinian (Indice e classificazione dei manoscritti e delle stampe antiche)*, «M. Accad. Lincei», s. VIII, 9/3 (1960), pp. 419-543; A.E. QUAGLIO, *Studi su Leonardo Giustinian, I, Un nuovo codice di canzonette*, «G. stor. Letteratura ital.», 148 (1971), pp. 178-215, e 150 (1973), pp. 21-67, 161-201; Id., *Studi su Leonardo Giustinian, II, Nuove testimonianze a penna di canzonette*, «Atti Ist. ven. Sci., Lett. Ar.», 134 (1976), pp. 457-66; A. BALDUINO, *Le esperienze della poesia volgare*, in *Storia della cultura veneta*, 3/I. *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Vicenza 1981, pp. 265-367.

C'è da dire che non ho tenuto conto dei testi e degli studi né sulle laudi né sugli strambotti, considerata la lacunosità di informazione su entrambi i settori. Quanto al resto della bibliografia, Quaglio ha prodotto almeno un'altra decina di studi di varia entità ma sempre ricca documentazione, i quali sono reperibili (quando ci si riesce) nei periodici più diversi; G. CATTIN, *Il Quattrocento*, cit., ha fornito invece le più recenti delucidazioni sul problema, generale, della musica di questi testi.

turali umanistici gravitanti attorno ai vescovi Marcello e Miani (o Emiliani). E sempre a Padova, questa volta nello Studio, è molto consistente, come già nel primo Trecento, il filone della trattatistica musicale, con Prosdócimo de' Beldemandi attivo fin dal 1409, e Giorgio Anselmi dal 1434. In sintomatico parallelo, proprio attorno alle Università (prima fra tutte quella padovana), personalità poetiche giocano un ruolo notevole nella diffusione di una prima maniera lirica petrarchista (penso a rimatori come Domizio Brocardo, Marco Piacentini, Francesco Capodilista, Jacopo Sanguinacci, ecc.).<sup>29</sup> Un incontro tra lirica petrarchista e polifonia sembrava dunque inevitabile.<sup>30</sup>

Tuttavia, le implicazioni di Giustinian con la musica sono documentate solo da testimonianze indirette, e riguardano il modo in cui l'autore (e, dopo, i suoi imitatori) cantava, o eseguiva musicalmente, le proprie 'canzonette' (ne parleremo al punto contrassegnato, per maggiore chiarezza, con la lettera a).

Tutt'altra vicenda — bisogna finalmente precisare — è quella delle poesie attribuite a Giustinian delle quali è effettivamente rimasta intonazione polifonica: innanzitutto, andrà misurata la fondatezza di queste attribuzioni; ma da subito si può escludere che le intonazioni rimaste siano opera del nostro, poiché devono necessariamente appartenere a compositori di professione, come nel caso dei suddetti Ciconia e Bedingham. Si potrà al massimo ipotizzare — come qualche musicologo ha fatto<sup>31</sup> — che dette intonazioni rispecchino in qualche misura gli originali musicali del poeta, ma di ciò non si sono finora prodotte prove inoppugnabili (se ne parlerà al punto b).

a) Al poeta viene riconosciuta, da terzi, una grande perizia musicale (in una lettera del 1420 al maestro Guarino, comunque, è lui stesso ad accennare alla sua passione per la musica).

<sup>29</sup> Per questo rinvio all'ottimo consuntivo di A. BALDUINO, *Le esperienze della poesia volgare*, cit.

<sup>30</sup> Un esempio è offerto dalla ballata del Brocardo *Lizadra donna che 'l mio cor contenti*, musicata dal Ciconia.

<sup>31</sup> Il primo è stato W. RUBSAMEN, *The Justiniane or Viniziane of the 15th Century*, «Acta musicologica», 29 (1957), pp. 172-84.



— In una celeberrima lettera (presumibilmente del 1429) diretta al Giustinian, l'amico Ambrogio Traversari<sup>32</sup> scrive:

... Didici iamdudum ingenium illud tuum agile ac profecto aureum ea quoque consecutum, quae vulgo, contra veterum consuetudinem, notiora sunt quam eruditis, ut est peritia cum sono canendi suavissimos modos ...

Che col termine «modus» l'intellettuale dell'epoca intendesse semplicemente significare «melos», melodia, ci è notificato, tra gli altri, da Carlo Valgulio, segretario del cardinale Cesare Borgia (dalla sua *In Plutarchi Musicam ad Titum Pyrrhinum*, Brescia 1507): «Greci Melos, nos modum modulunque vocamus». Non vedo ragione per dubitare che esso era normale sinonimo anche dei volgarmente usati «modo» o «maniera di canto» e forse anche di «aire» o «ae-re» (rimpiazzato, un po' più tardi, dall'odierno termine «aria»).<sup>33</sup>

Centrale è, comunque, il riferimento nel brano alla pratica musicale del canto accompagnato, che si dice essere ora (diversamente da come era presso i latini) più nota al volgo che agli eruditi.

<sup>32</sup> Sappiamo, peraltro, che nel 1433 lo stesso scriverà a Niccolò Niccoli di aver visto presso la biblioteca di Vittorino da Feltre libri di musica di Aristide Quintiliano e di Bacchius il Vecchio, di Claudio Tolomeo, di sant'Agostino e di Plutarco. È un'altra testimonianza dei vari interessi musicali di questo personaggio.

<sup>33</sup> Ecco altri esempi di quest'uso sinonimico. Nel 1473, Galeazzo Maria Sforza chiede reiteratamente al vescovo di Aversa una copia dei salmi che Alfonso faceva leggere dopo le sue imprese guerresche, precisando alla fine: «molto mi piacerebbe de havere el modo de canto de dicti psalmi cioè come Re Alfonso li faceva cantare». Ai primi del Cinquecento lo stampatore Ottaviano Petrucci licenzia il VI volume della sua raccolta di *Frottole*, con l'eloquente titolo di «Modo di cantar strambotti, sonetti, capitoli, ode, ecc.». Il Calmeta descrive il fenomeno dell'imitazione dello stile di Serafino Aquilano, per opera di «sonatori e cantori» i quali «con l'imparare soi acri, medesimamente sue parole imparavano»; Baldassar Castiglione parla normalmente, nel *Libro del Cortegiano*, di «modo o aria» musicale; Bembo, nel I libro delle *Prose della volgar lingua*, esprime il suo giudizio su Giustinian, il quale: «... più in pregio è stato a' suoi tempi, e pure a' nostri, per le maniere di canto col quale esso mandò fuori le sue canzoni, che per quella della scrittura. Le quali canzoni dal soprannome di lui sono state dette, e ora si dicono le giustiniane». Parlando dei canti carnascialeschi laurenziani, il Lasca dice «... il Magnifico (...) pensò di variare, e non solamente il canto, ma le invenzioni e il modo di comporre le parole, facendo canzoni con altri piedi vari e la musica suvi comporre con nuove e diverse arie», ecc.

Ma chi sono questi ultimi? Con Pirrotta riteniamo che si alluda ai polifonisti e ai teorici musicali, insomma, ai *magistri* della musica intesa come *ars* quadriviale,<sup>34</sup> qui velatamente accusati non tanto, però — come pur vorrebbe lo studioso — di insipienza in materia di canti popolari, ma semmai di posporre, nella gerarchia dei loro interessi, la parola alla musica.

D'altra parte, ammesso che questa polemica sia presente, l'adesione che Traversari mostra verso la novità musicale dell'amico (si veda il seguito della lettera, più avanti) non può certo dirsi di tipico stampo umanistico. Per rendercene conto basta citare le ben diverse parole tratte dall'opuscolo *De musica et poetica* del 1513 di Raffaele Brandolini (cf. F.A. GALLO, *op. cit.*, pp. 106 e sgg.):

At ob hoc ipsum latinum carmen vernaculo est longe praestantius, quod illud senatorio hoc plebeio ordini accomodatur, a viribus illud hoc a paganis; a Romanis illud hoc a barbaris; a doctis illud ac honestissimo bonarum artium negotio delectatis, ab indoctis hoc turpique ocio dissolutis magnopere commendatur.

Parole — queste sì — espresse nel solco (e nella piena osservanza anche terminologica) della polemica contro il volgare, inaugurata da illustri esponenti dell'umanesimo non fiorentino, come Guarino o il Valla, e già ben attiva negli anni del Traversari.

Insomma, non si può non notare la contraddizione nel punto di vista 'umanistico' sulla musica, così come ora verrebbe presentandosi (e come Pirrotta ritiene che finalmente sia): essa doveva essere fruita secondo una prassi 'semplificata' (cioè lontana dalle sottigliezze degli eruditi scolastici), attenta alla «dulcedo» (come dice Pirrotta) nonché alla parola, poiché questa era la via per riaccostarsi all'uso e alla concezione musicale dei classici (il mito di Orfeo, insomma); ma per far ciò era necessario ispirarsi alle tecniche (i modi improvvisativi) provenienti da quella cultura bassa, volgare, che gli umanisti stessi generalmente respingevano.

Viene veramente il sospetto che ci troviamo di fronte a posizioni e correnti di pensiero diverse, proprio non omologabili. Direi che un tale armamentario storico-estetico atto a giustificare l'uso di

<sup>34</sup> I quali furono numerosi nel Quattrocento, in special modo in Italia, come detto in apertura.

moduli musicali popolari non sfiorasse la mente di un Giustinian, il quale fu del resto umanista eterodosso, sicuramente al riparo da prevenzioni contro il volgare. Diversamente saranno state le cose per un Brandolini, già tutto imbevuto di quelle nozioni che fanno riferimento al tipo musicale dell'«Orpheus christianus» (delineato da Gallo). E diversamente ancora, per il citato Johannes Gallicus de Namur, l'allievo di Vittorino venuto da «Oltre monti» che entrò in polemica con i suoi colleghi (e probabilmente compatrioti), accusandoli di perdere il loro tempo nei «cantus (...) mensuratos», scritti in «sillabis (...) litteris (...) notulis (...) in variis cyfris ac diversis signis et caracteribus», di industriarsi in «novas... cantilenas suaves et tinnulas» (si noti: proprio la soavità ricercata da altri umanisti!), e di interrogarsi vanamente «circa longas breves semibreves ac minimas»; invece di seguire la vera arte di Boezio, e dedicarsi all'«angelicum et ecclesiasticum cantum».<sup>35</sup>

Ma torniamo alla lettera del Traversari, che continua con una richiesta esplicita:

Me certe, etsi parum vocalem minusve canorum, multum delectat huiusce suavitas modulationis, non modo in his canticis, quae frequentat ecclesia, verum in his quoque vulgaribus hymnis ac laudibus, quae ad honorem dei cantantur. Huiusce generis laudes tibi esse familiarissimas, ex pluribus nostri amicissimis sum factus certior; ita ut illas, et voce et instrumentis musicis magna cum suavitate pronunties, partim tuo marte, adiuncto eis et abs te melo, partim aliorum. Gratissimum mihi feceris, si ex hisce aliquas miseris una cum melodiis suis quas ipse parare censueris.

Dall'ultima frase sembra di poter evincere che questi pezzi (in questo caso, le laudi) erano provvisti, in origine, di apposito corredo notazionale.

— Altri particolari sull'opera di Giustinian e sull'estrema po-

<sup>35</sup> Citazioni dal *Ritus canendi vetustissimus et novus* ed. da E. DE COUSSEMAKER, *Scriptorium de musica medii aevi nova series*, IV, Hildesheim 1963 (ried. di quella di Parigi 1876), pp. 344-45. Polemica simile a questa, anche nella terminologia, è quella mossa dal citato Valgolio (cf. C.V. PALISCA, *op. cit.*) «... Hoc loco nostri musicam temporis lamentar: ni iampridem complorata foret (...) Eorum ars & scientia omnis in paucis quibusdam est syllabis, cantus nulli fere sunt sine conspecto libro, in quo nihil est descriptum praeter certas notas & characteres: quod cantilenarum quandoque proferentur, de medio ea vulgo pleraque accepta dices».

polarità di cui godettero i suoi canti si apprendono da una lettera di Pietro Parleone da Rimini a Niccolò Sagundino, del 1462:

... Nam, praeter sacros hymnos, quos extrema aetate composuit, junior quosdam suavissimos et miros quosdam vocum et nervorum cantus invenit, qui usque adeo et artis gratia et numerorum dulcedine omnium aures, mentesque et animos demulcent, alliciunt, ac tenent, ut nec quisquam delectet, nec musicae peritus habeatur, qui Justinianas fidium vocumque modulationes et flexiones varietatesque ignoret. Nec alii nunc, ut vides, cantus in nuptiis, in conviviis, in triviis, ac vulgo passim adhibentur.

I «sacri inni» equivalgono alle «laudi» citate dal Traversari. Quanto alla produzione profana, i canti composti in gioventù, è interessante questa testimonianza della loro diffusione, ormai come «giustiniane», soprattutto per l'accento che si fa alla generale familiarità con essi di «qualunque musico». Ciò è in rispondenza con quanto sappiamo dalla successiva, non di molto posteriore, notissima richiesta di Cicco Simonetta, segretario di Gian Galeazzo Visconti, a Girardo de' Colli (ambasciatore milanese in Veneto per gli anni 1471-75)

al quale ho scripto pregandolo che me facessi scrivere in uno libretto tucte le canzone de domino Leonardo Justiniano, et tucte le altre che se trovino in Venetia che siano belle et che siano in uso in Venexia, et cossi tucte quelle che siano ad questo proposito;

dove il de' Colli era perciò invitato a

fare più presto che sia possibile et in doe o tre canzone fate fare le note del canto per intendere l'aere venetiano,

per la qual cosa il cancelliere lombardo esortava il suo corrispondente a rivolgersi direttamente a tal «Maxerata» (identificabile col cantore veneziano Filippo Macerato, già noto ai milanesi perché recatosi nel 1454, con altri cantori, alla corte sforzesca per «dare piacere» alla duchessa Bianca Maria), che egli sapeva essere di «piena cognizione de la musica et de simile materia»: che dunque si valesse del «consiglio et adrizo del dicto Maxerato».

Evidentemente, una serie di trasformazioni aveva avuto luogo nella tradizione musicale di queste poesie, da quando esse viaggia-

vano dall'autore al fruitore con le rispettive melodie (il caso del Traversari), a quando potevano «essere intonate praticamente da tutti», musici e non (Parleone), a quando, invece, per poterle eseguire era divenuto necessario rivolgersi ad un cantore specializzato in quel repertorio (Simonetta).

Ancora più rilevante (e vera *crux* interpretativa per gli studiosi che vi si sono cimentati) è l'annotazione secondo la quale le intonazioni di due o tre pezzi potevano bastare per comprendere il cosiddetto «aere veneziano», e quindi — possiamo arguire — per poter cantare tutte le altre poesie.

Va detto che le testimonianze che abbiamo sul tipo di cantori, specialisti nell'«aere», sono molteplici e concordi. Mi limito a citarne una.

— Nel 1460 un certo Niccolò Tedesco (Nicolaus Krombsdorfer, secondo il Lockwood, attivo a Ferrara dal 1436 al 1462)<sup>36</sup> fu richiesto a Mantova da Ludovico Gonzaga per consigliare (analogamente a come abbiamo visto nei casi del Cagnola e del Macerato) un maestro di canto da assegnare ad un giovane paggio di quella corte: questi raccomandò Giovanni Brith, esperto «cantore moderno et maxime de l'aere venexiano».<sup>37</sup>

Che «aere» fosse, poi, nient'altro che un elegante sinonimo di

<sup>36</sup> L. LOCKWOOD, *La musica a Ferrara nel Rinascimento*, Bologna 1985.

<sup>37</sup> Ai pochi dati biografici su questo personaggio forniti da G. CATTIN (*Formazione e attività delle cappelle polifoniche nelle cattedrali. La musica nelle città*, in *Storia della cultura veneta* 3.III, cit., pp. 267-96), secondo i quali egli fu attivo a Treviso nel 1448-1449 e a Udine nel 1474, possiamo aggiungerne un altro. È ricavato dal cod. *Italiano 1022* della Bibl. Nat. de Paris, miscelaneo di epistole e poesie in volgare vergato probabilmente da tal «Beodorus de Pretis» (corrispondente di Sigismondo Malatesta a Bologna ed intermediario tra questi e Galeazzo Marescotti), tra il 1451 ed il 1454. A c. 244<sup>v</sup> c'è una «cancionetta» che «compose Mes-ser Galeazzo [Marescotti] in arimino a contemplatione de Zohane Britti cantatore solennissimo de lo illustre Signor Sigismondo [Malatesta]», che pubblico interamente: «Poi che per mio destino / condotto sono a te voler servire, / pregoti non fallire / per ch'altrimenti troverà la porta. / Le tuo promesse sono da gradire / signor mio caro, e molto mi diletta / vedere effetti de le tuo parole, / ma prego non sian sole / e non mi dare bolette, ma denari. / Cum teco ho i patti chiari / che la comare ti fa buona scorta». Sempre in questo codice si narra, con entusiasmo, dell'ingresso alla corte di Rimini di «madonna Isotta e delle altre donne della brigata»: insomma si disegna lo scenario ideale della descrizione del Cornazano, sopra riportata.

«melodia» abbiamo già detto, ed è confermato anche dal seguente passo.

— Nel 1471 Galeazzo Maria Sforza ordina al suo ambasciatore in Savoia di ottenere dalla duchessa Yolanda «Robinetto notato su l'ayre de Rosabella», cioè un canto (*He Robinet*) combinato con la melodia di un'altra composizione (la celebre *O rosa bella*). Giacché un simile esperimento musicale ci è effettivamente pervenuto (nel codice musicale della Biblioteca del Escorial, IV.a.24), possiamo essere ragionevolmente sicuri della nostra precedente asserzione.

Ma d'altra parte, non si può non consentire con Pirrotta che se due o tre melodie potevano bastare ad intonare tutte le altre poesie, ciò significa che qui non si sta più parlando (come invece nel Traversari) di melodie appositamente costruite per ciascun pezzo, ma, semmai, di una «preordinata, riconoscibile sequenza armonico-melodica» (o forse ritmo-melodica, se è questo che vuol dire quell'accenno ai «numeri» in Parleone), adattabile, con ogni probabilità, a seconda delle forme metriche.

Del resto, la testimonianza del Simonetta, che appare tanto preziosa quanto ambigua per gli storici della musica, ha creato non pochi grattacapi anche a quei filologi impegnati nella ricostruzione del 'canzoniere' giustiniano.<sup>38</sup>

b) Non è però nostra intenzione riprendere globalmente la questione filologica delle canzonette, operazione che sarebbe improponibile in questa sede, e forse anche disperata in generale (Quaglio, massimo esperto del settore, sembra infatti essersi arrestato). Ci atterremo ai limiti auto-imposti a suo tempo.

Partiamo dalla considerazione che l'*editio princeps* del «Fiore de le elegantissime canzonete del nobile homo misier Lunardo Iustiniano» — ricostruibile per mezzo dei suoi derivati (L. Pini, *op. cit.*, pp. 419-38, ha censito 13 stampe più una descritta di un ms.), e verosimilmente stampata a Venezia ante 1472 — antologizza, tra le altre, alcune poesie che avevano ricevuto intonazione polifonica durante il secolo.

<sup>38</sup> Invano si è infatti cercato di identificare il libretto richiesto da Cicco con i testimoni a penna di canzonette conosciuti, compresi quelli, come il Palatino, che provennero dall'area lombarda.

Ma, intanto, qual è la posizione del «Fiore delle canzonette» nella tradizione delle rime del nostro? Categorico, in merito, il Quaglio: «Tutte le stampe (...) che si susseguono tra il 1474 e il 1518, presentano testi profondamente adulterati, difettosi, dimidiati e spersonalizzati da false attribuzioni»; alla «estravagante tradizione indigena» si uniscono così «versi apocrifi, formando canali collettivi di una presunta maniera giustiniana».

Il rapporto delle stampe con la tradizione manoscritta, o meglio con una consistente frangia di essa (il codice 'milanese' *Palatino* 213, ed il suo correlato Paris, Bibl. Nat., ms. f. it. 1032),<sup>39</sup> può essere evidenziato in termini numerici: su trenta poesie tramandate dalle stampe, undici sono attestate in *Pal.* 213 (e una in meno in *Paris.* 1032) e in lezioni più corrette, generalmente, dal

<sup>39</sup> Insieme, i due codici formano la più ricca antologia di giustiniane ed anche il «più esplicito documento 'esterno' intorno alla loro fortuna» (Quaglio), testimonianza di una «silloge di 70 canzonette ordinate con precisi criteri». Fu per primo l'Oberdorfer a rilevare la centralità del criterio metrico nell'ordinamento interno a *Pal.* 213 e a *Paris.* 1032. Forzando appena un po' le cose, lo studioso aveva concluso che nel manoscritto si potevano discernere quattro grandi sezioni metriche: la prima, due terzi del totale, formata di sole ballate polistrofiche, con poche eccezioni; la seconda sezione, di una dozzina di «vere e proprie canzonette» (intendendo, qui, componimenti con diverse strofe di varia lunghezza, generalmente ottonari, preferibilmente a rime alterne, con o senza rima finale fissa per tutte le strofe); la terza composta di capitoli (con qualche altra eccezione); la «quarta» sezione, infine, a carattere misto, derivante in realtà dall'essere la sezione più malsicura e probabilmente lacunosa, e dove più si concentrano rime apocrife. In realtà le ballate esibiscono intelaiature notevolmente variate (per esempio, un gruppo ben distinguibile dal resto è costituito da poesie a contrasto, con la loro tipica doppia ripresa); e un posto a parte, nella prima sezione, rivendicano almeno le due canzonette in versi doppi quinari, *Perla mia cara e dolce amor* e *Gueriera mia consentime* (ABABCBCDDZ) e la coppia *Rosa mia per dio consenti* e *Fior zentile da ti vegno* [versi ottonari, con senari e endecasillabi: ab<sup>6</sup>abc<sup>6</sup>bb(c)Ddz, la prima, e ab<sup>6</sup>abc<sup>6</sup>bcd<sup>6</sup>dZ, la seconda]. Opposta ai due codici 'milanesi' è un'altra ben individuata porzione della tradizione centrale, la coppia dei codici *Marciano* it. IX 486 e *Piacenza*, Bibl. Landiana ms. *Pallastrelli* 267, anch'essi formanti un'antologia, molto più piccola e un po' peggio ordinata della precedente, ma più antica e legata all'ambito originario di diffusione. Sintetizza Quaglio: «la tradizione veneta o regionale delle *Canzonette* punta con maggiore decisione sulla diffusione estravagante dei pezzi», mentre «le antologie più nutrite provengono, con tutti i loro vizi, dalle aree collaterali, al solito più conservative».

punto di vista della integrità del componimento (tra queste, quattro in forma di ballata).

Ma ciò che più interessa è che tra le diciannove restanti, estranee ai due manoscritti, tre hanno sicuramente paternità diversa da quella del Giustinian,<sup>40</sup> altre tre sono di dubbia attribuzione (tutte in forma di capitoli ternari), e sei, tutte ballate monostrofiche, sono quelle che troviamo anche nei manoscritti musicali.<sup>41</sup>

Ed ecco la questione: non uno degli schemi metrici di queste ballate ritorna, non solo in *Pal.* 213 (che sappiamo essere relativamente attendibile), ma in nessun altro codice letterario contenente 'giustiniane' (sono in tutto, contando quelli scoperti sino ad oggi, circa una trentina). Di fatto, gli schemi tanto di *O rosa bella* quanto delle altre ballate del gruppo, in sé del tutto convenzionali, costituiscono degli autentici *unica* nel panorama metrico giustiniano:<sup>42</sup> elemento forse non sufficiente per poterne escludere la paternità del nostro rimator, ma almeno significativo del fatto che si è in presenza di un contesto formale differente da quello che originò le canzonette come noi le conosciamo.

Per questo motivo, già Nino Pirrotta (*Ricerche e variazioni*, cit., soprattutto pp. 198 e sgg.) espresse la convinzione che queste ballatine, a cominciare da *O rosa bella*, non potevano appartenere al Giustinian.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Si tratta dei capitoli ternari *Per gran forza d'amor commosso e spinto*, di Antonio Guazzalotri, *Amor con tanto sforzo ormai m'assale*, di Giusto de' Conti, e *Gli aspri martiri e l'infinite offese* di Lanzilotto Anguisciola da Piacenza. Sulle attribuzioni riporto principalmente gli esiti del censimento del Billanovich.

<sup>41</sup> Si tratta di: *Mercé te chiamo, o dolce anima mia*; *O rosa bella o dolce anima mia*; *O rosa bella o perla angelicata*; *Dov'è dov'è lo mio dolce signore*; *O graziosa viola mia gentile*; *Con lagreme bagnandome el viso*.

<sup>42</sup> Lo schema ZZ. AB, AB; BZ è registrato in *O rosa bella o dolce anima mia* e in *O graziosa viola*; YzZ. AB, AB; BzZ, in *O rosa bella, o perla angelicata*; ZYZ. AB, AB [mancante della volta], in *Dov'è dov'è*; ZyyZ. AB, AB; BccZ, in *Con lagreme*; ZYYZ. ABA BAB; BCCZ, in *Mercé, te chiamo*. Omologabile a queste è *Or vedo ben che non potrà zamai*, schema ZZ. AbC, AbC, CZ, attestata da alcuni manoscritti non musicali.

<sup>43</sup> Parere più cauto in *Echi di arie veneziane del primo Quattrocento*, da ultimo in U. PIZZOTTA, *Poesia e musica e altri saggi*, cit., pp. 53 e sgg.: sono di fatto incluse in «stampe quattrocentesche delle poesie di Giustinian, ma sappiamo quanto incerta sia l'attendibilità di tali attribuzioni che, a distanza di quaranta e



È vero, d'altra parte, che esistono altri pezzi attribuiti più saldamente a Giustinian, i quali evidenziano strutture metriche inusuali rispetto all'*usus* dell'autore delle canzonette. Penso, soprattutto, a poche canzoni e ad alcuni sonetti (di corrispondenza e non):<sup>44</sup> fievoli indizi di una produzione vagamente aulica o petrarchesca che ben si collocherebbe nel quadro di un primo apprendistato poetico; in una fase creativa anteriore, insomma, a quella che generò le canzonette, celebri per le loro tipiche «strutture metriche varie e complesse, e a volte inconsuete».<sup>45</sup> Avvalendosi di questa considerazione, ed offrendo nuove evidenze sulla struttura del «Fiore», David Fallows<sup>46</sup> ha recentemente rilanciato la paternità di Giustinian per le poesie in esame. Oltre le sei ballate, ha notato lo studioso, altre cinque poesie nel «Fiore» sono «short poems, ranging from seven to sixteen lines», e tutte

are in forms not represented in Giustinian's canzoniere, just as his well attested strambotti and sacred laude are also not there (...). They may in fact belong to a specific category of «poesia per musica polifonica»; certainly none of the poems in the final canzoniere is brief enough to have

più anni dalla morte del poeta, tendevano a porre sotto un nome presto miticizzato tutta una categoria di poemi dialettali (...) e costituivano ormai un genere, detto appunto 'giustiniana'. La ballatina (...) potrebbe forse essere sua, ma potrebbe anche essere stata considerata 'giustiniana' quando la fama ormai affermata del poeta impose tale nome come alternativo e equivalente a 'viniziana'».

<sup>44</sup> Vanno ovviamente citati anche gli strambotti, che sono in una forma molto simile a quella delle ballatine di otto versi, ma sui quali, come detto, sarebbe rischioso pronunciarsi, mancando completamente ogni seria ricognizione del materiale. Per quanto concerne le laudi attribuite al Giustinian, molte di esse sono sullo stesso metro delle canzonette.

<sup>45</sup> N. PIRROTTA, *op. cit.*, p. 198. Mi permetto di rinviare a un mio lavoro ancora inedito: *Repertorio della ballata italiana nel Quattrocento: metrica e musica*, tesi di laurea discussa nell'a.a. 1993-94 presso l'Ateneo napoletano «Federico II» (rel. V. Russo; corr. A. Ziino). Dal nostro repertorio, che include la totalità dei componimenti in forma di ballata editi e un consistente numero di quelli allo stato manoscritto, si evince chiaramente che Giustinian fu il primo ad usare gli schemi metrici delle sue canzonette: esemplari analoghi, anonimi e non, sembrano essere frutto di imitatori.

<sup>46</sup> D. FALLOWS, *Leonardo Giustinian and Quattrocento Polyphonic Song*, in *L'edizione critica tra testo musicale e testo letterario*. Atti del convegno internazionale (Cremona 4-8 ottobre 1992), a c. di R. BORGHI e P. ZAPPALÀ, Lucca 1996, pp. 247-60.

an elaborate polyphonic setting. They may also be amongst his earliest poems, later rejected as juvenilia.

Però, non è del tutto vero che le altre «brevi poesie» sono in forme assenti dal 'canzoniere' (cioè dalla raccolta di canzonette nelle vesti manoscritte citate sopra): *Perduta o la mia speme e'l mio dexio* (n° 25 dell'incunabolo, schema ABbC CDdE EFfG GHhI) non è altro che un capitolo quaternario trascritto per soli quattro tetrastici, la cui tipologia è riscontrabile nel solo *Pal.* 213 almeno un'altra volta (il componimento segnato dal Wiese con il numero LIX, *Piangi sventurato amante privo*); *Vago legiadro fiore* (n° 26, schema zYyZ. AbAb bCcZ + 1) ha non solo metro consueto tra le canzonette di Giustinian, ma è anche presente in un altro importante codice (ma ciò era sfuggito già al Billanovich), il Marciano IX.110, a c. 66v-67, e con una strofa in più rispetto al «Fiore».

Si può dunque rispondere allo studioso inglese che qui non è questione di lunghezza dei versi (giacché il «Fiore» è in ciò molto discontinuo, e viene veramente il sospetto che l'inserzione, nella stampa, di poesie più brevi sia stata dettata da motivi di spazio, cioè da ragioni meramente tipografiche), ma di scelta di metro. E né il metro (è vero: molto in voga tra Tre e Quattrocento proprio in Veneto, donde erano arrivate sicuramente da Firenze, probabilmente sull'onda di quella suddetta migrazione della poesia arsnovistica), né ovviamente le ballate cui essi corrispondono e di cui stiamo parlando, è dato di trovare tra i testi in antologie di giustiniane.<sup>47</sup>

La nostra ipotesi è che alla stampa queste poesie siano pervenute perché note attraverso una tipica diffusione manoscritta musicale (ma la musica, negli anni Settanta, non era certo quella del Giustinian, come sappiamo e come abbiamo visto dalle testimonianze citate). Potremmo spingerci ancora più in là, ed affermare che l'antigrafo dal quale queste ballate furono prese doveva essere a sua volta derivato da una copia musicale, come dimostrano alcune

<sup>47</sup> Si può eccepire che dette poesie linguisticamente potrebbero appartenere: ma chi sa veramente distinguere la lingua di Giustinian da quella degli imitatori?

caratteristiche nella stesura dei loro testi che usualmente si ritrovano in copie di quel genere (il monostrofismo, e più ancora l'assenza di volta riscontrata in almeno un pezzo). La stessa affermazione dovrebbe valere per quei manoscritti letterari con 'concordanze' con il repertorio profano messo in musica: ma non possiamo soffermarci su questo tema (lo faremo in altra sede), perché usciremmo decisamente dall'argomento che dà il titolo a questo intervento, e nel quale già questa sulle canzonette voleva essere una (ampia) digressione.

Si è cercato di portare nuovi argomenti, da ultimo, a favore dell'insostenibilità di queste attribuzioni. Ma siamo comunque persuasi che il problema centrale qui non sarebbe tanto quello attributivo, ma semmai quello di capire i nessi reali tra la porzione di quel repertorio poetico scelto per essere messo in polifonia, da un lato, e filoni o tendenze della lirica volgare quattrocentesca, dall'altro, le quali ultime sono conoscibili soltanto con un dettagliato esame del maggior numero possibile di manoscritti letterari.

#### Post scriptum.

Sulla metrica delle canzonette di Giustinian, si può aggiungere che una loro caratteristica si direbbe essere la predilezione accordata a moduli polistrofici nei quali la struttura ritornellata è ancora elemento centrale, ma pure istanza messa in discussione da soluzioni alternative (quali, ad esempio, la connessione delle strofe limitata alla iterazione del solo verso finale). E non sembra un caso che tra le canzonette siano — accanto a ballate in cui la normativa circolarità rimica è ormai disattesa (con la variabilità del verso-chiave) — componimenti nei quali anche l'adozione del verso ottonario, con la sua implicita valenza extra-letteraria, favorisce l'elisione completa della ripresa. La contiguità dei due casi, ovvero la medesima matrice stilistica, è poi dimostrata dalla spiccata somiglianza dei corpi strofici.

In ogni modo, è pacifico che Giustinian sia stato un profondo innovatore, più che linguistico, proprio metrico, e che, agendo in sostanziale autonomia dalle tradizioni letterarie precedenti e coeve, e soprattutto lontano dalla progressiva 'toscanizzazione' del nord

Italia,<sup>48</sup> abbia permeato delle sue esperienze in volgare una non indifferente parte del Quattrocento poetico.

Un esempio lampante della fortuna del tutto peculiare di cui il Giustinian godette 'fuori casa', e precisamente in Toscana, proviene da una silloge, il Riccardiano 1091, allestita «di mano di me benedetto biffoli notaio fiorentino» nel 1460. In essa è ricopiata, tra l'altro, una piccola crestomazia giustiniana: sette pezzi, tutti, meno l'ultimo, provvisti di rubrica attributiva e (in cinque casi) dell'indicazione «ballata». Pochi, certo, ma tanti da costituire un *unicum* nella Firenze medicea, quella Firenze sempre mostratasi refrattaria alla propagazione manoscritta delle rime del Giustinian, e specialmente delle ballate, che sono — come appunto dice il Quaglio — «le forme liriche più personali del lirico veneziano e singolari rispetto alla produzione corrente».<sup>49</sup>

L'originalità della antologia di questi pezzi, in un centro come Firenze, ha spinto il Quaglio alla ricerca dei loro possibili canali di diffusione, trovandoli forse sulla via di Ferrara, città ove il Biffoli soggiornò e «dove i versi del poeta veneto godevano di larga accoglienza e diffusione».

A noi interessava soprattutto la percezione metricologica che si aveva di questa produzione, dacché è questa, nel caso del Biffoli, che funge da criterio di selezione del materiale.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Si veda Quaglio: «le ballate di Giustinian» sono «prive di qualsiasi riscontro in ambito fiorentino».

<sup>49</sup> I pezzi sono: c. 124, «di meser leonardo giustiniani viniçiano»: *Io vedo ben ch'amore è traditore* (capQ); c. 189v, «Ballata di mes. Lionardo giustiniani viniçiano»: *Guerriera mia consenti a mi*; c. 191, «Ballata di mes. lionardo giustiniani»: *Poi ch'io aggio perduta* (xy(y)z. aBaB; bc(c)Z + ...); c. 192v, «Ballata di mes. lionardo giustiniani»: *Regina del cor mio* (zy(y)Z. AbAb; bc(c)Z + ...); c. 195, «Ballata di mes. lionardo giustiniani»: *Perla mia cara et dolce amore*; c. 196v, *Io vedo ben che'l bon servire è vano* (capT).

<sup>50</sup> Il problema delle didascalie è, naturalmente, assai rilevante, e ancora tutto aperto, dacché indagini capillari in questo senso difettano. Converrà sottolineare, in quest'ottica, anche quelle di un altro manoscritto contenente una diffusissima giustiniana, il Magl. VII. 1125 della Bibl. Naz. di Firenze: la poesia *Donna est mie lamenti*, a c. 31, è rubricata eloquentemente «cançona da cantare», canzone cioè effettivamente cantata, o comunque tratta dal repertorio musicale e canterino. Più avanti nel ms., c. 38v-39, la ballata *Apri il dolce arco caro signo(r) mio* è rubricata: «Canzona da chantare a rigoletto». (Canzoni a rigoletto sono chiamate, soprattutto in area toscana, i componimenti con ripresa e *refrain* tornante in ogni strofa).



SABINA DE CAVI

LE INCISIONI DI MATTÄUS GREUTER PER LE  
EPISTOLE HEROICHE DI ANTONIO BRUNI (1627/28)  
IPOTESI DI UNA COLLABORAZIONE EDITORIALE  
AL PRINCIPIO DEL SEICENTO \*

... ho preso con gli studij miei à figurare gli  
avenimenti in quel volume rapresentati; ac-  
cioche sponendo à gl'occhi ciò che'l Poeta  
spose à gli orecchi, gli huomini d'ingegno  
gentile raddoppiassero il piacere ...  
T. TASSO, *La Gerusalemme...*, Genova, Giu-  
seppe Pavoni, 1617, dedica di Bernardo Ca-  
stello a Carlo Emanuele di Savoia

Antonio Bruni — letterato e segretario di chiara fama — fu tra i poeti più acclamati del suo tempo (fig. 1);<sup>1</sup> parte di questa notorietà gli derivò certamente dall'aver goduto dell'approvazione e

\* Questo articolo ripropone, riprendendone attribuzioni e spunti, ma ampliandone le prospettive, un intervento della scrivente intitolato *Matthäus Greuter, illustratore di epistole d'amore*, presentato due anni fa al convegno *Le arti sorelle*, organizzato a Ferrara dall'Istituto di Studi del Rinascimento nelle giornate del 16 e 17 novembre 1996, a c. di A. QUONDAM e L. VENTURA. Intendo ringraziare l'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli per aver consentito l'approfondimento di questa ricerca nel corso dell'anno 1997-1998 e Stefano Palmieri per il sostegno e la fiducia accordatami. Sono molto grata a Claudia Cieri Via, Anna Grelle Iusco, Giorgio Fulco e Mario Infelise per i loro consigli e suggerimenti. Nel testo sono state uniformate le v e le u antiche, manne nel caso di citazioni da manoscritti. Le misure indicate in nota sono espresse in millimetri e si riferiscono ai margini dell'impressione del rame.

<sup>1</sup> L'incisione (bulino su rame, mm 136 x 114, con iscrizione in alto a sinistra: *Antonius* e a destra: *Brunus*), è tratta da *Le glorie de gli Incogniti O vero gli huomini illustri dell'Accademia de' signori Incogniti di Venetia*, In Venetia, appresso Francesco Valvasense Stampator dell'Accademia, M.DC.XXXXVII., p. 54. Per altri ritratti del Bruni si veda: L. CRASSO, *Elogii d'huomini letterati scritti da Lorenzo Crasso*, In Venetia, Per Combi, & La Noù, M.DC.LXVI, lib. II, p. 274; A. MAZZARELLA DA CERRETO, *Antonio Bruni*, in *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli. Ornata de' loro rispettivi ritratti, compilata da diversi letterati nazionali...*, vol. III, Napoli 1816, p. 44 non num.; I. GIAMPAGLIA, *Studio critico su Antonio Bruni con particolare riferimento alle Epistole Eroiche*, Roma 1921, tavola fuori testo (un dipinto all'epoca conservato nella sacrestia del Duomo di Manduria, di anonimo).

della stima di Giovan Battista Marino (1569-1625), di cui fu intimo amico e stretto collaboratore negli ultimi anni della di lui vita (1623/25).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Per la ricostruzione della biografia del Bruni (Manduria, 1593-Roma, 1635), si consultino in ordine cronologico: C. MINIERI RICCIO, *Notizie biografiche e bibliografiche degli scrittori napoletani fioriti nel secolo XVII*, Milano-Napoli-Pisa 1875, p. 47; G. GIGLI, *Scrittori manduriani*, Lecce 1888, pp. 73, 75-121; I. GIAMPAGLIA, *op. cit.*; G. CASATI, *Dizionario degli scrittori d'Italia*, vol. I, Torino 1925, p. 24. Più scientifici, i contributi più recenti: F. CROCE, *Il marinismo conservatore del Preti e del Bruni*, in *Id.*, *Tre momenti del barocco letterario italiano*, Firenze 1966, pp. 5-92; C. MUTINI, *ad vocem*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XIV, Roma 1972, pp. 599-600 (d'ora in avanti citato come DBI); *Letteratura italiana. Gli autori. Dizionario bio-bibliografico e indici*, vol. I, dir. da A. ASOR ROSA, Torino 1990, pp. 371-72; F. GIAMBONINI, *Poesie stravaganti di Marino*, «Studi secenteschi», XXXIV (1993), pp. 69-121: 111-13 (numerosi però gli errori biografici). Da ultimo e nel contesto di una trattazione sistematica: G. RIZZO nella sua edizione di A. BRUNI, *Epistole eroiche* («Biblioteca di scrittori salentini», I, 5), Galatina 1993, pp. 9-53, recensito da V. BOGGIONE, «G. stor. Letter. ital.», XCI (1994), pp. 603-07; D. CHIODO, «Berg», 4 (1994), pp. 207-09; A. COLOMBO «Studi Problemi di Crit. testuale», XLIX (1994), pp. 236-38 e V. GIANNANTONIO SCALVENZI, «Italianistica», XXIV, 2-3 (1995), pp. 247-48. Per le fonti antiche si consultino principalmente: L. ALLACCI, *Apes Urbanae sive de viris illustribus, qui ab Anno MDCXXX per totum MDCXXXII. Romae adfuerunt, ac Typis aliquid evulgarunt*, Romae, Excudebat Lodovicus Grignanus, MDCXXXIII, pp. 38-42; [G.V. Rossi], *Jani Nicii Erythraei Pinacotheca imaginum, illustrium, doctrinae vel ingenii laude, virorum, qui, auctore superstite, diem suum obierunt*, vol. I, Colon. Agrippinae, Apud Iodocum Kalcovium et Socios, 1645, CXXXVIII, pp. 250-52; G. GHILINI, *Teatro d'huomini letterati. Aperto dall'Abbate Girolamo Ghilini academico Incognito. All'Illustrissimo Signor, Il Signor Gio: Francesco Loredano.*, vol. I, In Venetia, Per li Guerigli, MDCXLVII, pp. 16-17; *Le glorie de gli Incogniti*, cit., pp. 54-57; L. CRASSO, *Elogii d'huomini*, cit., pp. 274-78; A. MUSCETTOLA, *Il Gabinetto delle Muse... dedicato all'Eminentiss.mo e Reverendiss.mo signore D. Carlo cardinal Carafa*, In Venetia, Appresso Zaccaria Conzatti, M.DC.LXIX., Con Licenza, e Privilegio, p. 9; N. TOPPI, *Biblioteca napoletana, et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli, e del Regno delle famiglie, terre, città, e religioni, che sono nello stesso regno. Dalle loro origini, per tutto l'anno 1678*, In Napoli, Appresso Antonio Bulison, All'Insegna della Sirena. A sue spese, Anno 1678, Con licenza de' Superiori, e Privilegio, p. 25; F.M. DELL'ANTOGLIETTA, *Vita di Antonio Bruni scritta da don Francesco Della Antoglietta*, 1711 e 1717 (è stato impossibile reperire questa biografia più volte citata nei repertori, sempre senza luogo e data esatta di stampa); F.S. QUADRIO, *Della storia, e della ragione d'ogni poesia...*, In Milano, Nelle Stampe di Francesco Agnelli, vol. II, MDCCXLI, pp. 295, 507, 582, 624; vol. IV, MDCCXLIX, p. 89; vol. VI, pp. 116, 684; vol. VII, p. 23; G. CRESCIMBENI, *L'Istoria della volgar poesia*



Fig. 1 - ANONIMO, *Antonio Bruni* (Manduria, 1593-Roma, 1635), acquaforte, da *Le Glorie de gli Incogniti...* (Venezia, Francesco Valvasense, 1647).



Nato il 15 dicembre 1593 a Manduria, in Terra d'Otranto, dopo una formazione provinciale sulla letteratura classica, egli si era trasferito a Napoli nel 1606-07, per attendere agli studi di Filosofia e Teologia.<sup>3</sup> Passato successivamente a Roma nel 1611, in giovane età ebbe il privilegio di essere ammesso nella prestigiosa Accademia degli Humoristi sotto il principato del ferrarese Battista Guarini (eletto il 6 gennaio 1611), proprio negli anni in cui più intenso si faceva il dibattito a favore o contro le innovazioni letterarie del Marino.<sup>4</sup> Morto il suo protettore a Venezia il 7 ottobre del

scritta da Gio. Mario Crescimbeni Canonico di Santa Maria in Cosmedin, e custode d'Arcadia. Nella seconda impressione, Fatta l'anno 1714. d'ordine della Ragunanza degli Arcadi... E in questa Terza pubblicata unitamente coi Comentarj intorno alla medesima..., In Venezia, Presso Lorenzo Basegio, MDCCXXXI, vol. I/III, cap. VIII, p. 211; cap. XXIII, p. 250; vol. III/II, n° XCVIII, p. 134; vol. III/III, n° XLIV, p. 189; vol. II/III, pp. 492-93; G.M. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia, cioè notizie storiche, e critiche intorno alle vite, e agli scritti dei letterati italiani*, vol. II/4, In Brescia, presso a Giambattista Bossini, 1663, pp. 2180-85; B. CHIOCCARELLO, *De illustribus scriptoribus qui in civitate et regno Neapolis ab orbe condito ad annum usque MDCXXXVI. floruerunt Auctore Bartholomeo Chioccarello neapolitano et in supremis eius regni foris caussarum patrono. Tomus primus*, Neapoli, Ex Officina Vincentii Ursini, MDCLXXX, p. 56.

<sup>3</sup> G.V. Rossi, *op. cit.*, pp. 250-51: «... nam, & philosophicis ac Theologicis disciplinis instructus, à prima adolescentia, totum se Etruscae linguae studio tradiderat ...».

<sup>4</sup> Sugli Humoristi, P. Russo, *L'Accademia degli Umoreisti. Fondazione, strutture e leggi: il primo decennio di attività*, «Esperienze lett.», IV, 4 (ott.-dic. 1979), pp. 47-61; L. AVELLINI, *Tra «Umoreisti» e «Gelati»: l'accademia romana e la cultura emiliana del primo e del pieno Seicento*, «Studi secenteschi», XXIII (1982), p. 109-37; M. GALLO, *Orazio Borgianni, l'Accademia di S. Luca e l'Accademia degli Humoristi: documenti e nuove datazioni*, «Stor. Arte», LXXVI (1992), pp. 296-345: 301-08. Pur essendo la data di fondazione dell'accademia comunemente collegata al 1603, oppure alla data ufficiale di compilazione degli statuti (27 mar. 1608), la Russo ritiene di poterla slittare al 1600 ca, suggerendo la presenza del Marino all'interno delle prime riunioni informali, addirittura in qualità di principe. L'Avellini insiste molto sulla polemica a favore o contro la lirica marinista, come un tratto distintivo dell'accademia nel primo decennio del Seicento, mentre la Russo ritiene che la svolta decisiva in suo favore avvenne nel 1623, anno in cui egli ne venne rieletto principe (dal 18 novembre 1623, sino alla sua partenza per Napoli) ed il Bruni, censore. Nel suo articolo Marco Gallo ipotizza che il Guarini avesse già ricoperto la carica di principe dell'Accademia prima del 1611.

1612,<sup>5</sup> il Bruni ritornò a Napoli, dove probabilmente nel 1613-14 entrava a far parte dell'Accademia degli Oziosi, appena fondata nel 1611 da Giulio Cesare Capaccio, Giovan Battista Della Porta e Giovan Battista Manso, principe della stessa.<sup>6</sup> I rapporti intercor-

<sup>5</sup> Per il Guarini (1538-1612), si consulti V. ROSSI, *Battista Guarini e il Pastor Fido*, Torino 1886. Il letterato era per diversi motivi collegato al Veneto; fu tra l'altro — insieme al Tasso — membro dell'Accademia degli Eterei di Padova (dal 1565), sotto il nome di accademico «Costante»: V. ZACCARIA, *Le accademie padane cinquecentesche e il Tasso*, in *La formazione e fortuna del Tasso nella cultura della Serenissima*, atti del convegno di studi nel IV centenario della morte di Torquato Tasso (1595-1995), Padova-Venezia, 10-11 novembre 1995, a c. di L. BORSETTO e B.M. DA RIF, Venezia 1997, pp. 35-61. Per le esequie del letterato, svolte a cura dell'Accademia degli Humoristi, si consulti soprattutto M. GALLO, *op. cit.*, pp. 304-08, il quale propone di identificare nel ritratto del Guarino realizzato da Orazio Borgianni, tramandatoci dal Baglione (oggi considerato disperso), un ritratto eseguito dall'artista probabilmente in occasione dell'elezione del letterato al principato (1611). Lo studioso sostiene che tale dipinto venisse contestualmente esposto nella sala delle riunioni dell'accademia (dove sarebbe in seguito rimasto come parte dell'arredo fisso) e che venisse riutilizzato nell'apparato funebre allestito nel 1612. Contraria l'opinione di G. DE MIRANDA, *L'Accademia napoletana degli Oziosi* (1611-1645), tesi di dottorato in Italianistica, Università degli studi di Napoli, Facoltà di lettere e filosofia, Dipartimento di filologia moderna, a. acc. 1994, pp. 136-38, n. 229, il quale ritiene il dipinto realizzato in occasione delle esequie; egli riporta diverse fonti, alle quali si può aggiungere un sonetto di F. DELLA VALLE, *Rime di Francesco Della Valle. All'Altezza Serenissima di Mantova*, In Napoli, Per Scipione Bonino, 1617, p. 90, dal quale si evince che il quadro venne usato nel funerale *in absentiam*. Può essere utile ricordare che nella famosa sala delle riunioni degli Humoristi, dopo la sua morte, venne esposto anche un ritratto di Prospero Bonarelli della Rovere (1582-1659), come risulta da un'ode di Muzio Pelagi intitolata: «Comiti Prospero Bonarello de Rovere Cuius Imaginem Humoristarum Accademia Romanae Inter praestantiorum Vatum effigies collocavit» e contenuta negli *Applausi funebri de' Signori accademici Caliginosi in morte del Signor Conte Prospero Bonarelli della Rovere fondatore, e prencipe della loro accademia in Ancona. Dedicati agl'illustriss. Signori Antiani, e Consiglio Della medesima Città.*, In Roma, Nella Stamperia d'Ignatio de' Lazari, con Licenza de superiori, M.DC.LIX., pp. 147-49 («... Nunc Humor illi, queis redivit agmine/ Dulci, receptum Heroibus inserunt/ Te, Prosper; et magna Coronam/ Effigie Bonarellus auge»).

<sup>6</sup> Sull'Accademia degli Oziosi: G. DE MIRANDA, *L'Accademia degli Oziosi*, cit.; brevemente, A. SANA, *Eliodoro nel Seicento italiano. I. Il Teagene di Gio. Battista Basile*, «Studi secenteschi», XXXVII (1996), pp. 29-108: 65-66; G. FULCÒ, *L'ambiente intellettuale napoletano tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento*, in *Storia della letteratura italiana*, dir. da E. MALATO, vol. V, Roma 1997, pp.

renti tra le due maggiori accademie letterarie del tempo sono stati recentemente messi in luce attraverso l'identificazione dei percorsi biografici di alcuni membri di entrambe: Angelo Grillo, Vincenzo Gramigna, Ferdinando Donno, Gian Francesco Maia Materdona, lo stesso Bruni, ma è certo comunque che il ruolo tenutovi dal Marino, principe per due volte dell'accademia romana ed una — ormai in tarda età e famosissimo — di quella napoletana, non poteva facilmente essere eguagliato.<sup>7</sup>

È evidente che quanto alla carriera, l'esemplarità del Marino dovesse risultare per il Bruni — di molto più giovane di lui — del tutto pacifica. È noto anche come, dovendo interrompere la revisione dell'*Adone*, egli rendesse noto che unicamente il Preti ed Bruni avevano la sua autorizzazione a mettervi mano.<sup>8</sup> Franco

597-600. Sul Capaccio (1552-1634): F. STRAZZULLO, *Giulio Cesare Capaccio descrittore di Napoli nel primo Seicento*, «Atti acc. pontaniana», XLIII (1994), pp. 339-52; per il Della Porta (1535-1615): G. FULCO, *Per il «museo» dei fratelli Della Porta*, in *Rinascimento meridionale ed altri studi in onore di Mario Santoro*, Napoli 1987, pp. 105-75. Per il Manso (1561-1645): A. BORZELLI, *Giovan Battista Manso Marchese di Villa*, Napoli 1916; M. MANFREDI, *Giovan Battista Manso nella vita e nelle opere*, Napoli 1919 e più recentemente, G.B. MANSO, *Vita di Torquato Tasso*, a c. di B. BASILE, Roma 1995, pp. XXVI-XLII.

<sup>7</sup> G. DE MIRANDA, *L'Accademia degli Oziosi*, cit., pp. 84, 107-08, 109-10, n. 99, 115-18 etc.; S. SCHÜTZE, *Pittura parlante e poesia taciturna. Il ritorno di Giovan Battista Marino a Napoli, il suo concetto di imitazione e una mirabile interpretazione pittorica*, in *Documentary Culture Florence and Rome from Grand-Duke Ferdinand I to Pope Alexander VII*, atti del colloquio, Firenze, Villa Spelman, 1990, a c. di E. CROPPER, G. PERINI, F. SOLINAS («Villa Spelman Colloquia», 3), Bologna 1992, pp. 287-306.

<sup>8</sup> Il fatto è ricordato da G. GIGLI, *op. cit.*, p. 90 e I. GIAMPAGLIA, *op. cit.*, pp. 29, 34, sulla scorta della biografia di F. FERRARI, *Vita del Cavalier Gio. Battista Marino. descritta dal Cavaliere Francesco Ferrari. All'Illustrissimo Sig. il Sig. Domenico Molino*, In Venetia, Presso Giacomo Scaglia, MDCXXXIII, pp. 88-89: «... verso il fine di Maggio [il Marino] partì da Roma alla volta di Napoli, lasciando imperfetta la Correttione dell'*Adone*, e commisse al Padre Maestro Martinelli all'hor compagno del Mastro del sacro Palazzo, poi Vescovo di Conversano, & hor di Venafrò che solamente in occorrenza di mutatione di versi, giudicati, ò lascivi, ò non religiosi, potessero mutargli, per la sua assenza da Roma, il Preti, e'l Bruni spiriti dilitatissimi, si come poi fecero restando in poter del Bruni alcuni canti del detto poema di mano dell'istesso Autore in più luoghi notabilmente corretti ...». In altri punti della biografia il Ferrari accenna alla grande fama del Bruni (pp. 86 e 92).

Croce ha indicato con chiarezza il cointeressato vincolo che legava Bruni al suo maestro: costui riconosceva, con la sua amicizia ed approvazione non solo l'individuo, ma anche la propria scuola letteraria, mentre al discepolo spettava il compito di corrispondere l'amicizia sostenendo l'onore del maestro:

... Mi dispiacerebbe sì bene, che il Signor Preti, e Vostra Signoria si fossero insieme uniti à non voler sostentare una propositione, la cui disputa risulterebbe in mio honore, perche l'uno, e l'altro di loro è da me singolarmente stimato, e gli riverisco, come due grandissimi lumi della nostra Poesia, vedendo ne' loro versi fiorir à gara tutte le gratie, e le vivezze dell'eloquenza poetica ...<sup>9</sup>

Proprio per via di questa riconosciuta e pubblica frequentazione ed amicizia infatti, il Marino si risentì moltissimo con entrambi, in occasione della polemica insorta sull'*Adone* negli ambienti accademici della capitale, riappacificandosi alla fine solo con il Bruni e decidendo di sorvolare mantenendo una linea più sostenuta con Girolamo Preti (1582-1626).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> G.B. MARINO, *Lettere del Cavalier Marino. Gravi, Argute, Facete, e Piacevoli, con diverse Poesie del medesimo non più stampate. All'Illustrissimo Signor il Sig. Bertucci Valiero fu dell'Illustriss. & Eccellentiss. Signor Sivestro*, In Venetia, M.DC.XXVII. (in finis: Appresso Francesco Baba), pp. 96-98 (lettera del Marino spedita al Bruni — in Roma — da Napoli, nel 1624); F. CROCE, *op. cit.*, pp. 13-15.

<sup>10</sup> Così arguiscono sia il Rizzo che il Croce, osservando come il Marino fosse successivamente sempre sollecito con il Bruni, mentre tralasciasse di rispondere alle lettere del Preti; eppure in alcuni casi egli sembra temperare la sua acredine: G.B. MARINO, *Lettere*, cit., pp. 135-36: (di Napoli, 1624): «... perche non voglio entrare in controversia con amico così caro, et così buono; nè basterà mai tutta la malignità del mondo ad avvelenare l'amore, che passa trà noi, ò a sparger fiele nella dolcezza della nostra affettione et tanto basti». La polemica (in occasione della quale il Bruni mantenne una posizione sostanzialmente equidistante e moderata), scoppiò quando il Bruni ed il Preti presero pubblicamente distanza dalle dichiarazioni filomariniane del catanzarese Agazio Di Somma (M. 1672), il quale aveva pubblicato nell'estate del 1624 due libri di un suo poema eroico (*L'America*), dedicandoli al cardinal Francesco Barberini e facendoli precedere da una lettera indirizzata al letterato Fabrizio Ricci. In questa egli sosteneva — appoggiandosi all'autorità di Girolamo Preti e Bernardo Guglielmi — la superiorità del poema mariniano rispetto alla *Gerusalemme Liberata* del Tasso. Per l'intera vicenda: A. PAUDICE, *Un giudizio «parziale» svelato: Agazio di Somma e il primato dell' Adone*, «Fil. Crit.», III, 1 (1978), pp. 95-106 e G.B. MARINO, *L'Adone*, a c. di G. POZZI, Milano 1988, vol. I, introduzione.

È già stato notato che anche nella scelta dei generi e dei soggetti il Bruni emulò in più occasioni il maestro: abbiamo ad esempio notizia di un incompiuto poema in ottava rima delle *Metamorfosi*, a cui egli si affaticava negli ultimi anni della sua vita (forse un'idea derivata dal Marino);<sup>11</sup> ma si ricordi anche — appena menzionata tra i manoscritti riportati dalla critica — un'opera non pervenutaci intitolata *Il Museo*,<sup>12</sup> in stretto parallelismo con la *Galeria* (Venezia, Ciotti, 1620),<sup>13</sup> nella quale si doveva probabilmente ri-

<sup>11</sup> Il poema del Bruni è ricordato in più occasioni: nell'avviso dello stampatore ai lettori premesso alle *Epistole heroiche* sin dall'edizione del 1627 e in due sonetti contenuti nella *Pallade cioè proposte et risposte*, alle pp. 558 e 562. La *Pallade* è un'opera inserita alla fine del volume intitolato *Le tre Gratie, rime del Bruni*, Con Privilegio del Sommo Pontefice, e licenza de' Superiori., In Roma., Ad istanza di Ottavio Ingrassiani, Libraro alla Luna, s.d. [1630] (sull'antiporta, in basso a sinistra: IN ROMA/ appresso; e a destra: Guglielmo/ Facciotti), In-12. Nel primo componimento, indirizzato dal Bruni «Al Sig. Marchese Oddo Savelli Palombara», «Dà conto l'Autore à S. Sig.ria Ill.ma del Poema delle Metamorfosi ch'egli compone»; nel secondo invece, «Del Sig. Alberto Vespasiano Moro», «Si lodano le Tre Gratie stampate, e'l Poema delle Metamorfosi, che'l medesimo Autore compone in ottava rima». Anche ne *Il pomo d'oro, proposte & risposte*, una raccolta dedicata a don Francesco Colonna, principe di Carbognano (ante 1592-1636) e inserita ne *Le Veneri, poesie del Bruni (in finis)*: In Roma, appresso Giacomo Mascardi, MDCXXXIII., Con licenza de' superiori, In-12, alla fine del II libro, è inserito un componimento (questa volta di monsignor Torquato Perotti), in cui si accenna al poema delle *Metamorfosi*, che l'autore andava componendo.

<sup>12</sup> L'opera compare nell'elenco degli stampati unicamente in F.S. QUADRIO, *Della storia, e della ragione*, cit., lib. I, dist. I, capo VIII, p. 295.

<sup>13</sup> È noto come questa raccolta di epigrammi (ispirata all'*Antologia* alessandrina ed alle *Imagines* di Filostrato), avrebbe dovuto essere ornata da incisioni nella sezione dedicata alle *Favole*. I disegni raccolti dal Marino — si noti bene — non erano dei disegni tratti da opere esistenti, bensì probabilmente delle invenzioni di vari artisti, adatte per accompagnare la galleria immaginaria. Sul Marino collezionista, sul progetto della *Galeria* e sui suoi rapporti con gli artisti, ricchissima è la bibliografia sin dai primi saggi di A. BORZELLI, *Il Cavalier Marino con gli artisti e la «Galeria»*, Napoli 1891 ed E.B. TOESCA, *Il Cavalier Marino collezionista e critico d'arte*, «Nuova Ant.», LXXXVII, 455 (1952), pp. 51-66. Più recenti i contributi di G. FULCO, *Il sogno di una «Galeria»: nuovi documenti sul Marino collezionista*, «Ant. belle Arti», III, 9/12 (1979), pp. 84-99; M. FUMAROLI, *La «Galeria» de Marino et la Galerie Farnèse: épigrammes et oeuvres d'art profanes vers 1600*, in *Les Carrache et les décors profanes*, atti del colloquio, Roma, 2-4 ottobre 1986, («Collection de l'École Française de Rome», 106), Roma 1988, pp. 163-82; A. MARTINI, *I capricci del Marino tra pittura e musica*, in *Letteratura italiana e arti figurative*, atti

versare la conoscenza antiquariale ed artistica del Bruni. Questa non doveva esser del tutto trascurabile dato che in alcune occasioni entrambi i poeti si recavano insieme a visitare i gabinetti di antichità più noti della capitale.<sup>14</sup> Inoltre l'interesse per le arti figura-

del convegno, Toronto-Hamilton-Montreal, 6-10 maggio 1985, a c. di A. FRANCESCHETTI, vol. II, Firenze 1988, pp. 655-64. Per una sintesi bibliografica aggiornata: *The Sense of Marino. Literature, Fine Arts and Music of the Italian Baroque*, a c. di F. GUARDIANI, New York-Ottawa-Toronto 1994.

<sup>14</sup> G.B. MARINO, *Lettere*, cit., pp. 96-98 (lettera del Marino al Bruni «Di Napoli, 1624»): «... [p. 98] Il Signor Cavalier Francesco Gualdi sarà da me servito del sonetto, che desidera sopra una di coteste sue antichità subito, che mi vedrò in vena, il che farò per non mancar alla promessa, non già per recar alcun'ornamento al suo studio. Quella sera, che noi ci fussimo è da me osservata più ch'altra, perche in una sola camera si vede raccolto il fiore del più bello, che dal seno dell'antichità potrebbe altri già mai sperare. Certo è degno cotesto gentiluomo di grandissima loda, et à ragione non viene in Roma curioso oltramontano che non voglia ammirar tante varietà di cose antiche, e peregrine ...». Sul riminese Francesco Gualdo (1567-1657), accademico Humorista collegato ai Lincei romani, si veda una breve nota di I. FAVARETTO, *Arte antica e cultura antiquaria nelle collezioni venete al tempo della Serenissima*, Roma 1990, p. 173, n. 211, ma soprattutto M. GALLO, *op. cit.*, pp. 309-10, il quale ha indagato le personalità e gli interessi di Francesco e Paolo Gualdo (1553-1622), costui arcivescovo di Padova, letterato ed antiquario), nell'intento di identificare il committente di un disperso *Polifemo*, dipinto da Orazio Borgianni per tal «Cavalier Gualdi». Alle fonti considerate dallo studioso bisogna quindi aggiungere la testimonianza di questa visita (si noti che anche il Marino sembra riferirsi ad un gabinetto di antichità, privo di pezzi moderni). Sul più noto «Museo Gualdo», una collezione in origine padovana, traslata a Vicenza dopo il 1639 e smembrata negli anni successivi al 1656, oltre a Marco Gallo, anche I. FAVARETTO, *op. cit.*, pp. 118-21 e 171-73 (con ricca bibliografia precedente). L'importanza di tale collezione si evince dalla frequenza con cui veniva menzionata dai letterati contemporanei. Essa ricorre tra l'altro in un sonetto di Bartolomeo Tortoletti (XVII sec., letterato della corte borghese e poi barberiniana), contenuto nelle sue *Rime... Morali, Eroiche, Giovanili*, In Roma, Per Lodovico Grignani, 1645, lib. II, p. 223 e in due sonetti del padovano Antonio Querenghi (1546-1633) intitolati: «Al Sig. Paolo Gualdo. Sopra una sua statua fasciata di diversi mezzi rilievi, con la favola di Proserpina» e «Sopra la medesima, dichiarata dal Sig. Girolamo Aleandri» (in *Poesie volgari di Monsignor Antonio Querenghi al Sereniss. Sig. il Sig. Duca di Parma*, In Roma, Appresso Guglielmo Facciottio, M.DC.XVI, pp. 69, 70). Nel secondo sonetto il Querenghi accenna all'importante dissertazione archeologica che l'Aleandro tenne sul medesimo pezzo: *Hier. Aleandri iunioris. Expositio argumentorum in zona exculptorum antiquae statuæ ex albo marmore, in Antiquæ tabulæ marmoreæ Solis effigie, symbolisque exculptæ accurata explicatio. Qua*

tive da parte del Bruni emerge, come si dimostrerà nel corso di questo articolo, dai rapporti che egli intratteneva con gli artisti deputati all'illustrazione delle sue opere a stampa.<sup>15</sup>

Dopo aver pubblicato a Venezia la sua prima raccolta di poesie (*La Selva di Parnaso*, 1615) ed aver trascorso un breve periodo nella sua città natale, abbracciandovi infine il sacerdozio nel 1615, egli ritornava a Roma, dove si accreditava presso il pontefice Gregorio XV Ludovisi (1621-23), blandendo le nozze del nipote con donna Isabella Gesualda.<sup>16</sup> Attraverso le sue conoscenze all'interno dell'Accademia degli Humoristi, l'autore riusciva facilmente ad inserirsi nell'*entourage* barberiniano,<sup>17</sup> famiglia a cui dovrà la parte più

*priscæ quaedam mythologiae, ac nonnulla praeterea vetera monumenta marmorum, gemmarum, nomismatum illustrantur. Auctore Hieronymo Aleandro iuniore. Accessit non absimilis argumenti expositio sigillorum zonae veterem statuam marmoream cingentis, Romae, Ex Typographia Bartholomaei Zannetti, M.DC.XVI., Superiorum permissu (per la fortuna della scultura — all'epoca notissima e commentata dal Pignoria nelle sue aggiunte al Cartari — si consulti: E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, *L'idolo cosiddetto del Sole e l'Artemis Kybebe di Sardis*, in Marco Mantova Benavides, *Il suo museo e la cultura padovana del Cinquecento*, atti della giornata di studio, 12 novembre 1983, a c. di I. FAVARETTO, Padova 1984, pp. 103-43, con bibliografia precedente). Si ricordi che Girolamo Aleandro (junior, 1574-1629), fu grande amico del Bruni, suo corrispondente in questioni di stile ed una tra le personalità chiave dell'Accademia degli Humoristi, con il nome di accademico «Aggi-rato».*

<sup>15</sup> Componenti a carattere generico su opere e oggetti d'arte, sono contenuti nell'opera *Le Veneri*, cit., lib. I, pp. 31, 172, 172, 195-98, 254, 255, 256, 299-302. Si veda anche la n. 211.

<sup>16</sup> *Nelle felicissime nozze de gl'ill. mi et ecc. mi Sig. ri D. Nicolo Ludovisi e D. Isabella Gesualda Principi di Venosa*, In Roma, per gli Impressori Camerali, 1622 (*in finis*: In Roma, nella Stamperia della Rev. Camera Apostolica, M.DC.XXII), segnalato in O. PINTO, *Nuptialia. Saggio con bibliografia di scritti italiani pubblicati per nozze dal 1484 al 1799*, Firenze 1971, cat. 189, p. 21. La raccolta, dedicata alla principessa in data 15 agosto 1622 dall'incisore Giovan Luigi Valesio (autore sia di un epitalamio in chiusura di volume, che dello stesso frontespizio, non firmato), contiene tra i vari componimenti un lungo epitalamio in sesta rima del Bruni, intitolato *Il presagio*. Sulla moda aristocratica di far comporre versi per ricche edizioni illustrate in occasione di matrimoni ed altre solennità, si veda: F. HASKELL, *Patrons and Painters. A Study in the Relations Between Italian Art and Society in the Age of the Baroque*, trad. it., Firenze 1985, pp. 508-09.

<sup>17</sup> Sulla produzione letteraria di Francesco Barberini (*senior*, 1597-1679, car-

cospicua della sua fortuna ed a cui resterà legato anche nel corso degli anni Trenta del secolo;<sup>18</sup> ma già nel gennaio 1625 il Bruni veniva chiamato ad Urbino da Francesco Maria II della Rovere (1549-1631, VI duca d'Urbino, dal 1574) dove veniva invitato a trasferirsi ed operare come suo consigliere e segretario di stato.<sup>19</sup>

dinale a soli ventisei anni), letterato ed accademico humorista, esiste una tesi di letteratura italiana, sostenuta presso l'Università di Roma nell'anno accademico 1964/65: M.G. IODICE, *Il Cardinal Francesco Barberini*, capp. III-IV. Si veda inoltre un sonetto in F. DELLA VALLE, *Rime*, cit., p. 96. Interessanti le osservazioni di Piera Russo (*op. cit.*, p. 52), la quale sostiene che l'influenza crescente delle famiglie aristocratiche romane si sviluppò soprattutto a partire dall'atto ufficiale di nascita dell'Accademia (27 mar. 1608). La studiosa distingue inoltre — nell'ambito della folta partecipazione ecclesiastica alle sedute — il ruolo di personaggi come Giovanni Ciampoli, Agostino Mascardi e Francesco Barberini (costoro veramente interessati alle questioni letterarie), rispetto a quello svolto da una fascia di alto clero aristocratico che partecipava, presiedeva e talvolta finanziava anche le sedute, unicamente per motivazioni pubbliche di prestigio.

<sup>18</sup> L'ottava epistola del secondo libro delle *Epistole heroiche* del Bruni (ed. 1628), intitolata *Argante a Tancredi*, è dedicata a monsignor Cristoforo Segni, cameriere di Urbano VIII. Tra le opere della maturità del letterato, numerose sono da collegare ai Barberini. Egli celebra il matrimonio di don Taddeo Barberini (1603-47) e donna Anna Colonna (celebrato il 24 ottobre 1624), con un sonetto stampato nella raccolta curata da ANDREA BROGIOTTI (sec. XVII) intitolata: *Componimenti poetici di vari autori Nelle Nozze Delli Eccellentissimi Signori D. Taddeo Barberini e D. Anna Colonna*, Roma, Nella Stampa Camerale, Con lic. de Superiori, s.d. (con dedica del Brogiotti ad Anna Barberini Colonna firmata «Di Roma li 18. di Agosto 1629», p. 1. Ne *Le tre Gratie*, cit., il terzo libro (*Eufrosina*) è dedicato da Roma in data 15 agosto 1630 al cardinal Barberini (pp. 399-402), mentre ne *Le Veneri*, cit., il secondo libro (*Venere Celeste*) è dedicato in data 10 novembre 1632 ad Antonio Barberini (1608-71, cardinale *in pectore* già dal 1627, ma annunciato pubblicamente solo nel 1628). Al cardinale allude anche l'antiporta del volume, una piccola incisione a bulino su rame (mm 115 x 64), raffigurante un cappello cardinalizio trattenuto in volo da due putti (sospeso in aria sopra due Veneri con un vaso all'antica ed altri due putti), da cui pendono la croce di Malta e tre api barberiniane. La dedica è confermata più oltre anche alle pp. 50 e 60 de *Il pomo d'oro*, cit.

<sup>19</sup> Numerose sono le fonti a conferma del servizio del Bruni a Urbino: ad esempio, nella *Pallade*, un sonetto di Giacomo Filippo Camola, già segretario e consigliere del principe Francesco Maria II, contenuto alla p. 588. Si ricordi che il Camola (noto per aver composto una biografia del Marino pubblicata a Roma, in appendice a *La Strage degli Innocenti* edita nel 1633 da Agostino Mascardi), fu anche l'autore di un «Racconto di alcune cose notabili», realizzato per suo «studio privato» e premesso all'edizione del 1628 delle *Epistole heroiche*. Si vedano inoltre:



L'autore prontamente vi si stabiliva e componeva in onore dell'anziano duca un lungo elogio in sestine intitolato: *La Ghirlanda* (fig. 2).<sup>20</sup> L'opera tesse le lodi del protettore secondo gli schemi tradizionali del panegirico; ravviva le memorie delle virtù della casata attraverso una galleria di ritratti verbali degli antenati e celebra l'erede attuale per le sue qualità personali (virtù militari e virtù culturali), che si esprimono nella lunga descrizione degli spazi vitali del principe: libreria, armeria, galleria e giardino.<sup>21</sup> Dalla luminosa

una lettera a Girolamo Aleandro in materia di stile, pubblicata sin dalla prima edizione delle *Epistole heroiche* (1627), alle pp. 1-26 («... V.S. poi sà benissimo per prova, come poco si confacciano questi nomi, Corte, e Parnaso, e considererà, che il trovarmi in questo servizio di Segretario dell'Illustrissimo Sig. Cardinal Gessi, e del Serenissimo Signor Duca d'Urbino, mi conceda poco otio à poter attendere alle belle lettere ...»); la sesta epistola del secondo libro (*Seneca a Nerone*) delle *Epistole heroiche*, è dedicata a Filippo Cospi, auditor generale del cardinal Gessi e di Francesco Maria della Rovere; una lettera del Bruni a Prospero Bonarelli (*senior*, 1582-1659), più volte citata dalla critica e contenuta nelle sue *Lettere in varij generi a Prencipi, e ad altri del S. Co: Prospero Bonarelli della Rovere con alcune discorsive intorno al primo libro de gl'An: di Cor: Tac: Al'Ellezzione de gl'Ambasciatori, al modo di vivere in Corte et altre*, Bologna, Appresso Nicolo Thebaldini, Ad istanzia Delli Eredi di Evangelista Dossa (sull'antiporta compare la data 1636), alle pp. 123-24. Nel volume de *Le tre Gratie*, cit., si vedano le pp. 553, 579, 587, 588, 612. Si ricordino infine i numerosi doni ricevuti dal principe: ne *Le Veneri*, cit., lib. I, un madrigale del Bruni alla p. 33 ricorda una «...Venere scolpita in un Zaffiro già donato all'Autore dall'Altezza d'Urbino»; ne *Il pomo d'oro*, cit., è contenuto un sonetto di Francesco Buoninsegni composto: «Con l'occasione d'un'Ambra, nella quale sono scolpite le Tre Gratie, donata all'Autore dal già Serenissimo d'Urbino» (insieme alla risposta dell'autore, a p. 31); ed ancora, *Le tre Gratie*, cit., lib. II, pp. 278 e 380, sono contenuti due sonetti: «Al Sig. Duca d'Urbino. Essendo ricevuto in quella corte per Segretario di S. Altezza, la ringratia d'una Collana d'oro donatagli» e «Per una nuova Collana d'oro, ricevuta in dono dall'Altezza d'Urbino».

<sup>20</sup> A. BRUNI, *La Ghirlanda. Elogio del Bruni. Per l'Altezza Serenissima di Francescomaria II. Feltrio della Rovere Duca VI. d'Urbino*, In Roma, Appresso l'Erede di Bartolomeo Zanetti, MDCXXV, Con licenza de' Superiori., antiporta, bulino su rame, mm 120 x 60. L'opera, composta di 224 sestine, venne ristampata In Urbino, per Marcantonio Mazzantini, nel 1625. Si veda L. MORANTI, *L'arte tipografica in Urbino* (1493-1800), Firenze 1967, cat. 83, pp. 212-13 e M. MORANTI, *Le seicentine della Biblioteca Universitaria di Urbino, 1600-1699* («Biblioteca Bibliographica Aureliana», 156), Baden-Baden 1997.

<sup>21</sup> A. BRUNI, *La Ghirlanda*, cit., pp. 112-15 (armeria); 117-31 (galleria di qua-



Fig. 2 - ANONIMO, bulino su rame, antiporta, da A. BRUNI, *La Ghirlanda. Elogio...* (Roma, erede di Bartolomeo Zannetti, 1625).

descrizione della collezione si evince la consumata esperienza del Bruni nell'osservare dipinti e collezioni di antichità, mentre risulta evidente che le raccolte granducali erano ancora nel pieno del loro splendore, appena prima dello smembramento operato nel 1631.<sup>22</sup>

Il Bruni menziona una galleria di ritratti, conservati in un «portico illustre», ricolmo di pitture e sculture. In una grande aula «reale» ricorda invece una «pittura di Venere», ovvero un dipinto su tela con effigiata Venere dolorante per la puntura delle rose («In atto stà, che del trafitto piede/ Duolsi con faccia pallida, mà vaga»), assistita da un Cupido che ne cura la ferita, alla presenza delle Grazie («E quì meste le Gratie apprestan l'urne») e di altri amorini recanti in mano erbe medicinali («.../Colgono i molli Amori in Delfo, e in Delo/ L'Herbe salubri al suo ristoro intenti; E scegliendo per fasce il proprio velo,/ Rompon le nubi

dri e sculture); 131-35 (giardino). Sull'importanza delle *litterae* (esprese nella proprietà di uno studio/biblioteca) e delle *arma*, per la qualificazione della vera *nobilitas* del principe, si veda W. LIEBENWEIN, *Studiolo. Storia e tipologia di uno spazio culturale*, a c. di C. CIERI VIA, Ferrara 1992, pp. 66-76, 118-20. Marino in una sua lettera del 12 marzo 1625 parlando del duca della Rovere, lo definisce «... litterato Principe (...) che nel trono hà così bene filosofato, e tra libri hà con tanta prudenza governato sempre i suoi Popoli ...» (G.B. MARINO, *Lettere*, cit, pp. 62-65: 62). Il modello del principe/letterato ricorre, con la stessa terminologia e le stesse metafore, per definire quasi tutti i maggiori mecenati del Bruni. Si veda ne *Le Veneri*, cit., lib. I, pp. 239-47 (Francesco Maria II della Rovere); 248-52 (il cardinal Gessi); 255 (un cardinal Barberini); 264-69 (monsignor Cesare Rinaldi); lib. II, pp. 48-55 (il cardinal Bernardino Spada). Si legga anche la dedica de *Il pomo d'oro*, cit. (rivolta a Francesco Colonna, già mecenate del Marino). È necessario ricordare che durante il suo principato nell'Accademia degli Humoristi (1606-07), questo tema era stato dibattuto da Alessandro Tassoni (1565-1635) in un discorso accademico. Inoltre nel 1610, essendovi stato accolto in qualità di membro straniero, David Rivault (sieur de Flurance, ca 1571-1616) vi aveva recitato un discorso intitolato *Minnerva armata sive de coniungendi literis et armis* (Romae, apud Stephanum Paulinum). Il motivo ricorre nelle *Rime* di Giovambattista Lalli (1572-1637) del 1634 (G.B. LALLI, *Rime giocose del Sig. Lalli dedicate All'Eminentissimo Sig. Card. Bentivoglio*, In Foligno, Per Agostino Alterij, 1634, pp. 94-95) ed in quelle di Francesco Della Valle (F. DELLA VALLE, *Rime*, cit., p. 125).

<sup>22</sup> La cessione del ducato allo Stato della Chiesa, che la mancanza di un erede maschio rese inevitabile (l'unico figlio di Francesco Maria II, Federico Ubaldo, era morto diciottenne il 28 giugno 1623), venne conclusa su carta nel 1624, ma ebbe definitiva attuazione solo nel 1631, con l'ingresso di don Taddeo Barberini nella città di Urbino.

in Ciel, squarciano i venti,/ Perche giungano à lei, che geme, e langue,/ E versa i vivi spiriti col sangue ...»). Parla poi di una «tela famosa»: un *Ero e Leandro* di Guido Reni («Di Leandro per mano di Guido»), di un dipinto su tavola raffigurante il «Figliol di Creso per mano di Gio. Giacomo Sementi», di cui nota la vivacità dei toni rossi ed azzurri, una tela di *Narciso* «per mano di Tiziano», ritratto in atto di sciacquarsi il volto in uno specchio d'acqua contornato da chioccioline, coralli e fiori, mentre — forse — un Cupido lo saetta con una freccia d'amore («... Al collo hà l'arco, e de lo stral d'Amore/ Sente la punta à l'alma, il colpo al core ...»).<sup>23</sup> All'incirca verso la metà del racconto l'autore introduce un elemento di mestizia e descrive il duca aggirarsi tra i dipinti e meditare sulla caducità della bellezza, quasi una nota che anticipi l'epilogo dell'elogio e della dinastia.<sup>24</sup>

Dopo aver ancora indugiato nella descrizione di una coppia di eroine antiche ma di spirito pienamente seicentesco, ovvero una barbara *Cleopatra* infuriata d'amore («Lascivissimo il crin tutta spirante») e una *Giuditta con la testa di Oloferne*,<sup>25</sup> ed aver

<sup>23</sup> A. BRUNI, *La Ghirlanda*, cit., pp. 117 (il portico); 117-19 (*Venere*); 119-20 (*Ero e Leandro*); 120-21 (*Figlio di Creso*); 121-22 (*Narciso*). Una delle poesie di Tommaso Stigliani (1573-1651), descrive una «Pittura di Leandro, e d'Ero, fatta dal Sig. Gio. Francesco Barbieri da Cento»: T. STIGLIANI, *Il canzoniero Del Signor Cavalier Frà Tomaso Stigliani. Dato in luce da Francesco Balducci. Distinto in otto Libri, cioè..., Purgato, accresciuto, e riformato dall'Autore istesso. E dedicato in questa nuova forma all'Illustriss. e Riverend. Sig. Card. Borghese*, In Roma, Con Licenza de' Superiori, Per l'Erede di Bartolomeo Zannetti, 1623, A' istanza di Giovanni Manelfi, p. 444 (editio princeps del 1605-06). Sempre di ambiente filomariniiano è la più tarda tragedia di FRANCESCO BRACCIOLINI DELL'API (1566-1645), intitolata *Hero e Leandro* (Roma, G. Facciotti, 1630).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 122:

... Il mira il mio gran Prence, e con la mente  
Par che simil pensier nutra verace.  
È l'humana bellezza ombra cadente,  
È l'humana bellezza onda fugace:  
Sol di se pentimento Amor ne lassa,  
E par'ombra, che fugge; onda, che passa.

<sup>25</sup> La *Giuditta*, «sù nobile tabella Di Betulia» potrebbe identificarsi con il noto dipinto di Palma il Vecchio (1480 ca.-1528) conservato oggi agli Uffizi (inv. n° 939) e datato dalla critica al 1524-26 (P. RYLANDS, *Palma il Vecchio. L'opera completa*, Milano 1988, cat. 77, p. 241). Si tratta dell'unica *Giuditta*, anche questa

menzionato un famosissimo autoritratto di Raffaello, egli passa alla descrizione delle statue.<sup>26</sup> Per prima, una Medusa «in candido marmore scolpita»<sup>27</sup> ed un bassorilievo raffigurante Venere e Cupido — sempre in marmo africano — di cui riporta anche l'iscrizione antica ed in cui il dio d'Amore sembra morigerarsi — come già la Venere dipinta — al cospetto del granduca. La descrizione si fa molto dettagliata a proposito di una statua di Bacco in «pietra Corinthia», di cui il Bruni soppesa la qualità del marmo venato in relazione alla verosimiglianza della resa scultorea.<sup>28</sup> Infine, descrivendo velocemente una statua di Osiride, egli accenna a «cento, e cent'altre celebri sculture»: ad una serie di Muse, ad «un groppo bel di catenati Amori», concludendo con due ritratti di antenati pontefici: Sisto IV e Giulio II della Ro-

su tavola, menzionata nel *corpus* degli inventari urbinati, pubblicati a cura di FERT SANGIORGI, *Documenti urbinati. Inventari del Palazzo Ducale (1582-1631)*, («Accademia Raffaello, collana di studi e testi», 4), Urbino 1976, app., n° 9, p. 321: «Quadri uno in tavola di Iudita, si crede di Tiziano o del Palma vecchio, con cornici di noce profilate d'oro et bandinella». Il dipinto è documentato in una copia settecentesca dell'inventario originale redatto dopo la morte di Federico Ubaldo, dal notaio Fabrizio Fabbri da Lamoli tra il 26 settembre 1623 ed il 19 gennaio 1624. Il Bruni dedica ai due quadri ben sei sestine e quasi ad indicare (anche ad un livello linguistico-letterario) come si tratti di due *pendants*, quasi a voler dare il senso dell'occhio che si sposta dall'una all'altra, sceglie di alternare le sestine riguardanti i due soggetti, procedendo quasi secondo un intreccio.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 123-24 (*Cleopatra e Giuditta*); 125 (*Autoritratto di Raffaello*). L'autoritratto è probabilmente da identificarsi con quello menzionato negli inventari del 1599 e del 1609 (*Documenti urbinati*, cit., B, n° 141, p. 69; C, n° 1091, p. 159: «Item un quadretto del retratto di Rafaele d'Urb.º con cornige d'abeto» e «Quadro del ritratto de Rafaello de Urbino con la tela»), oggi a Firenze, Uffizi (inv. n° 1706). Per il dipinto, si veda la scheda in *Gli Uffizi. Catalogo generale*, vol. II, Firenze 1979, A734, p. 967 (datato 1506 ca., con qualche dubbio sull'autografia).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 126: «... Mà porta invidia ai porfidi più belli/ De la regale Image animati,/ Con invidia de' celebri scarpelli/ Ne l'altra età da Greca man trattati;/ Perche marmo sì candido Africano/ Non hà scolpito in se l'Heroe sovrano ...».

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 127 (il breve sul bassorilievo recitava: *Fuggi l'Arcier di marmo, Alma di vetro*); 128: a proposito del Bacco: «... Scocca il Thirso la man quasi per freccia,/ E fan l'hedre, e i Corimbi al crin la treccia/ Venato è d'aureo misto il marmo fino,/ Sì che i grappoli, e i tralci al vivo esprime:/...».

vere.<sup>29</sup> L'elogio, che il Bruni inviò a diversi amici secondo la pratica letteraria del tempo,<sup>30</sup> può esser considerato già come un episodio di propaganda barberiniana, piuttosto che un omaggio al nuovo protettore, poiché la conclusione dell'opera, tutta incentrata sullo storico tramonto della dinastia della Rovere, che sceglie di consegnare il proprio regno a Cristo/Papa Urbano VIII, dimostra come ormai la cessione fosse di fatto avvenuta o perlomeno interamente concordata.<sup>31</sup> Risulta pertanto ancora più ambigua la posizione di Antonio Bruni, giunto ad Urbino per servire il della Rovere ma divenuto successivamente anche segretario del bolognese Berlingiero Gessi (Gypsius, 1564-1639).<sup>32</sup> Costui, inviato dal Pontefice in qualità di governatore della città, aveva avuto in sostanza il difficile compito di seguire ed avviare sul posto la pratica della devoluzione del ducato, tanto che — come è ben noto — lo stesso Marino, giunto da poco a conoscenza della doppia segreteria del Bruni, in una delle sue lettere si era congratulato con il letterato, pur dicendosi sorpreso dal fatto che

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 129-30 (ritratti di Sisto IV e Giulio II della Rovere).

<sup>30</sup> Nella già citata lettera del Marino del 12 marzo 1625: «Tre giorni sono mi capitò la lettera di V.S. del I. di marzo con alcuni fogli dell'Elogio, che compone per cotesta Altezza ...» (G.B. MARINO, *Lettere*, cit., pp. 62-65: 62). Meno nota invece è la testimonianza di Prospero Bonarelli il quale definisce l'elogio, «meravigliossissimo», in una delle sue *Lettere*, cit., pp. 120-21.

<sup>31</sup> Nella descrizione della reggia, la chiusura viene preparata dall'apparizione, nel parco idilliaco «quasi vago Theatro», di un «Tempio Politico Cristiano», con cinque altari dedicati alle virtù del principe regnante (Prudenza, Liberalità, Giustizia, Fortezza, Temperanza). Essendovi il duca presentato come prototipo di sovrano cristiano, il passaggio all'esaltazione di Urbano — quasi un suo contraltare celeste — è facilitato, mentre viene anche giustificata — attraverso paragoni ingegnosi — la cessione del ducato come scelta magnanima, saggia e pia (Francesco Maria viene paragonato alla Maddalena, ai re Magi e a san Martino): A. Bruni, *La Ghirlanda*, cit., pp. 142-45. Amaro è il contrasto tra le sestine del Bruni e l'intonazione quasi trionfante di un precedente sonetto dello Stigliani, che celebrava la nascita del piccolo Federico Ubaldo nel 1605 (T. STIGLIANI, *op. cit.*, p. 341. Altri sonetti di costui dedicati al della Rovere o a sua moglie, sono alle pp. 340 e 406).

<sup>32</sup> Tra le opere manoscritte non pervenuteci del Bruni alcune fonti ricordano due volumi di lettere, il primo contenente quelle ufficiali scritte in nome del cardinale e del duca ed un secondo relativo a quelle firmate in prima persona: L. ALLACCI, *op. cit.*, p. 38; C. MINIERI RICCIO, *op. cit.*, n° 36, p. 47; I. GIAMPAGLIA, *op. cit.*, n° 26, p. 119 (il critico segnala addirittura quattro volumi).

l'amico mangiasse «... a due ganasse, senza sospetto di biasimo, ma con sua propria loda e riputazione ...». <sup>33</sup>

<sup>33</sup> Il delicato commento è già stato annotato da G. RIZZO, *op. cit.*, a p. 20. Il Gessi, nobile bolognese, già professore di legge canonica e civile a Bologna (1589), una volta abbracciato il sacerdozio aveva condotto una brillante carriera ecclesiastica. Era stato vicario generale del vescovo di Rieti, Cesare Segni — suo zio materno — ed aveva lavorato presso l'arcivescovo di Benevento e quello di Bologna (il cardinal Paleotti, dal quale nel 1592 aveva ricevuto la prepositura della città). Luogotenente civile dal 1599 a Roma sotto Clemente VIII Aldobrandini, e presto vicerettore, nel 1606 venne eletto vescovo di Rimini da papa Paolo V Borghese (titolo a cui rinunziò nel 1619) e successivamente nunzio nella Repubblica di Venezia. Nel 1618 fu promosso sempre da Paolo V a governatore di Roma, mentre sotto Gregorio XV Ludovisi fu nominato prefetto del Palazzo apostolico. Il prelato mantenne la carica di governatore sotto Urbano VIII Barberini, il quale lo elesse anche viceprefetto della segreteria per il cardinal Antonio Barberini e lo tenne presso di sé come proprio maggiordomo. Durante l'importante missione diplomatica in qualità di governatore di Urbino, egli conseguì ottimi risultati anche con il principe della Rovere: rimase infatti tutore e curatore dell'unica erede, Vittoria della Rovere (1622-94), futura moglie del granduca Ferdinando II de' Medici (1637). Sul Gessi: A. CIACCONIUS, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium Ab initio nascentis Ecclesiae, usque ad Urbanum VIII. Pont. Max. Auctoribus M. Alphonso Ciaconio Biacensi Ord. Praed. Poenitentiario Apostolico, Francisco Cabrera Morali, & Andrea Victorello Bassanensi Doct. Theol.*..., Romae, Typis Vaticanis, MDCXXX., n. 10, p. 1973 (il profilo biografico del Gessi è inserito nella «*tertia cardinalium creatio*» di Urbano VIII; vi è riportato anche lo stemma) e G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro fino ai nostri giorni*, vol. XXX, Venezia 1845, pp. 93-94; P. GAUCHAT, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive summorum pontificum, SRE Cardinalium, ecclesiarum antistitum series et documentis tabularii praesertim vaticani collecta, digesta, edita*, vol. IV, a pontificatu Clementis PP. VIII (1592) usque ad pontificatum Alexandri PP. VII (1667), Monasterii 1935, cat. 10, p. 20. I rapporti tra il Bruni e la famiglia Gessi si palesano attraverso alcune opere successive del letterato: nelle *Tre Grazie*, cit., alla p. 362 è un sonetto dell'autore dedicato ai nipoti del cardinale «A i Signori Carlo, e Berlingiero Gessi, Fratelli. S'accennano le lodi del Sig. Card. Gessi, loro Zio, e del Sig. Senatore, lor Padre». Successivamente ne *Le Veneri*, cit., l'autore si rivolgerà nuovamente agli stessi dedicatari — non a caso eredi ed esecutori testamentari del cardinale — con un'ode («Per l'eminentiss.mo, e Rev.mo Signor Cardinal Gessi. A i Signori Abbate Carlo, e Berlingiero Gessi»), con cui sembra rispondere ad un componimento del cardinale in sua lode (*Pallade*, cit., p. 568). Infine il Bruni dedica al fratello del cardinale — Camillo — (1571-1635, senatore e professore di diritto civile a Bologna tra il 1594 e il 1599), l'epistola intitolata *La madre hebrea a Tito Vespasiano* delle sue *Epistole heroiche* (lib. I, ep. 1: «... l'illusterrissimo Signor cardinal, suo fratello, e mio signore, nell'attual servitio, che gli

In stretto contatto con l'*intelligentia* letteraria locale ed in rapporto con l'Accademia dei Caliginosi di Ancona e quella degli Insensati di Perugia,<sup>34</sup> il Bruni per due anni divide il suo tempo tra gli impegni derivatigli dalla doppia segreteria, i viaggi di rappresentanza e lo studio, fino alla data del suo rientro a Roma — nel 1627 — quando il Gessi (ormai cardinale dal 19 gennaio 1626, con il titolo di Sant'Agostino), veniva richiamato in capitale.<sup>35</sup>

È appunto ad Urbino che l'artista decise di realizzare le *Epistole heroiche*, una raccolta in due volumi di lettere a carattere amoroso e didascalico composte in versi di metro vario, in stile elegiaco toscano:<sup>36</sup>

presto ...»). Indirizzerà invece al Gessi in prima persona l'intero secondo libro de *Le tre Gratie*, intitolato *La Talia*. La dedica — datata «Di Roma il primo d'Agosto 1630» (pp. 267-71) — è un riassunto della carriera politica del prelato, in cui il Bruni crea un'assonanza tra le varie cariche del Gessi «... tutta intenta all'opere Heroiche ...» ed il titolo della propria maggiore impresa letteraria.

<sup>34</sup> I rapporti intrattenuti dal Bruni con le accademie di cui era membro sono documentati dalle dediche delle sue *Epistole heroiche*, dalle lettere dei corrispondenti e da vari componimenti poetici contenuti nella *Pallade* e ne *Le tre Gratie*. Sempre nella lettera all'Aleandro egli menziona un'opera intitolata *L'Accademico*, cioè *raccolta di orazioni e discorsi*, purtroppo non conservatoci. Riguardo i Caliginosi di Ancona, si veda in questo articolo la n. 200; agli Insensati di Perugia l'autore dedica l'epistola *Zefiro a Clori* (ed. 1628, lib. II, ep. 1), mentre al signor Cesare Meniconi — l'ospite presso il quale si tenevano le tornate accademiche degli Insensati — quella di *Cleopatra ad Ottavio Cesare* (ed. 1628, lib. II, ep. 9). Nella *Pallade* inoltre si vedano due sonetti (con relative risposte): uno inviato dal Bruni agli Accademici Insensati in occasione del suo ingresso in accademia e l'altro da Cesare Meniconi al Bruni, in lode de *Le tre Gratie* (A. BRUNI, *Pallade*, cit., pp. 550, 571). Sugli Insensati, M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, vol. III, Bologna 1929, pp. 306-11.

<sup>35</sup> Dopo il Gessi sembra che il Bruni prestasse servizio presso Odoardo Farnese, duca di Parma e Piacenza (1573-1626), a cui è dedicato il primo libro de *Le Veneri*, cit. (sempre per lui o per membri della sua famiglia sono composte le successive odi alle pp. 17-21, 22-26, 27-30). L'informazione è fornita da G. GIGLI, *op. cit.*, p. 89; da cui I. GIAMPAGLIA, *op. cit.*, p. 32. Lo stesso Gigli menziona un manoscritto secentesco (ai suoi tempi di proprietà dell'avvocato Bernardino Pasanisi), del dottor Flaminio Arnò, intitolato *Il Vaglio*, in cui si attesta che il Bruni aveva raggiunto una notorietà tale che a Roma si vociferava su una sua possibile candidatura alla porpora.

<sup>36</sup> Per un'ampia analisi del genere epistolare nel Cinque e Seicento: *Le «carte messaggere»*. *Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un indice dei libri*



... L'Epistole, che io dedico à V.A. [Francesco Maria II della Rovere] furono la maggior parte da me dettate nella sua Corte, sotto l'aura favorevole di questo serenissimo Cielo, e con gli auspici avventurosi di quel patrocinio, che magnanimamente hà ella sempre, non meno continuato alla mia persona, che alle mie poesie; sono perciò nate di V.A. e, come sue di ragione, le consacro al suo gloriosissimo nome. Io le composi in varie occasioni, in mezo de' brevi otij, che mi si concedettero nell'attual servitio da me prestatole, e le raccomandai alla lettura amorevole di diversi Signori di lettere, miei amici; onde essendo eglino per lo più soggetti assai celebri nelle scienze, e nella nobiltà, e molto ben noti à V.A.<sup>37</sup>

Nonostante l'ossequioso complimento al della Rovere è certo che il Bruni avesse a lungo premeditato il volume, almeno sin dal tempo del suo soggiorno romano dove, stando ad una lettera da lui inviata all'Aleandro, ne aveva a lungo dibattuto i soggetti e lo stile, soprattutto nell'ambiente letterario degli Humoristi.<sup>38</sup>

Alla luce di quanto esposto sinora, risulta altamente improbabile, visti gli stretti legami che lo univano al «maestro», che egli avesse rubato non solo l'idea della pubblicazione, ma addirittura i componimenti stessi al Marino. Quest'accusa, già ampiamente

*di lettere del Cinquecento*, a c. di A. QUONDAM, Roma 1981 e J. BASSO, *Le genre épistolaire en langue italienne (1538-1662) repertoire chronologique et analytique*, Roma 1990, specificamente pp. 540-47. M.L. DOGLIO, *Lettera e donna. Scrittura epistolare al femminile tra Quattro e Cinquecento*, Roma 1993. Per l'indicazione dei metri più comuni, G. CRESCIMBENI, *op. cit.*, vol. I, lib. III, cap. XXIII, pp. 249-50, dove si afferma che molte delle epistole del Bruni sono in forma di idilli; la Basso le ritiene invece principalmente composte in terzine e talvolta in strofe di versi liberi.

<sup>37</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche del Bruni libri due (in finis*: In Roma, Appresso Guglielmo Facciotti, MDCXXVII. Con licenza de' Superiori.), In-12, ante p. 1.

<sup>38</sup> La lettera, non datata ma inviata «di Corte», venne pubblicata insieme con le *Epistole heroiche* sin dalla prima edizione (1627). Per i rapporti con gli Humoristi si vedano alcune epistole: *Turno a Lavinia* (lib. I, ep. 5), dedicata agli accademici Humoristi («L'epistola... honorata con testimonio di loda, e con argomento d'applauso, scritta a penna, di nuovo io porgo loro à leggere, uscita per le stampe ...») e *Venere ad Adone* (lib. II, ep. 7), dedicata al cavalier Andrea Barbazza: «... io raccomandando l'Epistola à V.S. (...) mosso non meno dalla loda, che già ella medesima le diede, col Signor Francesco Guidiccioni, mentre io, alcuni anni sono, in Roma ad amendue la lessi ...». Andrea Barbazza Manzoli (1597-1656), fu principe dell'accademia dal 1624 al 1632; al figlio Ferdinando, è dedicata l'epistola *Armida a Rinaldo* (lib. I, ep. 9). Si consultino anche, nella *Pallade*, cit., le pp. 549 e 555.

sconfessata dal Crescimbeni,<sup>39</sup> trae origine da alcune dichiarazioni del poeta, il quale in una sua lettera spedita il 4 giugno 1622 da Parigi al veneziano Giacomo Scaglia, lo informava di aver ricevuto notizia di:

... un libretto d'epistole in versi di non so chi. Io mi do al diavolo quando veggio d'esser prevenuto nelle cose ch'io stesso ho publicate. Questa è una invenzione rubata a me, che sono stato il primo a comporne, ma non le ho stampate perché non ho avuto tempo, nè si può far tanto in un tratto, avendomi tenuto lungamente impedito l'impressione di questo benedetto Adone. E se bene son più che sicuro che costoro sono ingegni ordinari e non escono dal triviale, non posso tuttavia non alterarmene, poichè dovrebbero vergognarsi di prendere i soggetti già occupati, essendo molte delle mie date in volta a penna da quindici anni in qua che son fatte ...<sup>40</sup>

Nel 1619 a Venezia era infatti già stata pubblicata una sua *Lettera di Rodomonte a Doralice*, ispirata al XIV e XVIII canto dell'*Orlando furioso* dell'Ariosto; non è certo se il Marino avesse autorizzato la stampa — il volumetto reca infatti unicamente la dedica dell'editore — ma è probabile che egli avesse già iniziato a diffonderle manoscritte molto tempo prima.<sup>41</sup> L'epistola — un appas-

<sup>39</sup> G. CRESCIMBENI, *op. cit.*, vol. II, lib. III, p. 492; l'argomento è stato ulteriormente chiarito nei recenti contributi di V. DE MALDÉ, *Nuovi generi e metri del Marino. Note e discussioni*, in *The Sense of Marino*, cit., pp. 182-84 e *Id.*, *L'eleghia volgare in Italia tra Umanesimo e Barocco*, «Studi secenteschi», XXXVII (1996), pp. 109-34.

<sup>40</sup> G.B. MARINO, *Lettere*, a c. di M. GUGLIELMINETTI («Nuova universale Einaudi», 70), Torino 1966, pp. 311-12 e di nuovo in un'altra lettera allo stesso, da Parigi datata al 1623 (pp. 345-46) e in una a Giovan Battista Ciotti spedita da Torino nel 1615 (vi si allude a delle *Epistole* altrui stampate a Verona: pp. 193-94). L'episodio è già menzionato nello studio su F. Della Valle di P. PROCACCIOLI, *ad vocem*, in *DBI*, vol. XXXVII, Roma 1989, pp. 748-50. Per i rapporti tra Marino e il Ciotti: G.B. MARINO, *La Sampogna*, a c. di V. DE MALDÉ, Parma 1993, introduzione e pp. 61-65; V. DE MALDÉ, *Tradizione del testo ed editoria tra Cinque e Seicento*, in *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro*, atti del convegno di Lecce, 22-26 ottobre 1984, Roma 1985, pp. 561-70 e *Id.*, *Sull'ortografia del Seicento. Il caso Marino*, «Studi Grammatica ital.», XII (1983), pp. 107-66.

<sup>41</sup> G.B. MARINO, *Lettera di Rodomonte a Doralice. Del Sig. Cavalier Gio. Battista Marino. Con la risposta del Signor Dionisio Viola. Dedicata al molto illustre Sig. Elia Hupper. Con licenza de' Superiori*, In Venetia, MDCXIX., Appresso

sionato monologo in terzine — si costituisce chiaramente come un diretto antecedente dell'opera del Bruni, tanto più che Marino intendeva sviluppare le vicende amorose di eroine ed eroi, alternando le fonti classiche ad un registro di autori moderni, utilizzando spunti narrativi tratti da generi diversissimi, come il poema eroico ed il romanzo, di lingua greca, latina e spagnola.

Non pochi sono tuttavia gli indizi dell'«innocenza» del Bruni riguardo al furto: a parte due lettere (una del Bonarelli e una dello stesso Marino), in cui gli autori si riferiscono alle *Epistole heroiche* come ad un'opera del manduriano,<sup>42</sup> molto indicativa risulta una sua affermazione contenuta nella lettera a Girolamo Aleandro:

Uberto e Pietro Faber, fratelli. La lettera venne ristampata in fondo all'edizione delle sue *Lettere* del 1627 (cit., pp. 344-50) oppure, sempre nel 1627, a Venezia, presso il Ciotti, ora in M. GUGLIELMINETTI, *op. cit.* Il volumetto è dedicato «Da casa, in Venezia, a' 27 di Agosto 1619», dallo stampatore Uberto Faber a Elia Hupper: «... L'opera è di pochi fogli sì, ma di molta stima presso i virtuosi, poichè contiene due lettere poetiche piene d'affetti: la prima del Cavalier Marino, primo Poeta fra i Lirici di questa età: la seconda per risposta di famosò spirito parimente ...». In questo primo saggio il Marino isola il lamento dell'eroe in modo tale da ricordarci le illustrazioni dell'edizione delle *Epistole heroiche* del Bruni: «... Quivi à te questo foglio indirizzo, e vergo;/ Ma chi lasso à parlar teco mi spinge,/ Perche l'inchiostro in vano anco dispergo?». Dalla missiva del 1622 è possibile inferire che il progetto delle *Epistole* aveva avuto origine nel 1607 ca; fu tuttavia solo nel 1614 che l'autore decise coscientemente di annunciarne la prossima pubblicazione. Ciò emerge dalla lettera «a chi legge» anteposta alla terza parte delle *Rime* e datata «Da Torino, 1614». Sebbene firmata da Onorato Claretti, segretario di Carlo Emanuele I di Savoia, la critica ritiene l'avviso concordemente scritto dal Marino secondo un intento programmatico di propaganda editoriale: «... L'*Epistole eroiche* son quasi tutte in terza rima e tutte piene d'affetti amorosi: imitate da Ovidio e parte da Aristeneto, e fondate nel *Furioso* dell'Ariosto, o nella *Gierusalemme* del Tasso, o in azioni notorie e vulgari di persone introdotte in altri poemi e romanzi greci, latini e spagnuoli. E come ch'egli [il Marino] abbia pensiero di tirarne dell'altre da personaggi istorici, e già ne abbia fatte non so quante, per ora nondimeno non vuol dar fuori se non le favolose ...», in M. GUGLIELMINETTI, *op. cit.*, p. 610, già analizzato dalla De Maldé.

<sup>42</sup> P. BONARELLI, *Lettere*, cit., pp. 124-25 («... più chiaramente lo scopriranno le sue Lettere Eroiche ...») e — con tono molto affettuoso — G.B. MARINO, *Lettere*, cit., pp. 142-43 («... Honora troppo Vostra Signoria il mio Adone, mentre ne cava argomento per una delle sue lettere Heroiche, et io pago poco il mio debito, mentre ne la ringratio con due belle parole. Ma s'io per la stima singolare, che fò de' parti nobilissimi del suo ingegno, e per l'obbligo, che professo all'amor, ch'ella

... Io principiai questa opera alcuni anni sono in Roma, e le varie destrattioni di mente, e di fortuna m'hanno fin'ora impedito à publicarle quali esse si sieno, posciache per esser miei amici, e Signori particolari due grandi huomini, che hanno per le mani la medesima impresa, se ben forse non hanno i medesimi soggetti, io non meno mi pregio di ceder loro la primogenitura, e prerogativa del tempo, che il primato della poesia ...<sup>43</sup>

È del tutto probabile che le disquisizioni di stile animatesi nell'ambiente letterario degli Humoristi, avessero sviluppato un comune interesse per il genere dell'epistola amorosa, sul modello delle *Heroides* di Ovidio.<sup>44</sup> Fu infatti proprio un altro accademico humorista a pubblicare nel 1622 un volume di epistole di stampo ovi-

mi porta son già divenuto tutto suo, non sò che possa di me prometterle altro. Lodo il capriccio, e la sua rissolutione d'introdur Venere, che scriva ad Adone, dopo che questi si trova in poter di Falsirena ...». Lettera del 1624, spedita al Bruni da Napoli).

<sup>43</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1627), cit., p. 25. Si noti che il riferimento ai due «grandi huomini» venne espunto dalla successiva edizione del 1628.

<sup>44</sup> Contrario il parere delle De Maldé, la quale collega la ripresa della lirica elegiaca nel Seicento principalmente all'ambiente napoletano del giovane Marino. Le *Heroides* ovidiane (Publius Ovidius Naso, 43 a.C.-17 d.C.), vennero composte tra il 20/15 a.C. ed il 2/1 d.C. Volgarizzata dal fiorentino Filippo Ceffi nel 1325 ca., la raccolta conobbe un grande successo di pubblico nel XIV e XV secolo, attestato all'incirca da una cinquantina di esemplari manoscritti miniati (riguardo i quali: M. ZAGGIA, M. CERIANA, *I manoscritti illustrati delle Eroidi ovidiane volgarizzate*, Pisa 1996). Considerata una lettura poco impegnata, a carattere patetico/sentimentale — quasi una lettura per donne o comunque per lettori di ceto agiato — in epoca moderna essa venne diffusa anche attraverso il ricco (ed autonomo, rispetto alle miniature), corredo illustrativo di xilografie delle prime edizioni a stampa (sugli incunaboli del XV secolo, in gran parte di ambito napoletano, si consulti: M. ZAGGIA, *Fortuna incunabolistica di un testo di lingua trecentesco: il volgarizzamento delle Eroidi ovidiane*, «La Specola», 199/4, 1995, pp. 9-55). La famosa lettera all'Aleandro tratta motivi fondamentali quali l'imitazione, la questione dello stile confacente al genere, ed il problema del rapporto tra gli autori moderni ed i modelli letterari classici. Come ben noto, il Bruni non scelse mai la pratica del marinismo più spinto; in occasione della polemica insorta a proposito dell'*Adone* si mantenne su un piano di equidistanza — confermando comunque in più occasioni la sua completa devozione al Tasso — ma soprattutto diede sempre ampia prova della sua ammirazione per Ovidio: A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1627), cit., pp. 22-25: «... Nelle mie Epistole Heroiche pratico adunque la forma venusta da Aristotele con altro titolo chiamata urbana, ma non l'uso in modo, che per sempre io escluda la magnifica, e la tenue, e che la venusta quando è senza quei vezzi frizzanti non partecipi pur'assai della magnifica, poiche secondo il bisogno, ò dell'una, ò dell'altra io mi vaglio con opportunità

diano (*Le lettere delle dame e degli eroi*)<sup>45</sup>: il calabrese Francesco Della Valle (1600 ca-post 1627), amico comune del Bruni e del Marino.<sup>46</sup> Ecco dunque spiegato il riferimento del Bruni ai due «grandi huomini»: il Marino aveva probabilmente da tempo accarezzato il progetto del volume, pubblicandone un primo saggio nel fascicolo del 1619; battuto sul tempo dal Della Valle nel 1622, il quale addirittura — e diversamente dal Bruni — ne riprendeva proprio lo stesso soggetto (*Rodomonte a Doralice*), l'autore se ne lagnava nella lettera allo Scaglia del 1622: all'epoca il Bruni non aveva ancora pubblicato la sua raccolta, che vedrà la luce solo nel 1627.<sup>47</sup>

non affettata, si come fa Homero, Virgilio, & Ovidio frà Latini, e frà Toscani, oltre i più antichi, il Tasso, & alcun'altro più accreditato (...) Toccherò, si bene ciò che mi occorre intorno al giudicio dello stile d'Ovidio nelle sue Epistole, e di quello dell'altre d'Horatio, perche quanto delle prime essere imitatore mi professo, tanto delle seconde divenir lodatore, e studioso continuamente mi pregio: (...) ho seguito la traccia d'Ovidio, il che hò giudicato ancor dover fare, per la materia per lo più amorosa di cui poetizzo, alla quale così è propria la forma venusta, e la bellezza dell'eloquenza spiritosa, si come la medesima è carattere indegno della grandezza, e maestà del Poema Heroico (...) All'Epistole poi Ovidiane non possono in modo alcuno paragonarsi l'Horatiane, perchè le prime sono scritte in persona d'Heroine, e piene d'elocutione fiorita e veramente poetica, la dove le seconde, benche portino il titolo d'Epistole sono più tosto Satire...». Nel testo l'autore crea un parallelo tra le proprie scelte stilistiche rispetto ai grandi del passato (Tasso e gli antichi) e quelle di Ovidio rispetto a Virgilio. Per un'analisi specialistica del marinismo del Bruni si rimanda all'analisi di F. CROCE, *op. cit.*

<sup>45</sup> F. DELLA VALLE, *Le Lettere delle dame, e degli eroi di Francesco Della Valle. All'illustriss. et Eccellentiss. Sig. Don Federico Colonna Principe di Paliano*, Con Licenza, et Privilegio, In Venetia, dal Ciotti, M.D.C.XXII., pp. 67-78. L'opera — con dedica a don Federico Colonna «di Roma, il 1 luglio 1621» — è priva di illustrazioni ed è composta di 15 epistole. La De Maldè ritiene il volume già pubblicato nel 1615, ma non è stato possibile rinvenire alcun esemplare di tale edizione.

<sup>46</sup> A testimonianza della comune amicizia e frequentazione: G.B. MARINO, *Lettere*, cit., pp. 144-45 (lettera del 1623, spedita al Bruni — convalescente — da Roma: il Marino vi accenna ad una propria visita di qualche giorno prima in compagnia del Della Valle); si veda anche A. BRUNI, *Pallade*, cit., pp. 554 e 582 (due sonetti dedicati dal Bruni al Della Valle). Per un profilo biografico del letterato calabrese: P. PROCACCIOLI, *s.v.*, in *DBI*, vol. XXXVII, Roma 1989, pp. 748-50.

<sup>47</sup> Impossibile definire se il Marino (come forse per l'*Adone*, la *Galeria* ed il volume mai realizzato delle *Metamorfosi*), intendesse darne alla luce un'edizione corredata di illustrazioni calcografiche. Si ricordi che nella già menzionata lettera al

L'opera del Della Valle, i cui soggetti sono tratti unicamente da poemi eroici moderni (Tasso, Ariosto e Giulio Strozzi), è meno elaborata di quella del Bruni poichè le epistole, pur essendo introdotte da un «argomento» alla fine del quale viene indicata la fonte letteraria, non presentano le dediche ai vari personaggi, nè le «allegorie» del testo, ma soprattutto sono prive di illustrazioni.<sup>48</sup> L'autore sembra quasi darci ulteriori indizi nella sua dedica al principe Colonna, là dove si scusa dicendo che «... il Libro è imperfetto, mancandovi molte Lettere, che per buoni rispetti rimangono appresso di mè scritte a penna, con pensiero di darle altro tempo fuori, insieme con le risposte ...», e quando auspica che la «... sua riverita Colonna, ch'intagliata nel frontespizio lo difenderà d'ogni livida lingua ...»: quasi fosse a conoscenza della scottante polemica in corso.<sup>49</sup>

Ciotti premessa all'edizione parigina della *Sampogna* del 1620, egli dava notizia di aver desiderato inizialmente di «... istoriarla tutta, ornandola di figure d'intaglio dolce o almeno all'acqua forte, proporzionate alle favole et ai soggetti. Ma qui ha pochi maestri che posseggano eccellenza di disegno, et infine non si trovano per tutto i Tempesti, i Reni, i Valesi, nè i Morazzoni ...» (V. DE MALDÉ, *La Sampogna*, cit., pp. 60-65: 62. La questione delle illustrazioni per i volumi del Marino è tutt'oggi argomento molto dibattuto tra gli storici dell'arte (importanti soprattutto i contributi di R.B. SIMON 1978, G. FULCO 1979, M. FUMAROLI 1986, F. GRAZIANI 1994 e 1998, M. ROSSI 1997).

<sup>48</sup> Cinque sono i soggetti in comune con le *Epistole heroiche* del Bruni (F. DELLA VALLE, *op. cit.*, epp. 1, 2, 5, 7, 12). Si riporta per completezza la sequenza delle epistole del Della Valle con le relative fonti letterarie: *Armida a Rinaldo* (Tasso); *Tancredi a Clorinda* (Tasso); *Bradamante a Ruggiero* (Ariosto); *Isabella a Zerbino* (Ariosto); *Olimpia a Bireno* (Ariosto); *Rodomonte a Doralice* (Ariosto); *Erminia a Tancredi* (Tasso); *Ricciardetto a Fiordispina* (Ariosto); *Orlando ad Angelica* (Ariosto); *Alcina a Ruggero* (Ariosto); *Olindo a Sofronia* (Tasso); *Onoria ad Attila* (Giulio Strozzi); *Ginevra ad Ariodante* (Ariosto); *Fiordiligi a Brandimarte* (Ariosto); *Adelberto a Rodicilla* (Strozzi). La presenza dello Strozzi come fonte di due epistole avalla la datazione delle lettere al 1622, poichè la sua *Venetia Edificata*, venne pubblicata per la prima volta (sebbene in forma ridotta), solo nel 1621. Su Giulio Strozzi si veda la n. 181.

<sup>49</sup> Altre cinque lettere vedranno la luce nella seconda edizione della raccolta: F. DELLA VALLE, *Le lettere delle dame e degli eroi di Francesco Della Valle. Seconda Impressione All'Illustriss. et Excellentiss. Sig. Don Federico Colonna Principe di Paliano*, In Venetia, dal Ciotti, M.D.C.XXIIIIII. Si tratta di soggetti in parte tratti da poemi già utilizzati, in parte desunti dalle novità letterarie del momento, come

*Le Epistole heroiche* (1627): *storia delle edizioni e analisi dell'apparato illustrativo.*

*Le Epistole heroiche*, opera che con ben sette edizioni in sette anni consacrò la fama del Bruni, è una raccolta di lettere in cui il richiamo ad Ovidio è palese soprattutto nella ripresa dello spunto letterario e dello stile «venusto». <sup>50</sup> Dall'autore classico, senza bisogno di riprendere alcuna «historia» specifica, egli si limita a derivare infatti il motivo della lettera inviata per questioni amorose (variata spesso in lettera di donna virtuosa, lettera concernente la virtù), imprimendo alle proprie epistole un forte accento didascalico-moralizzante. <sup>51</sup> I soggetti sono invece elaborati, come variazioni sul tema, a partire da fonti classiche, moderne e contemporanee.

il poema eroico *La Croce acquistata* di Francesco Bracciolini dell'Api (di cui i primi quindici libri videro la luce nel 1605, a Parigi presso l'editore Ruelle e l'edizione definitiva a Firenze presso i Giunti nel 1618, con dedica al granduca Cosimo II de' Medici). I componimenti si susseguono nel presente ordine: *Renea a Gelderico* (Strozzi), *Erinta a Batrano* (Bracciolini), *Angelica a Rinaldo* (Boiardo), *Ruggiero a Bradamante* (Ariosto), *Calisiro ad Alvida* (Bracciolini). Non è possibile chiarire se quest'edizione — identica a quella del 1622, tranne che per l'aggiunta della seconda parte — coincida con quella stampata «In Milano, per Giambattista Cerri, 1626», citata in F.S. QUADRIO, *op. cit.*, lib. I, dist. II, capo VII, p. 624.

<sup>50</sup> L'opera è divisa in due libri, con un numero di epistole variabile a seconda dell'edizione. Alcuni biografi menzionano erroneamente tre libri di epistole (G.V. ROSSI, *op. cit.*, p. 251; G. GHILINI, *op. cit.*, p. 16). Gli autori hanno probabilmente confuso questo ipotetico terzo libro (mai realizzato), con un volume di *Risposte alle Epistole heroiche*, purtroppo non pervenutoci, ma citato dalle fonti come testo manoscritto (C. MINIERI RICCIO, *op. cit.*, p. 47, n° 34; G. GIGLI, *op. cit.*, p. 91; I. GIAMPAGLIA, *op. cit.*, p. 119, n° 24). È dunque evidente che al Bruni, esperto filologo ed erudito, non dovette sfuggire la questione attinente la paternità delle *Heroides* ovidiane e delle risposte alle medesime, attribuite ad Aulo Sabino. Sulle *Heroides* recentemente: M. SCORDILIS BROWNLEE, *Ovid's Heroides and the Novela Sentimental*, Princeton 1990; F. SPOTH, *Ovids Heroides als Elegien*, München 1992; C. M. HINTERMEIER, *Die Briefpaare in Ovids Heroides: tradition und Innovation*, Stuttgart 1993; S.H. LINDEHEIM, *Voices of Desire: the Ventriloquized Letters of Ovid's Heroides*, Brown Univ. Diss., 1995.

<sup>51</sup> Grande fortuna ebbero le edizioni moralizzate dell'opera di Ovidio nella seconda metà del XVI e agli inizi del XVII secolo. Tra le varie si consulti: P. OVIDIUS NASO, *Publii Ovidii Nasonis, Heroidum Epistolae, et Elegiae Selectae, obscenitate sublata. Ad usum Gymnasiorum Collegij Romani Societatis Iesu*, Romae, apud Iacobum Mascardum, 1628. In quest'edizione, quasi contemporanea alla pubblicazione del Bruni e stampata nella sua stessa cerchia (Giacomo Mascardi sarà l'edi-

Secondo i più completi repertori di seicentine, la prima edizione dell'opera è del 1627, pubblicata a Milano ad istanza di Donato Fontana;<sup>52</sup> doveva trattarsi probabilmente della ristampa di un'edizione milanese del 1626, una raccolta di ventidue epistole divisa in due libri e priva di illustrazioni, ma di cui a tutt'oggi sembra non sussistere alcun esemplare.<sup>53</sup>

Sempre nel 1627, ma questa volta a Roma, presso Guglielmo Facciotti, il Bruni ne pubblicava frettolosamente la prima edizione illustrata.<sup>54</sup> Il volume, diviso in due libri dotati ciascuno di un'antiporta (fig. 3 e cat. 15),<sup>55</sup> oltre alle pagine di dedica e di avverten-

tore delle *Epistole eroiche* nella nuova veste tipografica del 1634/47), sorprende l'entità della censura e delle moralizzazioni, tanto da far apparire al confronto l'opera di Bruni come piuttosto spinta e licenziosa.

<sup>52</sup> A. BRUNI, *Dell'Epistole heroiche del Sig.<sup>r</sup> Antonio Bruni, libro primo*, in Milano, appresso Donato Fontana, (s.d.) (*in finis*: per Gio. Battista Malatesta, stampatore reg. cam., ad istanza di Donato Fontana, con dedica e licenza di stampa datati 1627) In-12, citata in F.S. QUADRIO, *op. cit.*, vol. II, p. 264; S.P. MICHEL, *Répertoire des ouvrages imprimés en langue italienne au XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. II, (BE-BZ), («Biblioteca di bibliografia italiana», LXXXVII), Firenze 1979, cat. 2, p. 429. Il CRESCIMBENI invece (*op. cit.*, vol. II, lib. III, pp. 492-93), sostiene che questa edizione fosse la ristampa realizzata nel mese di dicembre, di una precedente impressione dell'aprile 1627.

<sup>53</sup> L'edizione del 1627 secondo la Basso doveva conformarsi alla precedente (J. BASSO, *op. cit.*, p. 540). Per questa irreperibile edizione del 1626, si veda: G.M. MAZZUCHELLI, *op. cit.*, p. 2182, V (il quale la descrive suddivisa in due libri) e *Libreria Vinciana. Autori italiani del '600. Catalogo bibliografico*, a c. di S. PIANATANIDA, L. DIOTALLEVI, G. LIVRAGHI, vol. II, Milano 1950 (rist. an. Roma 1986), cat. 2346, p. 17 (dove è appena menzionata senza illustrazioni e composta di ventidue epistole).

<sup>54</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1627), cit., ante p. 1.: «... Confesso bene, che si fanno vedere pur troppo intempestivamente, e sò benissimo (...) Chi precipita le sue opere alle stampe, precipita ancora nelle stampe la sua gloria ...». L'edizione è descritta dettagliatamente da G. RIZZO, *op. cit.*, pp. 56-58. Non concordano tuttavia sull'ordine delle edizioni del 1627, Jeanine Basso e Gino Rizzo. La prima infatti, appoggiandosi sull'autorità dei coniugi Michel, ritiene esser anteriore l'edizione milanese del Fontana rispetto a quella romana del Facciotti, che invece il Rizzo ritiene essere il modello dell'edizione milanese.

<sup>55</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1627), cit., pp. non num. (incisioni a bulino, non firmate, rispettivamente mm 119 x 61 e 123 x 62, edizione appena menzionata in S.P. MICHEL, *op. cit.*, p. 429, cat. 1 e J. BASSO, *op. cit.*, p. 540).





Fig. 3 - ANONIMO, bulino su rame, antiporta del lib. I, da A. BRUNI, *Epistole heroiche...* (Roma, Guglielmo Facciotti, 1627).

za,<sup>56</sup> presenta per ciascuna epistola una struttura base piuttosto completa e ricca, che viene ripetuta per tutte le lettere, su schema invariato. Ogni componimento viene dedicato ad un amico del Bruni cavaliere o letterato, oppure a un personaggio o a un'accademia importante per la sua agenda personale;<sup>57</sup> segue poi un «argomento» (un breve riassunto delle vicende narrate, con la specifica in fondo di pagina della fonte utilizzata), l'«allegoria» (una nota esplicativa per una lettura didattico-pedagogica), e infine l'epistola in versi, preceduta dalla propria illustrazione.<sup>58</sup> Le lettere sono di-

<sup>56</sup> *Ibid.*, dedica del Bruni al duca Francesco Maria II della Rovere, in data 1 aprile 1627, di Corte (ante p. 1); lettera del Bruni a Girolamo Aleandro in materia di stile, di Corte ma senza data (pp. 1-26); avviso dello «stampatore a chi legge» (pp. 27-28); dedica del II libro a don Marcantonio Borghese — nipote di Paolo V — in data 30 aprile 1627, di Corte (pp. 233-37). Marcantonio Borghese (1601-58), per il quale sin dal 1610 il papa aveva comprato dal re di Spagna Filippo III il principato di Sulmona nel Regno di Napoli, era all'epoca considerato il futuro erede universale delle ricchezze della famiglia. Affidato nominalmente alle cure del tutore, il cardinal Scipione Borghese Caffarelli, dopo l'allontanamento della madre, venne direttamente educato dal pontefice (G. DE CARO, *ad vocem*, in *DBI*, vol. XII, Roma 1970, pp. 600-02).

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 233-37: «... Ciascuna Epistola porta in fronte il nome di un letterato Cavaliere mio amico; havendo io in ciò imitato Plutarco nè suoi Opuscoli, Pierio Valeriano ne' suoi Geroglifici, Celio Rodigino, e molti Greci, e Toscani Poeti ...»; P. BONARELLI, *Lettere*, cit., pp. 123-24 (lettera del Bruni al Bonarelli): «... hò risoluto di dar fuori il libro delle mie lettere Eroiche, e di dedicar ciascuna lettera ad un Cavalier particolar mio Signore e famoso in Italia ...».

<sup>58</sup> Sembra che l'abitudine di presentare il testo con delle chiavi interpretative di lettura fosse molto comune all'epoca: si vedano ad esempio le *Heroidum epistolae P. Ovidij Nasonis. Et Auli Sabini responsiones, cum Guidonis Morillonii Argumentis, ac Scholiis. His accesserunt Jo Baptistae Egnatii observationes*, Venetiis, Ex Bibliotheca Aldina, 1583 o la traduzione delle stesse in terza rima di C. CAMILLI, *L'epistole d'Ovidio, tradotte in terza rima da Camillo Camilli, con gli argomenti al principio di ciascuna*, Con Privilegio, In Venetia, Appresso Gio. Battista Ciotti, MDLXXXVII (in entrambi gli esemplari ogni epistola è preceduta dall'argomento); L. DOLCE, *Le prime imprese del conte Orlando di M. Lodovico Dolce. Da lui composte in ottava rima et nuovamente stampate. Con argomenti et allegorie per ogni canto. Et una Tavola de' Nomi & delle cose più notabili. All'illustriss. et eccellentiss. Signor Francesco Maria della Rovere, prencipe d'Urbino*, In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1572; T. TASSO, *La Gierusalemme liberata di Torquato Tasso Con le Figure di Bernardo CASTELLO; E le Annotationi di Scipio GENTILI, e di Giulio GUASTAVINI*, In Genova, M.D.LXXXX. (in finis: In Genova, Con licentia de' Superiori, Appresso Girolamo Bartoli, 1590; con un breve argomento

sposte su un formato a doppia pagina in modo da ritrovare sempre l'incisione sul foglio di sinistra, a fronte dell'inizio dei versi, come un vero e proprio corredo di illustrazioni erudite, strettamente collegato al testo.<sup>59</sup> Si tratta di graziose incisioni a bulino, molto piccole (120 x 60 mm ca) e tutte raffiguranti un eroe o un'eroina in atto di scrivere, spedire o ricevere una lettera, oppure raffigurati con i simboli dello scrivere (penna d'oca, calamaio e foglio di carta).<sup>60</sup>

Sostanzialmente lo stesso libro, riveduto e corretto dall'autore, ma accresciuto con l'aggiunta di altre quattro epistole ed un nuovo

al principio di ciascun canto e l'«allegoria del poema» aggiunta al seguito dell'opera). Si ricordi infine *l'Adone* del Marino (in cui ogni canto è preceduto da un'allegoria in prosa e da un breve argomento in versi) ed un'opera di GIULIO ROSPIGLIOSI (1600-69, cardinale dal 1657, papa con il nome di Clemente IX dal 1667), messa in musica da Marco Marazzoli, intitolata appunto *Argomento et allegoria della commedia musicale intitolata chi soffre speri*, che venne stampata in Roma dalla Real Camera Apostolica nel 1637 e rappresentata al teatro Barberini alle Quattro Fontane con le scenografie del Bernini nel febbraio del 1639 (sull'avvenimento: F. HAMMOND, *Bernini and the «Fiera di Farfa»*, in *Gianlorenzo Bernini. New Aspects of His Art and Thought. A Commemorative Volume*, a c. di I. LAVIN, London 1985, pp. 115-78).

<sup>59</sup> Si riporta per completezza la sequenza delle epistole nell'edizione romana del Facciotti. Libro primo: *La madre Hebrea a Tito Vespasiano; Erminia a Tancredi; Caterina d'Aragona ad Arrigo VIII Re d'Inghilterra; Fiordispina a Bradamante; Turno a Lavinia; Tancredi a Clorinda; Olimpia a Bireno; Solimano al Re d'Egitto; Armida a Rinaldo; Nausicaa ad Ulisse*. Libro secondo: *Zefiro a Clori; Angelica ad Orlando; Despina a Mustafà; Amore a Psiche; Sofonisba a Massimissa; Seneca a Nerone; Venere a Adone; Argante a Tancredi; Cleopatra a Ottavio Cesare; Semiramide a Nino; Diana a Venere; Giove a Semele*.

<sup>60</sup> La varietà di queste scene e la pertinenza di ciascun dettaglio non permette di ipotizzare una semplice derivazione di questa serie dalla tradizione figurativa degli incunaboli quattrocenteschi delle *Heroides* ovidiane. Infatti sebbene già in alcuni di questi esemplari compaiano alcune situazioni-tipo (come l'atto del ricevere, dello scrivere o del consegnare una lettera), in genere le xilografie mantenevano una compresenza di più scene o illustravano con una certa stringatezza l'episodio più noto della favola/storia (ad esempio il rapimento di Elena, oppure il suicidio di Didone). Lo stesso Zaggia sostiene che: «...Qui è bene dir subito, che le silografie degli incunaboli, più sotto esaminate, si mostrano del tutto indipendenti, sul piano iconografico e stilistico, dalle miniature che adornano i manoscritti (comunque parcamente: non era insomma divenuto d'obbligo presentare con illustrazioni quel divulgato testo)» (M. ZAGGIA, *Fortuna incunabolistica*, cit., n. 1).

frontespizio, venne pubblicato nel 1628 a Venezia, presso Francesco Baba (cat. 1).<sup>61</sup>

In questa «seconda impressione», già annunciata dal Bruni ai suoi corrispondenti,<sup>62</sup> entrambi i libri sono composti di tredici epistole, attraverso un accurato lavoro di revisione dell'autore.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie del Bruni, libri due. In questa secōda Impresione Rivedute, et accresciute Dal medesimo Autore. Con licenza de' Superiori e Privilegio*, In Venetia, M.DC.XXVIII. (in finis: Nella stamparia di Francesco Baba), In-12, edizione citata in S.P. MICHEL, *op. cit.*, p. 429, cat. 3 e schedata in *Autori italiani*, cit., cat. 2346, pp. 16-17; J. BASSO, *op. cit.*, pp. 540-43 e G. RIZZO, *op. cit.*, p. 58. In appendice è stata schedata e riprodotta la serie completa delle illustrazioni di quest'edizione. Il professor Mario Infelise mi ha cortesemente informata che nel corso dei suoi studi nell'Archivio di Stato di Venezia non è mai incorso nella richiesta del privilegio per quest'opera. Ha invece ritrovato l'autorizzazione per l'altro volume del Bruni, *Le Veneri*, cit. (autorizzazione del 19 febbraio 1633 *more veneto*: Venezia, Archivio di Stato, Arti, Busta 166): per questa comunicazione desidero vivamente ringraziarlo. Ad un'analisi ravvicinata, si può osservare che il frontespizio (cat. 1) sembra esser stato modificato con l'aggiunta di un'ulteriore cifra «I» alla data indicata nel cartiglio inferiore (M.DCXXVII.). Tale cifra è infatti leggermente più alta delle altre, sembra diversamente intagliata nel rame e non è adeguatamente sistemata nello spazio, sovrapponendosi, infatti, all'ombreggiatura del riquadro. Può darsi che ciò indichi due fasi di lavorazione della medesima lastra, come se essa fosse stata realizzata per l'anno 1627 (non si è potuto tuttavia trovare alcun esemplare stampato di questo frontespizio con la data 1627), ma che venisse successivamente aggiornata con l'aggiunta sopracitata. Nell'appendice relativa al catalogo delle stampe, questo dettaglio non sarà considerato un indizio sufficiente per determinare l'esistenza di uno stato precedente dell'incisione.

<sup>62</sup> Bruni stesso menziona questa seconda ristampa da lui voluta, in una lettera (probabilmente copia di un originale) «Di Roma, 24 di Feb.ro 1628», conservata presso l'Archivio della Biblioteca Vaticana, indirizzata a Paganino Gaudenzio (Gaudenzi, 1596-1649, docente di greco alla Sapienza e dal 1628 insegnante di lettere nello Studio di Pisa). Egli vi menziona l'Aleandro ed altri letterati a cui aveva richiesto dei componimenti per inserirli nella futura pubblicazione de *Le tre Grazie*: «... è poi effetto della gentilezza di V.S., e dell'umanità di altri Sig.ri, che le mie epistole piacciono nella Città di Pisa; ch'è la scuola dille altre. Si prepara loro la s.a impressione in Ven.a, e sarà mia cura farne capitar'una copia a V.S. et all'Ill.mo Sig. Castro ...» (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barb. Lat.* 1624, Fol. 44v).

<sup>63</sup> Per la successione e l'elenco completo delle epistole nell'edizione veneziana del 1628, si veda l'appendice. Rispetto alla stampa del Facciotti, l'autore spostò due epistole dalla fine del secondo libro in chiusura del primo (*Diana a Venere*, *Giove a Semele*) e aggiunse quattro nuove epistole (*Radamisto a Zenobia* nel primo libro; *Issicratea a Mitridate*, *Onoria ad Attila*, *Apollo a Dafne*, nel secondo libro).

Il maggior pregio di quest'edizione, considerata la migliore,<sup>64</sup> consiste nel corredo illustrativo: esso ha in comune con l'edizione romana del 1627 le ventidue incisioni delle epistole e l'antiporta del secondo libro,<sup>65</sup> mentre vengono aggiunte quattro nuove tavole per i nuovi componimenti e la prima antiporta (fig. 3) viene sostituita da un vero e proprio frontespizio.<sup>66</sup>

Nonostante la compattezza stilistica di questa serie di stampe (ancora inserite all'interno del volume come tavole illustrative del testo e pertanto non sottratte al loro contesto originario), la critica non ha mai dedicato uno studio completo alle incisioni — sostanzialmente mai pubblicate fino ad oggi — né ha tentato di definirne l'autografia.<sup>67</sup>

A proposito degli autori, un passo importante dell'avviso dello stampatore ai lettori nell'edizione romana del 1627, ci fornisce interessanti informazioni:

I disegni, e molti intagli riconoscono per loro Autori i primi huomini dell'età nostra, cioè i Signori Cavalier Guidotti Borghese, Guido

<sup>64</sup> [N.F. HAYM], *Biblioteca italiana o sia notizia de' libri rari nella lingua italiana, Divisa in quattro Parti principali; cioè istoria, poesia, prose, arti e scienze, Annessovi tutto il Libro dell'Eloquenza Italiana di Mons. Giusto Fontanini col suo Ragionamento intorno alla stessa materia...*, In Venezia, Presso Angiolo Geremia In Campo S. Salvatore, MDCCXXVIII, n° 15, p. 110; J. BASSO, *op. cit.*, p. 543.

<sup>65</sup> L'unica modifica consiste nella rielaborazione del rame per l'epistola *Solimano al Re d'Egitto* (lib. I, ep. 8), dove viene modificata la testa di Solimano (catt. 9 e 9a).

<sup>66</sup> Questo dettaglio, ovvero la sostituzione dell'antiporta con un frontespizio vero e proprio e per di più firmato da un artista di un certo rilievo (il cavalier Guidotti Borghese), conferma l'impressione che la precedente edizione fosse stata decisamente «precipitata alle stampe», mentre la raccolta dei disegni per le incisioni non era ancora del tutto conclusa.

<sup>67</sup> La serie risultava fino ad oggi dispersa: un'unica menzione è in *Hollstein's. German Engravings, Etchings and Woodcuts*, a c. di R. ZIJLMA, vol. XII, Amsterdam 1983, cat. 259, p. 172, dove l'autore inserisce nel catalogo completo dell'opera di Matthäus Greuter una voce per delle incisioni di un'edizione del Bruni, che considera però irreperibile. Risultano pubblicate unicamente le immagini delle epistole: *Venere ad Adonè* (lib. II, ep. 7), *Amore a Psiche* (lib. II, ep. 4) e *Seneca a Nerone* (lib. II, ep. 6). Si veda per la prima: *Libreria Vinciana*, cit., p. 17, fig. 2346; per le altre si veda la n. 82.

Reni, Luigi Valesio, e Gio. Domenico Zampiero, detto il Domenichino: soggetti, che saranno in ogni secolo celebratissimi ...<sup>68</sup>

L'avviso (riutilizzato e ripubblicato a suo nome dal promotore dell'edizione veneziana del 1628, Giacomo Scaglia, con l'aggiunta della menzione dei due nuovi disegnatori),<sup>69</sup> riferendosi unicamente agli ideatori dei disegni, non fa alcuna menzione dell'incisore delle tavole, eppure esse sono state comunemente ed erroneamente attribuite a Giovan Luigi Valesio (1561-1640).<sup>70</sup> Lo Scaglia oltre all'avviso ai lettori ripubblica entrambe le dediche originarie dell'opera, premettendo al primo libro una propria dedica ad Antonio Alberto Farnese, principe della Vetrana, enfatizzando l'importanza dell'iniziativa da lui stesso promossa:

L'Universale applauso, che dal concorde giuditio de' saggi hanno ottenuto l'Epistole heroiche del Signor Antonio Bruni, ne' mesi addietro date alle stampe, et ammirate da' più celebri ingegni d'Italia (...) hà de-

<sup>68</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1627), cit., p. 28.

<sup>69</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1628), fol. 7r: «... I disegni, e molti intagli che quì si veggono, riconoscono per loro Autori i primi huomini dell'età nostra, cioè i Signori Cavalier Guidotti Borghese, Cavalier Giuseppe d'Arpino, Caval. Baglione, Guido Reni, Giovanni Valesio, e Gio. Domenico Zampiero, detto il Domenichino: soggetti, che saranno in ogni secolo celebratissimi ...». È pertanto possibile datare *ad annum* i contributi di questi due artisti. Sullo Scaglia, un libraio privo di bottega propria, ma agente negli anni Venti del secolo con funzioni di vero e proprio editore nella prestigiosa casa dei Giunti a Venezia, si veda il recente contributo di M. INFELISE, «*Ex ignoto notus?*». *Note sul tipografo Sarzina e l'Accademia degli Incogniti*, in *Libri, tipografi, biblioteche. Ricerche storiche dedicate a Luigi Balsamo*, («Biblioteca di bibliografia italiana», CXLVIII), Firenze 1997, pp. 207-23. Sembra che costui intrattenesse una grande amicizia con il Marino e che sia stato lui a curare le ristampe della *Sampogna* e dell'*Adone* (1623, Venezia, Giacomo Sarzina). Il recente contributo mette in evidenza come «... Anche negli anni successivi [alla morte del Marino] molta della produzione di Sarzina rimase legata a Giacomo Scaglia e agli ambienti marinisti vicini a Guido Casoni ...»: non stupisce dunque che fosse proprio lo Scaglia a promuovere questa ristampa delle *Epistole heroiche*.

<sup>70</sup> N.F. HAYM, *op. cit.*; *Libreria Vinciana*, cit. Eccepisce G. GIGLI, *op. cit.*, il quale assegna al Domenichino i disegni di una non ben documentata edizione veneziana (1627, Turrini). I dati biografici non trovano concorde la critica; in questo articolo ci si è attenuti alle datazioni contenute nel repertorio più aggiornato: C. SALSI, *Note sugli incisori detti «i Valesio»*, «Rass. Stor. Notizie», XIII (1988), pp. 497-734: 680-81.

stato negli animi de' letterati sommo disiderio di leggerle, e di haverle. Quindi adiviene, che gli esemplari già impressi, tuttochè molti e molti sieno, di gran lunga rimangano superati dal numero di coloro, da cui instantissimamente sono richiesti. Perciò io, ambizioso di sodisfare a' loro disiderij, applicai l'animo più giorni sono alla seconda impressione: ottenutone poscia un nuovo esemplare, riveduto dall'Autore medesimo, et accresciuto di altre quattro Epistole, con eguale applauso ammirate; havutene parimente tutte le Figure intagliate ne' Rami, e disegnate da' più famosi Pittori dell'Europa (...) Et io tanto più volentieri hò abbracciato questa occasione di offerirle le presenti Poesie, per opera mia di nuovo impresse ...<sup>71</sup>

Come si è visto, egli mira a far credere di aver coordinato l'apparato illustrativo, recuperando con fatica le stampe degli artisti. È invece probabile, visto che l'ideazione è precedente, che egli lo avesse solamente integrato, acquistandolo oppure ricevendolo in prestito dall'iniziale proprietario — il Bruni? — dal momento che due altri stati delle medesime incisioni si susseguiranno nel corso del Seicento.

Molte di queste incisioni sono firmate con un monogramma che intreccia una M ed una G maiuscole e corsive, monogramma dell'incisore tedesco Matthäus Greuter (Strasburgo 1566 ca-Roma 1638).<sup>72</sup>

<sup>71</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1628), cit., pp. 3r-4v, dedica dello Scaglia, datata 26 feb. 1628.

<sup>72</sup> Per il monogramma e le firme del Greuter, si veda principalmente G.K. NAGLER, *Die Monogrammisten und diejenigen bekannten und unbekannten Künstler aller Schulen...*, vol. II, München-Leipzig 1919, cat. 2958, p. 1036; vol. IV, München-Leipzig (1919), catt. 1833, pp. 575-76; cat. 1850, p. 582; cat. 1855, p. 583-85; e *Bryan's Dictionary of Painters and Engravers...*, a c. di G.C. WILLIAMSON e D. LITT, vol. II, Washington-New York 1964, p. 278. Per una biografia dell'artista, G. BAGLIONE, *Le vite de' pittori scultori et architetti. Dal Pontificato di Gregorio XIII. dal 1572. In fino à tempi di Papa Urbano Ottavo nel 1642. Scritte da Gio. Baglione romano*, Roma, A. Fei, 1642, (rist. fac-simile, a c. di V. MARIANI, Bologna 1935), pp. 398-400; C.C.H. HUBER-M. ROST, *Manuel des curieux et des amateurs de l'art contenant une notice abrégé des principaux Graveurs, et un Catalogue raisonné de leurs meilleurs ouvrages; depuis le commencement de la Gravure jusques à nos jours...*, vol. I, London 1797, catt. 1-8, pp. 212-13; G.K. NAGLER, *Neues allgemeines Künstler-Lexikon; oder Nachrichten von dem Leben und Werken der Maler...*, vol. V, München 1837, pp. 365-66; *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart...*, a c. di U. THIEME e F.C. WILLIS, vol. XV, Leipzig 1922, pp. 7-9; F. NOACK, *Das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. II, Berlin-Leipzig 1927 (rist. Aalen 1974), p. 218.

Costui, dopo un primo periodo giovanile in patria (1566-94), ove si era formato sulle opere di Goltzius e di Dürer dando prova di uno stile fondamentalmente manierista, aveva lavorato brevemente a Lione (1594/1602), nel 1603 aveva soggiornato ad Avignone<sup>73</sup> ed infine dal 1603 era attivo a Roma, dove morirà nel 1638 (Bruni e Greuter sono dunque praticamente coetanei).<sup>74</sup>

A Roma, dopo aver realizzato una nota pianta della città (1618) e una serie di vedute di giardini e ville aristocratiche (anticipando alcuni motivi delle future pubblicazioni di Giovan Battista Falda),<sup>75</sup> egli si afferma nel campo editoriale per via di una già salda esperienza come incisore di libri a stampa.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> In questa fase giovanile Greuter ha occasione di affermarsi come vedutista (nel 1587 incide una pianta della città di Strasburgo su disegno di Daniel Specklin) e soprattutto come illustratore di libri. Vanno menzionate almeno le stampe del volume dello stesso D. SPECKLE (1536-89), *l'Architectura. Von Festungen wie die zu unsern Zeiten mögen erbauen werden an Stätten Schlössern und Claussen zu Wasser, Land, Berg, und Thal...*, gedruckt zu Straßburg, bei Bernhart Iobin, 1589 (solo il frontespizio è firmato, ma anche le tavole fuori testo dimostrano nella grafia e nei dettagli l'intervento del Greuter), ristampato nel 1599 e le famose tavole per l'edizione del *Labyrinthe royal de l'Hercule Gaulois triomphant sur le sujet des Fortunes, Batailles, et autres faicts heroiques, & memorables de Tres-Auguste & Tres-Chrestien Prince. Henri III. Roy de France, et de Navarre. Representé à l'Entrée triomphante de la Roynce En la Cité d'Avignon. Le 19 Novembre. l'An. M.DC. Ou sont contenües les Magnificences et Triomphes dressez à cet effect par la dicte ville*, Chez Jacques Bramereau Imprimeur en Avignon, s.d. (1601), opera di ANDRÉ VALLADIER. Per entrambe si consulti il catalogo più completo delle stampe del Greuter: *Hollstein's. German Engravings*, cit., pp. 107-73, in special modo cat. 250, p. 167 e cat. 252, p. 168. In particolare sulle incisioni per lo Specklin: H. KUNZE, *Geschichte der Buchillustration in Deutschland*. (3) *Das 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main-Leipzig 1993, p. 336. Per il motivo dell'«Ercole Gallico», sulla scia delle prime ricerche di F. Jates, C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino 1963, pp. 74-131 e *Henry IV, the Gallie Hercules*, «J. Warburg Courtauld Inst.», XXX (1967), pp. 176-97. Si consulti anche F. BARDON, *Le portrait mythologique à la cour de France sous Henry IV et Louis XIII. Mythologie et politique*, Paris 1974 e D. THOMAS, *Henry IV. Images d'un roi entre réalité et mythe*, Paris 1996.

<sup>74</sup> La data più attendibile del suo arrivo a Roma (giugno 1603 ca) e nuove informazioni biografiche sono deducibili da un documento recentemente rinvenuto all'Archivio Segreto Vaticano: E. LEUSCHNER, *The Papal Printing Privilege*, «Print Quat.», XI (1998), pp. 359-70.

<sup>75</sup> *Hollstein's. German Engravings*, cit., cat. 68, p. 125 e catt. 73-79, p. 128.

<sup>76</sup> G. BAGLIONE, *Le vite*, cit., pp. 398-99: «... habitò per alcun tempo in



Sin dall'inizio di questa attività, l'artista gravita intorno alla famiglia Barberini: per il cardinal Francesco *senior* (1597-1679) inventa, disegna ed incide le illustrazioni di un'opera documentante i restauri dei mosaici medioevali del triclinio di Leone III a Roma: il *De lateraniensibus parietinis* di Niccolò Alemanni (1625).<sup>77</sup>

Tuttavia in questo caso — pur essendo l'autografia provata da fonti documentarie — le tavole non sono firmate, fatto che si rivelerà caratteristico anche nelle *Epistole heroiche* ed in altri casi successivi. Il comportamento del Greuter è in genere estremamente variabile: talvolta egli non firma affatto, talvolta firma con il monogramma, talvolta per esteso, oppure anche inserendovi l'indicazione del luogo.<sup>78</sup>

Per quanto riguarda le incisioni delle *Epistole heroiche*, nove tavole possono essergli attribuite con certezza, in quanto firmate.<sup>79</sup> È soprattutto nella resa di certi motivi decorativi, come nappette e ghirlande, oppure nei dettagli di figura (il modo di tratteggiare gli occhi, le parti in carne dei personaggi, oppure gli angoli delle labbra), che il Greuter si ripete spesso. Altri elementi di facile

Lione di Francia, & in Avignone, dove tra le altre sue opere intagliò un libro da scrivere d'eccellentissimi caratteri Italiani di Luca Masseroth, famoso Scrittore (...) Indi se ne venne a Roma, & acquistossi honore, e particolarmente in cose piccole di Santi, e di devotioni, nelle quali era assai spiritoso, e con molta sua lode prestamente l'opere concludeva. Ha ritoccato molti rami di valent'huomini, e tra gli altri ha rinfrescato [p. 399] quelli del primo, e del secondo libro delle caccie d'Antonio Tempesta (...) Operò in molti scudi di Conclusioni da sostenersi ne' Collegij, & in alcuni principij de' Libri, che sono usciti alle stampe, e con amore li lavorava ....».

<sup>77</sup> N. ALEMANNI (1583-1626), *De lateranensibus parietinis Ab Illustriss. E Reverendiss. Domino D. Francisco Card. Barberino restitutis dissertatio historica Nicolai Alemanni*, Romae, Apud Haeredem Bartholomaei Zannetti., Anno Iubilei M.DC. XXV., Superiorum Permissu; si veda — per i documenti di pagamento — F. PETRUCCI NARDELLI, *Il cardinale Francesco Barberini senior e la stampa a Roma*, «A. Soc. romana Stor. p.», 108 (1985), pp. 134-98, soprattutto le pp. 137-38.

<sup>78</sup> Un simile comportamento si rintraccia nelle sue illustrazioni per l'opera di A. CIACCONIUS, *op. cit.*

<sup>79</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1628), cit.: si intende l'incisione del frontespizio del primo volume e le incisioni delle illustrazioni per le epistole inserite alle pp. 24 (*Erminia a Tancredi*); 104 (*Olimpia a Bireno*); 156 (*Radamisto a Zenobia*); 186 (*Diana a Venere*); 210 (*Giove a Semele*); 268 (*Despina a Mustafà*); 300 (*Sofonisa a Massimissa*); 414 (*Onoria ad Attila*), di cui alcune probabilmente sono su suo disegno (si propone come ipotesi la paternità di Matthäus Greuter per le invenzioni delle tavv. a pp. 24, 104, 268, 300).

riconoscimento consistono in alcuni dettagli di paesaggio (il modo di tratteggiare le montagne o i paesini arroccati in lontananza; alcuni dettagli come le chiome degli alberi o il fatto di indicare in controluce dei piccoli mazzetti di erbacce in primo piano). Per ragioni stilistiche sembrano particolarmente affini a questo primo gruppo alcune tavole non firmate: esse mantengono infatti la stessa duttilità di tratto a volte sottilissimo e lo stesso gusto — quasi miniaturistico — per una resa precisa, nitida e molto dettagliata.<sup>80</sup>

È del tutto probabile che laddove non avesse l'incarico di inventare personalmente l'illustrazione, egli ne realizzasse le incisioni basandosi sui disegni che aveva ricevuto, tranne nei casi di quelle assegnate ad artisti già noti come incisori, i quali di certo provvidero direttamente a fornire il rame già lavorato. Ciò è certamente valido nel caso del Valesio, a cui vanno attribuite quattro incisioni ancora non citate nei repertori specializzati,<sup>81</sup> di Giovan Battista

<sup>80</sup> *Ibid.*, tavole alle pp. 38 (*Caterina d'Aragona ad Arrigo VIII Re d'Inghilterra*); 54 (*Fiordispina a Bradamante*); 118 (*Solimano al Re d'Egitto*); 136 (*Armida a Rinaldo*); 172 (*Nausicaa ad Ulisse*); 238 (*Zefiro a Clori*); 384 (*Semiramide a Nino*); 428 (*Apollo a Dafne*); tra queste si ipotizza anche la paternità del disegno per le tavole alle pp. 38, 118, 136, 238, 384. Il documento ritrovato dal Leuchner sottolinea la novità (in Roma) del tratto «nordico» del Greuter: «... perché il suo intaglio è finissimo, et non usato in questa città ...».

<sup>81</sup> *Ibid.*: trattasi delle stampe alle pp. 70 (*Turno a Lavinia*); 252 (*Angelica ad Orlando*); 354 (*Argante a Tancredi*) e forse 332 (*Venere ad Adone*). Essendo tutte queste incisioni non firmate, l'attribuzione al Valesio, il cui nome è comunque documentato nell'avviso dello stampatore ai lettori, viene formulata su considerazioni di carattere prettamente stilistico, per via delle forti somiglianze tra queste e le illustrazioni dell'edizione romana del 1634, da lui interamente realizzate. Per il Valesio, si consulti: *The Illustrated Bartsch*, 40, formerly vol. 18 (Part 2), *Italian Masters of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, a c. di V. BIRKE, New York 1982, pp. 12-112 e *The Illustrated Bartsch*, 40 (Commentary, Part 1), formerly vol. 18 (Part 2), *Italian Masters of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, a c. di V. BIRKE, New York 1987, pp. 21-171, recensito da N. TURNER, «Print Quart.», V, 2 (giugno 1988), pp. 182-87. È stato dimostrato che in casi di estrema fretta, il Valesio fosse in grado di fornire direttamente alcune tirature delle stampe: E. Monducci, *La stampa dell'opera dell'Isachi del 1619 e le incisioni del Valesio. Documenti*, «B. stor. reggiano», XIV, 49 (mag. 1981), pp. 63-83: 67. Per quest'edizione infatti, solo in un secondo tempo l'incisore inviò al tipografo i rami per tirarne ulteriori stampe; lastre che rimasero poi di proprietà del committente.

Coriolano, a cui spetta la paternità di altre due,<sup>82</sup> e di Camillo Cungio, il quale realizzò un rame su disegno del cavalier Guidotti.<sup>83</sup>

L'appartenenza di Matthäus ad uno specifico gruppo di artisti minori e soprattutto di incisori attivi a Roma nel primo trentennio del secolo, si evince dal continuo ricorrere di certi nomi nel *curriculum* lavorativo dell'artista. Camillo Cungio e Matthäus Greuter, insieme a Luca Ciamberlano, Valérien Regnard ed il cavalier Baglione, sono infatti gli incisori attivi alla decorazione della successiva opera del Bruni, *Le tre Gratie*, una raccolta di rime più volte da lui annunciata agli amici letterati, e finalmente stampata a Roma nel 1630 (fig. 4).<sup>84</sup>

Dedicata inizialmente a Marino II Caracciolo, terzo principe d'Avellino, accademico ozioso e gran cancelliere del Regno di Napoli (1589-1630)<sup>85</sup>, l'opera fu successivamente dedicata, per via

<sup>82</sup> *Ibid.*, tavole alle pp. 282 (*Amore a Psiche*) e 314 (*Seneca a Nerone*). Le stampe sono menzionate da A. BARTSCH, *Le peintre graveur*, vol. XIX, Leipzig 1870, p. 61, catt. 72; 73 e riprodotte in *The Illustrated Bartsch*, 41, formerly vol. 19 (part 1), a c. di J.T. SPIKE, New York 1981, catt. 72(61) e 73(61), pp. 205-06, ma unicamente come stampe sciolte, essendosene persa la provenienza. Si ricordi che l'artista bolognese (1589 ca-1649), influenzato nella sua produzione calcografica dal Villamena e dai Carracci, fu principalmente allievo di Giovan Luigi Valesio, del quale incise diverse composizioni. Per una bibliografia: *Allgemeines Lexikon*, cit., vol. VII, Leipzig 1966, p. 416 e G. GARZYA ROMANO, *ad vocem*, in *DBI*, vol. XXIX, Roma 1983, pp. 94-96.

<sup>83</sup> Per la produzione del Cungio: E. LEUSCHNER, *ad vocem*, in *Allgemeines Künstler-Lexikon*, vol. XXII (1999) in corso di stampa. In aggiunta al frontespizio del primo libro (inciso dal Greuter), Paolo Guidotti da Lucca (detto anche il Cavalier Borghese: 1560-1629), firmò il disegno per l'epistola *Issicratea a Mitridate*: A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1628), cit., p. 400. Sul Cavalier Borghese: F. NOACK, *ad indicem*, in *Allgemeines Lexikon*, cit., vol. XV, Leipzig 1922, p. 287.

<sup>84</sup> A. BRUNI, *Le tre Gratie*, cit., antiporta, bulino su rame, mm 123 x 63, non firmata. Sull'edizione: *Libreria Vinciana*, cit., cat. 2349, pp. 17-19. Su Valérien Regnard (Regnard, detto Valeriano Regnardio, allievo di Philippe Thomassin ed attivo a Roma tra il 1630 e il 1650): W. KÖRTE, *ad indicem*, in *Allgemeines Lexikon*, cit., vol. XXVIII, Leipzig 1934, pp. 85-86.

<sup>85</sup> A. BRUNI, *Le tre Gratie*, cit., pp. non num. (prima dedica «Di Roma il primo d'Agosto 1630»). Il titolo di gran cancelliere del Regno (uno dei sette grandi uffici), fu comprato per Marino II dal padre Camillo, l'11 febbraio 1609 per 14.000 ducati e venne reso ereditario dopo un'ulteriore spesa di 19.000



Fig. 4 - MATTHÄUS GREUTER (attr.), bulino su rame, frontespizio, da A. BRUNI, *Le tre Gratie, rime...* (Roma, Guglielmo Facciotti, s.d.) [1630].

dell'intervenuta morte del destinatario, al fratello don Tommaso Caracciolo (1598?-1665 ca?), chierico regolare dell'ordine dei Teatini di Napoli ed arcivescovo di Taranto dal 1637.<sup>86</sup>

ducati. La segreteria dell'ufficio, strettamente collegata al Collegio dei dottori che conferivano le lauree nella Real Università degli studi di Napoli, fu trasferita nel palazzo di famiglia a Napoli, che sorgeva sul «Largo di Avellino». Si trattava di un titolo di grande prestigio che consentiva al principe d'Avellino di figurare — con il proprio nome — su tutte le lauree discusse nel Regno. Sui Caracciolo d'Avellino e i loro possedimenti, si consulti B. CROCE, *I Caracciolo d'Avellino. Note in margine ad alcuni libri di Maiolino Bisaccioni*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, («Scritti di storia letteraria e politica», XX), Bari 1956, pp. 144-83; 158; F. SCANDONE, *Storia di Avellino*, vol. III, Avellino 1950, soprattutto alle pp. 55-72; C. BELLI, *Il patrimonio dei Caracciolo di Avellino*, «A. stor. Sannio», I, 1-2 (1990), pp. 133-83; C.M. SPADARO, *Le «gravetze» dei Caracciolo e le «libertà» di Avellino*, «R. stor. Sannio», 1 (1994), pp. 75-137 (esclusivamente sul Settecento). L'inventario dei beni di famiglia redatto alla morte di Camillo, *Inventario delle Robbe restate dopo la morte dell'Eccellentissimo Sig(n)ore Prin(cip)e d'Avellino Camillo Caracciolo in potere dell'Eccellentissimo S(ign)ore Marino Caracciolo Prin(cip)e d'Avellino suo figlio, et herede uni(vers)ale*, è conservato nell'Archivio di Stato di Napoli, *Processi Antichi*, Pandetta nuova 757/7, foll. 27r-82v (ripetuto, con l'aggiunta di tutte le stime per mano di Aniello Mascolo banderaro e Giovan Domenico Pisa orefice ai foll. 98r-178r). Il contenuto dell'archivio privato dei Caracciolo di Avellino, parzialmente ereditato dai Caracciolo di Torchiarolo e depositato all'Archivio di Stato, è stato pubblicato a c. di D. MASSAFRA PORCARO, *Inventario privato della famiglia Caracciolo di Torchiarolo*, («Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato», 49), Roma 1978. Una ricostruzione della famosa quadreria posseduta in città e poi passata a Capodimonte è in A. Caracciolo, *La quadreria dei principi di Avellino*, «Irpinia», IV (gen.-feb. 1932), pp. 439-50. Un mio studio sui rapporti della famiglia con l'Accademia degli Oziosi e sulla loro committenza artistica è di prossima pubblicazione.

<sup>86</sup> *Ibid.*, cit., pp. non num. (seconda dedica — più breve — di Roma senza data). Tommaso Caracciolo, al secolo Marzio Caracciolo d'Avellino marchese di Bella, prese i voti nella chiesa di San Paolo Maggiore a Napoli il 7 novembre 1614. Dopo aver studiato Filosofia e Teologia a Napoli e Roma, già dal 1630 — come attestato dalla dedica sovrarmenzionata — era vescovo di Cirene, quando il 17 marzo 1637 — per nomina del re di Spagna Filippo IV — venne promosso da papa Urbano VIII Barberini alla dignità di arcivescovo di Taranto. In seguito alla morte del fratello, grazie ad una licenza pontificia, si poté ritirare nel principato di Avellino ove fu a lungo tutore e gestore dei beni del giovane principe Francesco Marino I. Su di lui: A. BRUNTI, *Le tre Gratie*, cit., pp. 471-79 (ma anche, sui familiari, pp. 380 e 503-05); G.P. D'ALESSANDRO, *Ad Illust. mum D. don Thomam Caracciolum... archiepiscopum Tarentinum Io: Pietri de Alexandro... ex Virgilio cento, in promotione eiusdem... domine ad archiepiscopatum Lycii*, ex typographia Petri Michaelis, 1638;

È facile constatare che pur essendo trascorso molto tempo dalla sua dipartita da Napoli, il Bruni tenesse molto a mantener vivi i suoi legami partenopei:<sup>87</sup> la dedica del suo nuovo capolavoro aveva probabilmente il fine di rinsaldare i suoi contatti con Napoli; anche per questo forse fu corredata da un buon numero di incisioni, realizzate da artisti di ormai comprovata abilità.

Questa volta nel suo avviso ai lettori, il libraro non ci fornisce informazioni utili sulla paternità delle stampe, limitandosi ad affer-

F. UGHELLO, *Italia sacra sive de episcopis Italiae, et insularum adjacentium*, vol. IX, Venetiis, Apud Sebastianum Coleti, MDCCXXI, cat. 81, pp. 148-50; A.F. VEZ-  
ZOSI, *I scrittori de' chierici regolari detti teatini*, In Roma, Nella stamperia della Sa-  
cra Congregazione di Propaganda Fide, MDCCLXXX, pp. 211-12; P.P.B. GAMS,  
*Series episcoporum ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a Beato Petro Apostolo  
a multis adjutus*, Leipzig 1931, p. 930.

<sup>87</sup> Si ricordi ancora una volta l'impegno prodigato dall'autore negli anni 1624-25, per ottenere in Vaticano l'autorizzazione allo sdoganamento della libreria del Marino a Napoli. Nelle accorate lettere di richiesta di aiuto all'amico, il Marino lo informa delle ultime novità, della sua elezione a principe dell'Accademia degli Oziosi, di come fosse tenuto ad occuparsene settimanalmente, delle rivalità che serpeggiavano negli ambienti letterari tra gli accademici Oziosi, facenti capo al Manso, e l'accademia degli Infuriati, fondata nel 1617 ca ed allora presieduta da Ottavio Carafa, marchese d'Anzi. In un caso il Marino gli chiese addirittura di informarsi, presso suoi conoscenti, di come fossero stati accolti i suoi discorsi accademici del mercoledì (G.B. MARINO, *Lettere*, cit., pp. 100-04; 106-09; 128-31 e 109-12, da cui la citazione (tutte queste lettere furono inviate da Napoli nel 1624): «... [dopo aver parlato dei discorsi che teneva presso l'Accademia degli Oziosi]... Vorrei, che Vostra Signoria ne scrivesse a qualche suo amico di quà per haverne avvisi particolari ...». Un'altra lettera invece testimonia i buoni rapporti correnti tra il Bruni e gli Oziosi: «... Signor Bruni, di cui aspetto il Discorso sopra il loco di Platone tanto celebrato dal Signor Marchese Manso ...» (*ibid.*, pp. 128-31: lettera del Marino al Bruni datata 8 ottobre 1624). Sorprende pertanto non trovare alcun contributo del Bruni in una delle pubblicazioni più importanti a Napoli di quegli anni: *Il Teatro delle Glorie della Signora Adriana Basile Alla virtù di lei dalle Cetre de gli Anfioni di questo secolo fabricato*, In Venetia, Et ristampato in Napoli, 1628, Con licenza de' Superiori. L'opera è stata recentemente molto studiata per via dei rapporti intrattenuti dalla famosa cantante Adriana Basile (sorella del più noto accademico ozioso, Giovanni Battista), con la corte barberiniana e la corte di Mantova. Sulla Basile e sua figlia Eleonora Baroni, si veda D.A. D'ALESSANDRO, *Una Musa in famiglia: Adriana Basile Barone*, in *Giambattista Basile*, («Protagonisti nella storia di Napoli», 5), Napoli 1995, pp. 52-59; F. TRINCHESE CAMIZ, *La bella cantatrice: i ritratti di Leonora Barone e Barbara Strozzi a confronto*, in *Musica, scienza e idee nella Serenissima durante il Seicento*, atti del convegno di studi, Venezia, 1993, a c. di F. PASSADORE e F. ROSSI, Venezia 1996.

mare di non aver mancato «... di adornar' il Volume, con disegni et intagli in rame, per mano d'huomini assai famosi ...». <sup>88</sup>

Nonostante ciò, ritengo sia possibile attribuire al Greuter l'incisione dell'antiporta: <sup>89</sup> innanzitutto la struttura compositiva dell'immagine è conforme a molte tavole anche firmate delle *Epistole heroiche*; vi campeggia in primo piano una figura impegnata in un'azione principale, posta su uno sperone roccioso, mentre lo sfondo in lontananza viene tratteggiato molto delicatamente, con fila di puntini minutissimi, quasi per dare il senso dell'atmosfera e della lontananza. <sup>90</sup> Inoltre, la corona di alloro con bacche e foglie lanceolate a riquadro della scena, è decorata con nastri che si intrecciano ed arricciano decorativamente negli angoli, stagliandosi su un fondo «neutro» di tratteggio incrociato molto fitto, che simula una superficie muraria a mattoncini: il motivo ricorre con la stessa grazia nell'epistola *Caterina d'Aragona ad Arrigo VIII Re d'Inghilterra* (cat. 4) ed in una delle incisioni per il libro dell'Alemanni. <sup>91</sup>

<sup>88</sup> A. BRUNI, *Le tre Gratie*, cit., p. non num., «Ottavio Ingrassia a lettori».

<sup>89</sup> Si intende sia l'intaglio che il disegno. Il volume presenta anche un vero e proprio frontespizio tipografico: l'incisione che introduce il testo va dunque considerata un'antiporta, nonostante rechi l'indicazione del luogo di stampa e dello stampatore, tanto più che queste informazioni sono state incise sul rame solo in un secondo tempo e sovrapposte a due scritte precedenti (probabilmente le indicazioni relative all'inventore e all'incisore), le quali risultano chiaramente abrase sul rame originario (fig. 4: in basso a sinistra è ancora possibile distinguere l'iscrizione: *Inv.* e a destra una *F.*). Questa modifica potrebbe essere giustificata o come un cambio di destinazione editoriale, oppure come prova di un passaggio di proprietà dei rami dall'incisore allo stampatore (?). Non è stato possibile rinvenire alcun altro stato dell'incisione.

<sup>90</sup> Alcuni dettagli segnalano la mano del Greuter o di suoi stretti collaboratori di bottega: le figurine dei putti, simili al frontespizio delle *Epistole heroiche* (1628); le piante fitte di foglie molto piccole e mosse da colpi di vento (si veda l'illustrazione dell'epistola *Erminia a Tancredi*, lib. I, ep. 2); il trattamento di dettagli anatomici nell'Apollo, per i quali si veda la resa molto simile nell'illustrazione dell'epistola *Solimano al Re d'Egitto* (lib. I, ep. 8: si osservi la curva dello stomaco e l'ombelico della figura stante che — come l'Apollo — è investita da una fonte di luce laterale e risulta ombreggiata lungo tutto il fianco destro). Si noti anche il modo in cui Greuter — nell'intenzione di suggerire la sensazione di parti più delicate o morbide dei corpi — accompagni ad ombre più fitte un leggero reticolo di puntini minutissimi.

<sup>91</sup> Cf. *inf.*, pp. 236-37 e N. ALEMANNI, *op. cit.*, tav. 3 fuori testo.

Sempre al Greuter è attribuibile — in quanto firmata — la prima antiporta della *Pallade*, cioè *proposte et risposte*, una raccolta di componimenti di amici con le rispettive repliche letterarie del Bruni, stampata e rilegata insieme a *Le tre Gratie*, in chiusura del volume (fig. 5).<sup>92</sup>

La seconda antiporta, anch'essa contrassegnata da un monogramma, va invece assegnata al Ciamberlano (fig. 6).<sup>93</sup>

A parte queste due attribuzioni al Greuter, occorre dedicare maggior attenzione all'intero corredo illustrativo de *Le tre Gratie*, proprio perché l'analisi dimostra il continuo impiego, da parte dell'autore, delle medesime maestranze; inoltre un dettaglio molto importante ci dimostra come il Bruni fosse solito collaborare attivamente alla redazione dei suoi libri.

<sup>92</sup> A. BRUNI, *Pallade*, cit., p. non num. (p. 541): bulino su rame, mm 119 x 64, firmata in basso al centro con monogramma M.G. a lettere intrecciate. L'opera è dedicata al cardinal Giulio Sacchetti (1587-1663), fratello di Marcello Sacchetti, in data 1 settembre 1630 da Roma (pp. 543-46): «... La gradisca V. Emin. za con quella gentilezza, con la quale già più volte in Fiorenza, in Fano, e nel passaggio per lo Stato d'Urbino degnò honorarmi ...». Già affermatosi nel corso dei pontificati di Paolo V e Gregorio XV, il Sacchetti maturò la sua carriera sotto Urbano VIII, il quale lo promosse a vescovo di Gravina (1623) e nunzio in Spagna presso il re Filippo IV, con il potere di legato a latere e facoltà di Collettore della Reverenda Camera Apostolica. Come premio di questa delicata missione diplomatica, nel 1626 venne creato cardinale prete assente, con il titolo presbiteriale di Santa Susanna, che egli cambiò presto con quello di Santa Maria in Trastevere. Contestualmente, il suo vescovado venne trasferito a Fano, mentre sempre sotto Urbano VIII ricoprì le cariche di legato in Ferrara e poi conlegato a Bologna con il cardinal Antonio Barberini junior. Sul Sacchetti: G. MORONI, *op. cit.*, vol. LX, Venezia 1853, pp. 100-01 e G. SACCHETTI, *Il cardinale Giulio Sacchetti (1587-1663)*, «Studi romani», VII, 4 (lug.-ago. 1959), pp. 405-16.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. non num., bulino su rame, mm 116 x 62, firmata sull'estremità inferiore dello scudo con il monogramma LC a lettere intrecciate. Per il monogramma del Ciamberlano (1586-1641), incisore e pittore urbinato prevalentemente attivo a Roma negli anni 1599-1641, si veda G.K. NAGLER, *Die Monogrammisten*, cit., vol. IV, Leipzig 1919, cat. 977, p. 293; cat. 984, pp. 323-24, ma si consultino anche: L. DONATI, *Ignote incisioni di Luca Ciamberlano nel libro*, in *Studi di biblioteconomia e storia del libro in onore di Francesco Barberi*, Roma 1976, pp. 263-77. Entrambe le antiporte della *Pallade* sono correttamente attribuite in G. BOFFITO, *Frontespizi incisi nel libro italiano del Seicento. Aggiunte al Lessico tipografico del Fumagalli e al Peintre-graveur del Bartsch e del Vesme*, Firenze 1922, p. 86. Nel suo specialistico contributo il Donati suggerisce che le allegorie delle antiporte fossero dettate all'incisore dai suoi autori.





Fig. 5 - MATTHÄUS GREUTER, bulino su rame, antiporta del lib. I,  
da A. BRUNI, *Pallade cioè proposte et risposte...*, in *Le tre Grazie, rime...*  
(Roma, Guglielmo Facciotti, s.d.) [1630].



Fig. 6 - LUCA CIAMBERLANO, bulino su rame, antiporta del lib. II,  
da A. BRUNI, *Pallade cioè proposte et risposte...*; in *Le tre Grazie, rime...*  
(Roma, Guglielmo Facciotti, s.d.) [1630].

Il volume si compone di tre libri (*Aglaia*, *Talia* ed *Eufrosina*), introdotti da due serie di antiporte. Il primo gruppo di stampe (figg. 7-9),<sup>94</sup> ha un carattere estemporaneo e poco omogeneo: mentre il Cupido in atto di cogliere delle rose non sembra mostrare una forte connessione con la dedica al Caracciolo, la palma con i trofei di armi indica la virtù eroica del personaggio, figlio di uno dei più importanti comandanti della Guerra di Fiandra.<sup>95</sup> Camillo Cungio firma invece la serie successiva, dotandola di una forte unità iconografica: ogni incisione presenta su uno sfondo di paesaggio, vestita e stante, una delle Grazie in atto di suonare uno strumento musicale (figg. 10-12). L'iconografia, per quanto compatta, è tuttavia estremamente insolita e non ricorre comunemente nel corso del Seicento.<sup>96</sup>

La seconda antiporta del terzo libro, finora non analizzata, è ai fini di questo studio di estremo interesse. La stampa, dedicata alla grazia Eufrosina, reca un'incisione su invenzione di Giovanni Baglione, intagliata da Valeriano Regnarzio: come accade spesso, ad esempio nel processo di formazione delle figure allegoriche del Ripa, l'immagine risulta da un coacervo di simboli e di attributi (fig. 9).<sup>97</sup> Rifacendosi ad un passo della *Descriptio Graeciae* di Pau-

<sup>94</sup> A. BRUNI, *Le tre Grazie*, cit. La prima serie è composta da tre illustrazioni in cui è messo in evidenza il titolo della sezione (*AGLAIA/RIME*; *TALIA/RIME*; *EVFROSINA/RIME*). Di queste tre, unicamente la stampa del terzo libro è firmata e ricopre un certo interesse (si vedano le nn. 97 e 98). Le prime due invece non sono firmate ed hanno un carattere meramente decorativo (p. 25, non num., bulino su rame, mm 115 x 64 e p. 265, non num., bulino su rame, mm 115 x 65).

<sup>95</sup> *Ibid.* Gli interessi prevalentemente militari di Camillo II Caracciolo — impegnato in Fiandra quasi costantemente tra il 1582 ed il 1605 — emergono facilmente dall'analisi dei titoli dei volumi contenuti nella sua biblioteca (Archivio di Stato di Napoli, *Processi Antichi*, Pandetta nuova 757/7, foll. 43r-49r).

<sup>96</sup> *Ibid.* Le incisioni di Camillo Cungio — tutte a bulino su rame — sembrano riferirsi all'iconografia delle Muse piuttosto che a quella delle tre Grazie (p. 28, non num., *Aglaia*, firmata in basso a destra C.C.F., mm 118 x 63 e già pubblicata in *Autori italiani*, cit., p. 18, fig. 2349; p. 274, non num., *Talia*, firmata in basso a destra C. Cungi F., mm 116 x 64; p. 404, non num., *Eufrosina*, firmata in basso a destra C.C.F., mm 116 x 62). Per l'attribuzione al Cungio di queste stampe, ma anche delle prime due della prima serie (affermazione con cui non ci sentiamo di concordare), si veda G. BOFFITO, *op. cit.*, p. 86.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 397, *Eufrosina*, bulino su rame, mm 115 x 64, firmata in basso a destra, *Eq. Balionus Inuen./ Val. Regnartius sc.*



Fig. 7 - ANONIMO, *Aglaia rime*, bulino su rame, I antiporta del lib. I, da A. BRUNI, *Le tre Gratie, rime...* (Roma, Guglielmo Facciotti, s.d.) [1630].



Fig. 8 - ANONIMO, *Talia rime*, bulino su rame, I antiporta del lib. II, da A. BRUNI, *Le tre Gratie, rime...* (Roma, Guglielmo Facciotti, s.d.) [1630].



Fig. 9 - VALÉRIEN REGNARD su disegno di GIOVANNI BAGLIONE, *Eufrosina rime*, bulino su rame, I antiporta del lib. III, da A. BRUNI, *Le tre Gratie, rime...* (Roma, Guglielmo Facciotti, s.d.) [1630].



Fig. 10 - CAMILLO CUNGIO, *Aglaia*, bulino su rame, II antiporta del lib. I, da A. BRUNI, *Le tre Gratie, rime...* (Roma, Guglielmo Facciotti, s.d.) [1630].



Fig. 11 - CAMILLO CUNGIO, *Talia*, bulino su rame, II antiporta del lib. II, da A. BRUNI, *Le tre Gratie, rime...* (Roma, Guglielmo Facciotti, s.d.) [1630].





Fig. 12 - CAMILLO CUNGIO, *Eufrosina*, bulino su rame, II antiporta del lib. III, da A. BRUNI, *Le tre Gratie, rime...* (Roma, Guglielmo Facciotti, s.d.) [1630].

sania, l'allegoria del Baglione è raffigurata in forma di «genio alato» con tutti e tre i simboli di un'iconografia molto particolare delle tre Grazie: essa infatti ha in mano una gran rosa con foglie di mirto su cui poggiano tre dadi.<sup>98</sup>

Alla luce di un attento studio di quest'iconografia, ci si accorge che l'invenzione, o meglio, la reinterpretazione del Baglione oltre ad essere molto fantasiosa è assolutamente insolita sia rispetto alla fonte classica, sia rispetto ad altre elaborazioni contemporanee del medesimo soggetto. Ciò che tuttavia interessa maggiormente è il fatto che da un passo della dedica del volume, risulta evidente quanto il Bruni conoscesse bene il brano di Pausania: nella dedica a Tommaso Caracciolo infatti, l'autore ci informa come segue «... Oltre che, se una delle Grazie, come narra Pausania, il Mirto portava ...». È del tutto probabile dunque che allegorie o incisioni come queste avessero nell'autore un suggeritore erudito, colto e ancora tutto involto nella cultura cinquecentesca.<sup>99</sup>

Prende così forma l'idea che il Bruni gestisse in prima persona le edizioni delle sue opere e che, nel caso specifico delle *Epistole heroiche*, avesse fornito un progetto redazionale di massima (misura e soggetto delle incisioni; elementi specifici che voleva emergessero dalle immagini), avvalendosi di Matthäus Greuter come coordinatore dell'apparato illustrativo.

L'impressione per cui si è portati a pensare che il libro delle *Epistole heroiche* abbia avuto una figura di «curatore», deriva dal fatto che le incisioni hanno tutte più o meno le stesse dimensioni;

<sup>98</sup> L'iconografia delle tre Grazie con in mano una rosa, un dato ed un mazzetto di mirto, oltre ad essere piuttosto rara, ha un carattere molto erudito. Essa conosce una certa fortuna soprattutto in Veneto, a partire dalla seconda metà del Cinquecento e nel primo ventennio del Seicento (ricorre ad esempio in un dipinto di Tintoretto a Palazzo Ducale — ante 1578 — e in alcune tele di Palma il Giovane databili agli anni 1590/95-1611). Per uno studio sulla fonte e sulla sua tradizione figurativa in Italia: S. DE CAVI, *Le tre Grazie di Pausania. Tradizione ed iconografia di una fonte letteraria*, «Commentari Arte», II, 3 (1996), pp. 46-59.

<sup>99</sup> Lo stesso Bruni nella dedica al Caracciolo, ci offre un indizio sulla sua formazione di studioso: «... il qual nome de' Caraccoli è l'istesso de' caraccioli, come nelle Scritture antiche de' gli Archivij di Napoli si legge ...» (*ibid.*); si ricordi anche un apprezzamento di G.B. MARINO, *Lettere*, cit., pp. 142-43 (lettera del 1624, in cui parla dell'epistola *Venere à Adone*): «... veggio i luoghi imitati dà Greci, e da Latini, in particolare da Claudiano, ch'è'l favorito di Vostra Signoria ...».

i bordi di riquadratura mostrano spesso la stessa mano e anche l'impaginazione e la forma del volume comunicano un effetto di grande organicità e di perfetta corrispondenza tra testo e immagine già da una prima lettura superficiale. Le incisioni firmate dal Greuter sono infatti qualitativamente molto simili tra loro ed è probabile che laddove egli non avesse ricevuto l'incarico di inventarle, egli si limitasse a riportare su rame i disegni che veniva via via ricevendo (come nel caso delle illustrazioni commissionate a Guido Reni, al Cavalier d'Arpino, a Giovanni Baglione e al Domenichino).

Si spiegherebbe così come mai siano pochissime le incisioni che esulano dalla tematica della lettera scritta: in gran parte si tratterebbe di quelle commissionate ad artisti di particolare fama: *Diana a Venere*, *Zeus a Semele*, in cui prevale la raffigurazione standardizzata del mito; *Nausicaa ad Ulisse*, *Radamisto a Zenobia*, in cui più forte è l'elemento narrativo.

Il ruolo di Greuter in qualità di redattore editoriale, sarà consistito soprattutto nell'omologare le stampe (nell'incidere le tavole dai disegni non suoi) e di armonizzare il tutto, per un prodotto che doveva risultare perfetto e molto prezioso.<sup>100</sup> Risulta evidentemente molto più complesso riuscire a definire la misura della collaborazione del Reni e del Domenichino e l'attribuire all'una o all'altra mano le «inventioni» delle incisioni.<sup>101</sup> Le uniche incisioni di cui si può con sicurezza attribuire i disegni — in quanto documentati dalle dediche — sono l'incisione di *Diana a Venere*, da assegnare al cavalier Guidotti<sup>102</sup> e quella di *Giove a Semele*, «... disegno del Signor Guido Reni, che, come non cede nell'eccellenza

<sup>100</sup> Nell'edizione del 1628, restano dubbie le attribuzioni delle illustrazioni alle pp. 8 (*La madre hebrea a Tito Vespasiano*) e 370 (*Cleopatra ad Ottavio Cesare*). Lo stile delle incisioni contenute nel volume è estremamente variabile; sono compresenti diversi influssi tardo-manieristi, classicheggianti e neo-barocchi.

<sup>101</sup> Il presente articolo intende limitarsi momentaneamente a segnalare l'esistenza di questa interessante serie di incisioni, da tempo considerate disperse e a definirne il più possibile l'autografia, sostenendo l'ipotesi di un generale coordinamento da parte di Matthäus Greuter, sotto il vigilante controllo dell'autore. Viene solo marginalmente affrontato il problema dell'identificazione e dell'analisi dei disegni, su cui è in corso da parte della scrivente una ricerca di prossima pubblicazione.

<sup>102</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1627), cit., p. 438 (dedica del Bruni a Lorenzo Pollicini): «... l'immagine di Diana, ch'è disegno del Signor Cavalier Guidotti Borghese; il quale non sà con minor eccellenza trattar la penna nell'opere poe-

della Pittura à chi che sia de gli Antichi, così da tutti i Principi d'Europa per un'Apelle de' nostri tempi è riputato ...». <sup>103</sup>

I rami della prima edizione delle *Epistole heroiche* una volta usciti da Roma tra il 1627 ed il 1628, non vi fecero più ritorno.

È molto probabile che lo Scaglia — nonostante l'amicizia — non li avesse presi solamente in prestito, ma che li avesse addirittura acquistati dall'autore. Infatti nel 1636 vedeva la luce «Appres-

tiche, che lo scarpello, e'l pennello in quelle di scoltura, e pittura ...». Un simile giudizio sul Guidotti, artista e poeta si può ricavare da G.V. Rossi, *op. cit.*, vol. I, LXVIII, pp. 121-23: «In omnibus iis artibus, quae, quoniam ingenii non corporis viribus constant, liberalium nomine nuncupantur, tres in primis se efferunt, Pictura, Statuaria, & literarum studia, praesertim ea, quae ab humanitate sibi nomen asciverunt (...). Sed nostra aetate unum vidimus, Paulo Burghesio nomine, qui singulari magnitudine animi tria illa complexus est (...) quamquam non minimam in eis laudem meruerit: nam in pictura, quamvis manus, quo eam ars dirigebat, saepe non perveniret, attamen non longius aberrasse existimabatur: in fingendi vero arte, multis uno ex lapide inter se complicatis colligatisque signis ac sigillis conficiendis, statuarius propemodum singularis est habitus: quorum operam pulcritudo, multorum studia cupiditatesque commovit ...». È importante ricordare che anche il Valesio teneva moltissimo ad esercitare in egual misura poesia e pittura; ciò emerge chiaramente da un volume di sue poesie, di cui il frontespizio reca una graziosa allegoria incisa all'acquaforte dall'autore (G.L. VALESIO, *La Cicala Di Gio: Luigi Valesio All'III. mo e rev. mo Sig. re il Sig. r cardinale Ludovisi*, In Roma, appresso Giacomo Mascardi, 1622, soprattutto le pp. 6 — da cui la seguente citazione —; 56, 68). Tale raccolta di componimenti poetici, tutti dedicati al cardinal Ludovico (1595-1632, porporato dal 1621) e al principe Niccolò Ludovisi (si veda la n. 16), insiste continuamente sull'interscambiabilità o sull'interazione delle due forme d'arte:

Dove non può il pennel la penna arriva,  
Doppio honor, doppia lode à me s'appresta,  
s'avvien, ch'io le dipinga, e ch'io le scriva.

Il frontespizio è pubblicato in *The Illustrated Bartsch...* cit., (1982), cat. 19(218), p. 21 e *The Illustrated Bartsch...* cit., (1987), pp. 73, 75. Il volume venne dedicato dall'autore nel 1622, ovvero nel periodo in cui l'artista lavorava per conto dei Ludovisi in qualità di pittore, custode dei giardini, della galleria, della «guardarobba Pontificia» e «pagatore de cavalli leggeri», per la neo-creata Villa Ludovisi agli Horti Sallustiani.

<sup>103</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1627), cit., p. 464 (dedica del Bruni a Scipio di Raho). La Basso attribuisce al Domenichino il disegno dell' incisione dell'epistola *Semiramide a Nino* (lib. II, ep. 10), ma senza alcuna giustificazione.

so lo Scaglia» una nuova ristampa dell'opera, con una dedica firmata non dall'editore medesimo, bensì dalla vedova e dalle figlie.<sup>104</sup> È dunque evidente che dopo la sua morte (erano 1636) i rami erano passati di proprietà agli eredi. In questa nuova edizione si tentò di mantenere il più possibile le lastre originarie (evidentemente considerate molto preziose), senza intervenire se non in caso di stretta necessità, ovvero là dove il rame risultasse mancante o talmente abraso da risultare illeggibile.

Le tavole ormai già mancanti vennero sostituite con delle specie di «falsi» non firmati: in più epistole le illustrazioni sono infatti delle vere e proprie copie che tentano addirittura di contraffare lo stile grafico di Matthäus Greuter.<sup>105</sup> Esse possono essere distinte dall'originale proprio per via della resa sgraziata, oltretutto — nel caso dell'illustrazione dell'epistola *Erminia a Tancredi* — per la mancanza del monogramma. In altri casi invece è possibile scorgere, sotto le riprese e i pesanti ritocchi, l'immagine sbiadita dell'incisione originaria, che dimostra di aver perso per via delle molte tirature precedenti tutti i segni più leggeri. In quei casi i volumi risultano molto appiattiti ed il rilievo dell'immagine — per via dello schiarimento delle ombreggiature — è limitato alla linea di contorno, necessitando un ripristino quasi integrale.

<sup>104</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie del Bruni, libri due. In questa secōda Imprefione Rivedute, et accresciute Dal medesimo Autore. Con licenza de' Superiori, e Privilegio.*, In Venetia, M.D.C.XXXVI., Appresso lo Scaglia (*in finis*: Presso gli Eredi di Giacomo Scaglia. M.DC.XXXVI. Con licenza de' Superiori, e Privilegio) In-12, citato in S.P. MICHEL, *op. cit.*, cat. 5, p. 429 e J. BASSO, *op. cit.*, p. 545. L'opera veniva dedicata «Alla illustrissima, e nobilissima natione ~~flam~~inga», «Di Venetia à dì 5. Feb. 1636» e firmata «Di VV. SS. Illustrissime Devotissime, et Obligatissime La Relitta, e Figliuole del fù già Giacomo Scaglia»: «... Non è maraviglia, se'l fù già Giacomo Scaglia coll'occasione di vicinanza in Villa, fosse anch'egli rapito dal consenso commune, & havesse nel cuore più vivi caratteri di divotione, che si possino havere verso così nobile, e degna natione, alla quale haveva destinata la dedicatione di questa Opera per testimonio dell'affetto suo in universale, e per la particular osservanza, che portava à VV. SS. Illustrissime. Hà piaciuto à Dio chiamarlo à se; mà è restato vivo in me sua Relitta, e nelle nostre comuni Figliuole lo stesso riverentissimo ossequio ...».

<sup>105</sup> Si tratta delle illustrazioni delle seguenti epistole: *La madre hebrea a Tito Vespasiano* (p. 6); *Erminia a Tancredi* (p. 20); *Zefiro a Clori* (p. 264); *Venere ad Adone* (p. 354).

Quest'edizione era comunque stata accresciuta, rispetto a quella del 1628 (anch'essa definita «seconda impressione», fatto che ha causato non poca confusione nei cataloghi di seicentine), dall'aggiunta di altre cinque epistole, tratte da un'ulteriore edizione nel frattempo pubblicata a Roma, presso Agostino Mascardi, ad istanza di Alessandro Lancia (1634).<sup>106</sup>

Quella del Mascardi fu la «settima impressione» ufficiale; l'ultima — in ordine di tempo — stampata prima della morte del Bruni, occorsa nel 1635.<sup>107</sup> Essa fu probabilmente voluta e coordi-

<sup>106</sup> Si tratta delle epistole intitolate: *Euridice ad Orfeo* (p. 204); *Iole ad Ercole* (p. 224); *Gismonda a Tancredi* (p. 442); *Scedaso al Senato di Tebe* (p. 460) e *Tamiri a Clearco* (p. 494). Per queste nuove epistole lo stesso illustratore che in altri casi aveva rinfrescato pesantemente i rami del Greuter o ne aveva realizzate delle piccole falsificazioni, incide delle nuove tavole. In queste, l'incisore tende a uniformarsi allo stile e a tutti i dettagli delle illustrazioni precedenti, in questo caso quelle romane dell'edizione Mascardi realizzate dal Valesio. Quest'elaborata serie del 1636, composta — come si è visto — di ciò che rimaneva dei rami del Greuter, con l'aggiunta di rami sostitutivi per quelli persi e dei nuovi rami per le nuove epistole, venne ristampata nel 1644. Nonostante il volume venga presentato dalla solita dedica della vedova e delle figlie dello Scaglia (riporta infatti *in finis* l'indicazione: «In Venetia, Presso gli Eredi di Giacomo Scaglia. M.DC.XXXVI. Con licenza de' Superiori, e Privilegio»), esso venne stampato questa volta «appresso l'Oddoni»: A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie del Bruni, libri due. In questa terza Impresione Rivedute, et accresciute Dal medesimo Autore*, In Venetia, Appresso l'Oddoni, M.D.C.XXXXIV, In-12 (citata in S.P. MICHEL, *op. cit.*, cat. 6, p. 429). La questione è piuttosto complicata, ma nonostante i finalini xilografici siano gli stessi dell'edizione del 1636, la dedica ed altre parti del volume mostrano di essere stata ricomposta (le differenze sono comunque minime). Non è quindi ipotizzabile che fossero state pubblicate sotto il nome dell'Oddoni (con una piccola modifica sul frontespizio), alcune copie invendute della precedente edizione. Inoltre alcuni dei rami del Greuter che nell'edizione del 1636 erano apparsi molto rovinati ma privi di aggiunte, nei nuovi stati sembrano ulteriormente rinfrescati (si vedano le schede di catalogo in appendice). Sulle condizioni risaputamente negative dell'editoria veneta nella metà del secolo (cattiva qualità di carta, gran numero di refusi, scarsa varietà delle serie tipografiche), si leggano i recenti contributi di M. INFELISE: *L'editoria veneta tra XVI e XVII secolo: una base di dati*, «Fabbrica Libro», I (1995), pp. 5-8 e *La crise de la librairie vénitienne 1620-1650*, in *Le livre et l'historien. Etudes offertes en l'honneur du Professeur Henri-Jean Martin*, a c. di F. BARBIER, A. PARENT-CHARON, F. DUPUIGRENET DESROUSSILLES, C. JOLLY, D. VARRY, Genève 1997, pp. 344-52.

<sup>107</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche poesie del Bruni corrette, et accresciute dal medesimo Autore settima impressione*, ad istanza di Alessandro Lancia, (*in finis*: In

nata dall'autore medesimo, in collaborazione con Pietro Bonarelli (m. 1669, figlio di Prospero Bonarelli), il quale ne firmò le dediche dei due volumi.<sup>108</sup>

Roma, Appresso Giacomo Mascardi, M.DC.XXXIV. Con licenza de' Superiori), In-12, citata in S.P. MICHEL, *op. cit.*, cat. 4, p. 429, analiticamente descritta in J. BASSO, *op. cit.*, pp. 543-45 e A. BRUNI, *op. cit.*, pp. 58-59. Quest'edizione era stata già annunciata dal Bruni nel suo *Discorso Del medesimo Autore Intorno al Titolo delle Veneri*, indirizzato (come ci ricorda il Rizzo), al cavalier Guido Casoni, «Di Roma il primo di Novembre 1632» e pubblicato ne *Le Veneri*, cit., subito dopo la dedica del primo libro. Costui — come ci informa Mario Infelise — era un letterato di Serravalle di Treviso, in contatto con Marino e soprattutto con Giacomo Scaglia (il promotore dell'edizione veneziana del 1628, stampata da Francesco Baba): non sorprende quindi scoprire che il Bruni fosse in contatto con lui nel 1632, dal momento che era anch'egli accademico ozioso. L'edizione del 1634 fu ristampata nel 1647, con alcune piccole varianti: A. BRUNI, *Epistole heroiche Poesie del Bruni Libri Due*, In Roma, Per il Mascardi, MDCXLVII., A spese di Alessandro Lancia, Con licenza de' Superiori., In-12 (citata in: *Libreria Vinciana*, cit., cat. 2348, p. 17 e S.P. MICHEL, *op. cit.*, cat. 8, p. 429). In questa ristampa l'antiporta del volume — a pagina non numerata — riporta all'interno di una corona di alloro l'occhietto *EPISTOLE/ HEROICHE/ POESIE/ DEL BRUNI/ Corrette, et accresciute/ dal medesimo Autore/ Ottava/ impressione*. Subito dopo il frontespizio e l'antiporta si ha una dedica al cardinal Pamphili (a pp. non num.), firmata da Alessandro Lancia, in data 5 gennaio 1647, da Roma. Segue a pagina non numerata un sonetto non firmato (*Queste, Sacrate Heroe, che à chiaro inchiostro*), indirizzato probabilmente al pontefice Innocenzo X (1644-55) e poi un avviso di Francesco Antonio Lancia ai lettori, che ricalca l'avviso dello stampatore dell'edizione precedente (pp. non num.). Il secondo libro è invece dedicato da Alessandro Lancia al cardinal Ludovisi (probabilmente Nicolò Albergati Ludovisi, 1608-87, cugino del cardinal Ludovico Ludovisi, anch'egli cardinale dal 1645), in data 5 gennaio 1647, da Roma (pp. 247-50). Anche qui segue un breve avviso di Francesco Antonio Lancia ai lettori (pp. 251-53) ed un sonetto (p. 254). Nella dedica al Ludovisi si dà conto dell'iconografia dell'antiporta del secondo libro (p. 245, non num.: un'aquila bicipite incoronata con due corone ed un serto di alloro da due putti in volo sopra di lei). Secondo il Lancia infatti: «...[le *Epistole*] quantunque per l'eccellenza dell'opera fussero talmente volate per le mani di tutti, che hormai il vorace tempo l'havesse quasi involate; tuttavia perche l'Aquila, che appunto è l'impresa del Bruni, ha per prosperità di rinnovellarsi; ripigliano hora quest'epistole nuovo vigore ...». La Basso ritiene invece che l'iconografia dell'antiporta del secondo libro vada collegata al blasone dell'Ossolinski, anch'esso dotato di aquile.

<sup>108</sup> Su costui: L. FERRARI, *Onomasticon. Repertorio biobibliografico degli scrittori italiani dal 1501 al 1850*, Milano 1947, p. 125; sul padre, si veda la n. 195. La dediche dei due libri, entrambe stilate a Roma, il primo gennaio 1634, sono rivolte rispettivamente al nobile Giorgio Ossolinski (Jerzy Ossolinski, polacco, 1595-

Nell'avviso dello stampatore ai lettori, si preannunciano le cinque nuove epistole composte dal Bruni<sup>109</sup>, si giustifica l'espunzione delle dediche originarie e della lettera all'Aleandro — presenti nelle precedenti edizioni — sostenendo che non fossero più adeguate<sup>110</sup> e viene introdotto il nuovo corredo decorativo, attribuendolo nella sua integrità (disegno ed intaglio delle incisioni), a Giovan Luigi Valesio:

... E perche è privilegio dell'opere illustri di famosi Poeti, che ricevano anche qualche ornamento da' Pittori più insigni; però, siccome dal Castello, e dal Tempesta fù la Gierusalemme del Tasso historiata con figure in rame, così l'Epistole heroiche del Bruni goderono già simile honore dal Cavalier Giosepe d'Arpino, da Guido Reni, dal Cavalier Baglioni, dal Domenichino, dal Cavalier Guidotti Borghese, e da altri huomini insigni, e si fanno hora vedere col disegno, et intaglio in rame di Gio: Luigi Va-

1650) I libro e al milanese monsignor Luigi Alessandro Homodei (1608-85), II libro. Costui, giunto a Roma nel 1628 e cardinale dal 1652, fu protonotaro apostolico di Urbano VIII, suo chierico di camera e successivamente provveditore generale delle forttezze dello Stato ecclesiastico. Il polacco invece, dopo aver studiato a Graz, nel 1621 era divenuto ambasciatore del re Sigismondo in Inghilterra; dal 1630 aveva ricevuto da papa Urbano VIII il titolo di signore d'Ossolino, conte di Thencino e — all'epoca della dedica — era tesoriere ed ambasciatore d'obbedienza del pontefice. La dedica venne composta in occasione del suo ingresso trionfale in Roma come ambasciatore d'obbedienza del re Ladislao IV di Polonia e di Svezia, per il quale l'Ossolinski aveva recitato un'importante orazione nel concistoro pubblico (*Ill.mi et excell.mi D. D. Georgii Ossolinii... Oratio habita... Romae in aula regia Vaticana, sexta decemb. MDCXXXIII cum... Vladislai Quarti regis Poloniae et Svetiae... nomine S. D. M. Urbano VIII... obedientiam praestaret. A Domenico Roncallio... in lucem edita...*, Romae, apud F. Caballum, 1633). Il giovane Bonarelli inoltre ci informa che le epistole erano state all'epoca già tradotte in varie lingue e giustificava in tal modo la dedica al facondo ambasciatore, anch'egli accademico humorista e virtuosissimo retore.

<sup>109</sup> Le nuove epistole sono: *Euridice ad Orfeo* (lib. I, ep. 14, pp. 201-16, fonte: diversi mitologi e poeti) *Iole ad Ercole* (lib. I, ep. 15, pp. 219-36, fonte: Ovidio) e *Gismonda a Tancredi Principe di Salerno* (lib. II, ep. 13, pp. 437-52, fonte: Boccaccio), *Scedaso al Senato di Tebe* (lib. II, ep. 14, pp. 455-68, fonte: Plutarco), *Tamiri a Clearco* (lib. II, ep. 16, pp. 489-507, fonte: Niceforo Gregorio, *Historia*, lib. XI, cap. II). Per via dell'aggiunta di queste ultime lettere, l'epistola *Apollo a Dafne* (lib. II), cambia di posizione e da tredicesima diventa quindicesima (pp. 471-85). A parte queste varianti, l'edizione del Mascardi segue fedelmente la sequenza delle epistole dell'edizione veneziana del 1628.

<sup>110</sup> Si prometteva di ristampare lettera e dediche nei volumi dei *Discordi accademici* e delle *Lettere*, di prossima pubblicazione: A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1634), cit., in «Lo stampatore ai lettori», p. non num.



lesio, soggetto di tanto valore, e grido, dalle cinque ultime del secondo libro in fuori, che, per la morte del sudetto grande artefice, seguita, mentre continuava il lavoro, son fatiche d'altri spirti valorosi ...<sup>111</sup>

Le tavole vennero dunque ideate e realizzate dall'artista, in stretta collaborazione con l'autore e probabilmente con l'ausilio di una copia dell'edizione del 1628 sotto gli occhi.<sup>112</sup> Ciò risulta evidente dal fatto che in molti casi egli mantiene non solo l'impostazione ma anche quasi tutti i dettagli della scena precedente e si limita a variare l'azione principale — talvolta con veri e propri scarti di fantasia e di ingegno — caricandone gli aspetti drammatici oppure reinventandola completamente secondo il suo gusto (figg. 13-14, da paragonare a catt. 2 e 9).<sup>113</sup>

Si osservi ad esempio, nell'immagine della *Madre ebrea a Tito Vespasiano*, come egli mantenga la stessa ambientazione (l'interno in ombra della stanza, il plinto architettonico vicino alla tenda raccolta in un angolo) ed anche certi dettagli piuttosto specifici (il bimbo morto nel piatto, la lettera già scritta, con la penna e il calamaio vicino, il turbante). Nonostante ciò, Valesio sviluppa in senso più drammatico la scena, raffigurandone l'elemento narrativo più macabro, ossia al momento in cui la madre affamata che si ciba

<sup>111</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1634), cit., p. non num. Quest'informazione è stata utilizzata dalla critica come termine per definire la data di morte del Valesio (ante 1 gennaio 1634). Le incisioni da espungere dal catalogo del Valesio sono le immagini di *Onoria ad Attila*, *Gismonda a Tancredi*, *Scedaso al Senato di Tebe*, *Apollo a Dafne* e *Tamiri a Clearco*. Tutte le incisioni del Valesio sono pubblicate in V. BIRKE, *op. cit.* (1982), pp. 22-34 (numerosi gli errori nei titoli delle tavole). Uno studio dell'edizione e l'attribuzione al Valesio è nel rispettivo testo di commento: V. BIRKE, *op. cit.* (1987), cat. 4002, pp. 92-94. Le incisioni — a bulino su rame — misurano tutte ca mm 114 x 64 con delle variazioni minime: anche nella scelta delle misure vengono rispettate le direttive della serie del 1627/28.

<sup>112</sup> È necessario correggere dunque un errore comunemente ripetuto. Probabilmente a causa di una svista nella lettura dell'avviso ai lettori, la critica concorda nell'affermare che il Valesio incise le sue stampe basandosi sulle invenzioni del Domenichino, del Reni etc., i quali invece — come si è già dimostrato — fornirono i disegni per le incisioni del 1627/28 (l'errore compare nell'analisi di V. BIRKE, in *The Illustrated Bartsch*, cit., ma anche nei maggiori repertori di bibliofilia: *Manuel du libraire et de l'amateur de livres...*, a c. di J.-C. BRUNET, Paris 1860, (rist. an. Copenhague 1966), vol. I, p. 1296 e nel *Trésor de livres rares et précieux ou nouveau dictionnaire bibliographique...*, a c. di J.G.T. GRAESSE, vol. I, Milano 1950, p. 554).

<sup>113</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1634), cit., pp. 6, 106.



Fig. 13 - GIOVAN LUIGI VALESIO, *La madre hebrea a Tito Vespasiano*, bulino su rame, da A. BRUNI, *Epistole heroïche...* (Roma, Agostino Mascardi, 1634).



Fig. 14 - GIOVAN LUIGI VALESIO, *Solimano al Re d'Egitto*, bulino su rame, da A. BRUNI, *Epistole heroiche...* (Roma, Agostino Mascardi, 1634).

— come Saturno — della carne del figlio. Certamente, a paragone, l'illustrazione del 1627/28 aveva un carattere molto più pacato, quasi notturno, con la posizione del braccio e della testa della donna assorta in atteggiamento meditabondo. Dall'incisione raffigurante *Solimano* invece, egli riprende le indicazioni di una battaglia sullo sfondo e l'idea di un'ambientazione esterna, di paesaggio. La figura in primo piano del condottiero, in piedi vicino al corpo del giovane — giacente a terra in posizione molto simile all'originale — è ripresa chiaramente dal suo prototipo, per via del dettaglio del piede destro che il protagonista calca sul corpo di un nemico morto. Tuttavia cambia l'indicazione del carattere del personaggio, certamente non più vestito all'antica, ma dotato di un turbante con un dragone, di una sciabola e di uno scudo e abito «alla turchesca».

È molto importante recuperare all'artista anche la fase di ideazione di tutte queste nuove stampe (tranne delle cinque che non fece in tempo a realizzare), perchè esse costituiscono un nuovo saggio interpretativo del testo da parte dell'incisore.<sup>114</sup> Il contributo va infatti collegato alle quattro illustrazioni precedentemente inventate ed incise per il Bruni: da alcuni raffronti la somiglianza del tratto risulta chiaramente. Si vedano per esempio le illustrazioni delle epistole *Tancredi a Clorinda* (nel primo libro) e *Argante a Tancredi* (nel secondo: figg. 15-16),<sup>115</sup> a paragone rispettivamente delle immagini dedicate a *Turno a Lavinia* e *Argante a Tancredi*, nelle incisioni del 1627/28 (catt. 6 e 23).

Innanzitutto è uguale la scelta dei personaggi: in entrambe le coppie di stampe, l'eroe è accompagnato da un paggio a cui consegna una lettera dandogli accurate indicazioni. Nel primo caso — ispirandosi allo stile del Tempesta — Valesio nelle due immagini riempie lo sfondo con un'orda di soldati a cavallo, «aggrovigliati»,

<sup>114</sup> Su questo punto cruciale si è dunque costretti a dissentire con la dottoressa Birke: non solo le stampe del Valesio del 1634 sono su sua invenzione e non su invenzione del Domenichino etc., ma inoltre va sottolineato che l'artista, attivo nell'edizione del 1634, si era già cimentato in soggetti analoghi per l'edizione del 1627/28. L'unica variazione di tavole tra le edizioni del 1647 e del 1634, consiste nella ripetizione dell'immagine di *Tamiri a Clearco* (di incisore anonimo) anche come illustrazione dell'epistola di *Semiramide a Nino*, il cui rame originario del Valesio doveva esser stato nel frattempo perso.

<sup>115</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1634), cit., pp. 78, 372 non num.



Fig. 15 - GIOVAN LUIGI VALESIO, *Tancredi a Clorinda*, bulino su rame, da A. BRUNI, *Epistole heroiche...* (Roma, Agostino Mascardi, 1634).



Fig. 16 - GIOVAN LUIGI VALESIO, *Argante a Tancredi*, bulino su rame, da A. BRUNI, *Epistole heroiche...* (Roma, Agostino Mascardi, 1634).

armati di lance e spade. Il modo di tratteggiarli è identico, come pure il taglio diagonale della scena e la messa a fuoco del primo piano, attraverso l'avanzamento di uno sperone di roccia (a sinistra), che permette di isolare l'episodio principale dal contesto paesaggistico. Il profilo e l'ombreggiatura del volto del giovane paggio dai folti riccioli si ripete con coerenza, così come il modo di indicare le ombre e i punti di luce sulla roccia (la superficie «prismatica» della pietra emerge nel risparmiare in bianco, rispetto alle ombre, i punti in luce). Molto simile è nelle due edizioni è la tecnica con cui il Valesio tratteggia il cielo (con nubi lunghe e strette, appena ombreggiate con brevi tratti semicircolari e risparmiate in bianco tra righe orizzontali parallele), oppure le piante. La somiglianza di alcuni dettagli nei volti di Turno e Tancredi è poi piuttosto evidente, come pure alcune analogie nella tipologia della corazza e soprattutto la ripresa del gesto dell'indice.

Nell'altra coppia l'analogia è ancor più palese, non solo perché in entrambe si raffigura lo stesso soggetto, ma anche per via della posizione, dell'abbigliamento e del gesto del paggio. Altri dettagli nella figura di Argante, come — sull'elmo — l'ingombro delle piume e l'elemento decorativo della voluta sbalzata nel metallo, sono effettivamente caratteri che suggeriscono l'autografia del Valesio e che compaiono anche nell'incisione di *Tancredi a Clorinda* del 1627/28.

È vero comunque che il Valesio tenne molto a definire la nuova serie con una propria originalità, come si può notare dalla graziosa stampa per l'epistola *Venere ad Adone*, dove — rispetto al prototipo — pur mantenendo la presenza decorativa della tenda nell'angolo, egli trasforma completamente la scena, eliminando il riferimento alla Venere planetaria (la stella sul capo), ed introducendo nuovi personaggi ed altri dettagli iconografici, come il ciuffo sopra alla nuca della dea — in realtà un attributo di Fortuna — e Cupido con Mercurio, assimilati — per via del cenno che fanno portandosi l'indice alla bocca — ad Harpocrate, dio del silenzio (fig. 17, da paragonare a cat. 22).<sup>116</sup>

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 354. I tre maggiori mitografi cinquecenteschi trattano l'iconografia di questa divinità di origine egiziana: L.G. GYRALDO, *De deis gentium varia & multiplex Historia, in qua simul de eorum imaginibus & cognominibus agitur, ubi*



Fig. 17 - GIOVAN LUIGI VALESIO, *Venere a Adone*, bulino su rame, da A. BRUNI, *Epistole heroiche...* (Roma, Agostino Mascardi, 1634).



Nonostante il suo impegno, si è comunque molto lontani dalla pregnanza iconografica di certe tavole incise dal Greuter, come quelle di *Diana a Venere*, *Giove a Semele*, *Semiramide a Nino*,

*plurima etiam hactenus multis ignota explicantur, & pleraque clarius tractantur*, Basileae, Per Ioannem Oporinum (*in finis*: Basileae, Ex Officina Ioannis Oporini, MDXLVIII), pp. 77b; 78a/b; 79a; V. CARTARI, *Le imagini de i dei de gli antichi, nelle quali si contengono gl'Idoli, Riti, cerimonie, & altre cose appartenenti alla Religione de gli Antichi...*, In Venetia, appresso Giordano Ziletti, e compagni, M. D. LXXI, pp. 75, 374-75 (con illustrazione xilografica): «... il nome di costui appò loro [gli egizi] fu Harpocrate, e Sigaleone appresso de Greci, e la sua staoa, secondo Apuleio, e Martiano, era di giovinetto, che si teneva il dito alla bocca, come si fa quando si mostra altrui con cenno che taccia ...»; [Giovan Pietro Dalle Fosse 1477-1560], *Ioannis Pierii Valeriani Bellunensis, Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium litteris, Commentariorum Libri LVIII. cum duobus alijs ab eruditissimo viro annexis. Editio novissima...*, Coloniae Agrippinae, Ex Officina Hieratorum, Anno M.D.C.XXI., pp. 441b-c, 68ob. È probabile che il Valesio abbia introdotto nell'incisione la figura di Mercurio, nella sua accezione di Psicopompo, come un'allusione alla morte di Adone. L'erudizione letteraria e figurativa del Valesio emerge spesso nella serie delle tavole del 1634/47. Nell'incisione per l'epistola *Seneca a Nerone* ad esempio (p. 338, fig. 18), il gesto della donna velata che si deterge le lacrime con il mantello, piuttosto che riferirsi al comportamento di Paolina nel racconto della morte di Seneca (Tacito, *Annales*, XV, 60-64, dove anzi la moglie decide di suicidarsi insieme al marito), sembra ripreso da un antico bassorilievo funerario già conservato «In Aedibus Barberinis»: P.S. BARTOLI, *Admiranda romanorum antiquitatum ac veteris sculpturae vestigia anaglyphico opere elaborata ex marmoreis exemplaribus quae Romae adhuc extant in Capitolio aedibus hortisque virorum principum ad antiquam elegantiam, ... notis Io. Petri Bellorii illustrata*, Ioanne Iacobo de Rubeis, M.DC.XCIII, Romae ad Templum S. a M. a de Pace, cat. 73, «Lvctvs fvnebris». Il resto della scena (ossia Seneca morente nella vasca), va invece collegato ad una famosa scultura trovata nella seconda metà del Cinquecento e passata agli inizi del Seicento dalla collezione Altemps a quella del cardinal Scipione Borghese: il cosiddetto *Pescatore Borghese* (attualmente a Parigi, Musée du Louvre). Pur essendo una copia romana da un disperso originale bronzeo di età ellenistica raffigurante probabilmente un anziano pescatore (prima metà del III secolo a.C.), il pezzo veniva all'epoca interpretato come un ritratto di Seneca morente (L. Annaeus Seneca, 4 a.C.-65 d.C.). Inoltre, la copia Borghese si distingueva per via dell'aggiunta di una vasca da bagno circolare, con la quale i restauratori avevano cercato di mascherare la mancanza della parte inferiore delle gambe del filosofo. La scultura era notissima e venne anche studiata dal Rubens nel corso del suo secondo viaggio romano (1605/1606-08). I numerosi schizzi che egli ne trasse furono alla base sia di un suo dipinto oggi conservato alla Alte Pinakothek di Monaco (inv. n° 305), che di due incisioni di Cornelis I Galle, di cui una servì come frontespizio dell'edizione dell'opera omnia di Seneca, pubblicata ad Anversa



Fig. 18 - GIOVAN LUIGI VALESIO, *Seneca a Nerone*, bulino su rame, da A. BRUNI, *Epistole heroiche...* (Roma, Agostino Mascardi, 1634).

*Apollo a Dafne* (catt. 13; 14; 25; 28), in cui la precisione dei dettagli iconografici in alcuni casi sarà pur dipesa dalle conoscenze dei disegnatori, ma in altri (come nel dettaglio dell'Apollo musico con Dafne — e non Euridice — in lontananza), è probabilmente da attribuire alla preparazione culturale dell'incisore, presumibilmente dovuta alla sua nota esperienza come illustratore di tesi universitarie di personaggi altolocati.<sup>117</sup>

Così pure, raramente le illustrazioni del Valesio rispettano a tal punto i dettagli narrativi da quasi suggerire l'atmosfera delle fonti originarie: si intende qui le illustrazioni di epistole come *Erminia a Tancredi*, *Olimpia a Bireno*, *Despina a Mustafà* nelle versioni originarie del Greuter (catt. 3; 8; 18), ove ricorrono dettagli narrativi non propri del Bruni, ma del Tasso, dell'Ariosto, del Bonarelli (si rammenti che la narrazione dell'autore prende il via come

nel 1615, nella redazione curata da Justus Lipsius (1547-1606): L.A. SENECA, *Philosophi Opera... uitgegeven en gecommantarieerd door Justus Lipsius*, Antwerpen, Officina Plantiniana, 1615. La stampa del Valesio è una libera reinterpretazione di questo soggetto alla moda, mentre la corrispettiva immagine del Coriolano (cat. 21 nella serie del 1627/28), intende combinare alcuni dettagli del *Pescatore Borghese* (come la vasca ed il realismo nella resa anatomica di un corpo anziano), con un'altra nota «anticaglia» collegata alla figura del filosofo: il cosiddetto busto dello *Pseudo-Seneca*, identificato alla fine del Cinquecento da Fulvio Orsini nella collezione Farnese e tanto noto che lo stesso Rubens volle ottenerne una copia, la quale conservò nella propria collezione fino al 1625. Per questo soggetto nell'ambito della produzione del Rubens e della bottega si consulti: *Rubens Cantoort een verzameling tekeningen ontstaan in Rubens' atelier*, cat. della mostra, Antwerpen, Rubenshuis, 15 maggio-27 giugno 1993, Door 1993, pp. 108-15 e P. HOFER, *Baroque Book Illustration. A Short Survey From the Collection in the Department of Graphic Arts Harvard College Library*, Cambridge 1951, cat. 121, p. 40, fig. 121.

<sup>117</sup> A proposito delle incisioni di tesi nel Seicento, si ricordi il recente intervento di L. RICE: *Cortona disegnatore di tesi*, nel corso del convegno internazionale di studi su Pietro da Cortona, Roma-Firenze, 12-15 novembre 1997. La studiosa in una comunicazione orale mi ha confermato l'importanza del contributo di Matthäus per la nascita della tesi universitaria propriamente barocca, che tanto successo conseguirà nella produzione del figlio, J. Friedrich. Nelle sue tesi, che esprimono ancora molto il retaggio della sua origine tedesca e della sua formazione francese nel contesto della pubblicistica a stampa nell'epoca delle guerre di religione, la figurazione è ancora acerba, il tessuto simbolico ed emblematico molto complesso e storicizzato. Le sue tesi sono piene di punti e rimandi indicati a lettere e numeri: quasi nulla sembra lasciato al caso o alla poesia visiva.

un capriccio su un motivo letterario e non sempre ne riporta tutti gli elementi strutturali).

In altri casi addirittura, ad esempio nelle stampe delle epistole *Sofonisba a Massimissa* o *Cleopatra ad Ottavio Cesare* (catt. 20; 24), nonostante la scarsa qualità delle tavole, è possibile apprezzare la fantasia e l'impegno prodigato dal Greuter per ambientare correttamente le sue scene. Nella prima infatti una bifora «esotica» si apre su una veduta orientale con moschee e minareti, mentre sullo sfondo della seconda si può scorgere in lontananza una piccola piramide ed una colonna onoraria: riesce difficile resistere alla tentazione di pensare che il Greuter avesse letto i passi originari, fosse ricorso al testo per potervi fantasticare a proprio piacere.

In questo senso, piuttosto che il Valesio, il vero erede (non solo fisico, ma quasi spirituale), di questa vena illustrativa di Matthäus, fu suo figlio Johann Friedrich (Strasburgo, 1590/95 ca-Roma, 1662), il quale, come ricorda il Baglione:

... vive, & egregiamente si porta nell'intaglio a bulino, e di gran lunga ha passato il padre, e si fa honore con nobili Conclusioni, e con bellissime Carte (si come per la Città scorgesi) con buona maniera, e con gran gusto fatte, e si sperano da lui esquisitissime Opere, le quali arricchiranno, non solo questa mia Patria, ma tutte le parti del Mondo, e darà fama immortale a diversi valent'huomini Pintori, che gli vanno facendo bellissimi disegni, e vaghi capricci, si come si sono veduti, e tuttavia se ne mirano per honor suo, & a gloria della Virtù ...<sup>118</sup>

Soprattutto egli ereditò dal padre le numerose conoscenze, non solo tecniche ma anche sociali e professionali e così l'ultimo volume del Bruni, intitolato *Le Veneri*, venne pubblicato nel 1633, con un'antiporta di J. Friedrich Greuter (fig. 19).<sup>119</sup> L'immagine sembra modellata sulle due antiporte della prima serie di illustrazioni delle *Epistole heroiche* (fig. 3 e cat. 15), o perlomeno ha con esse molti elementi in comune: *in primis*, l'idea di rappresentare

<sup>118</sup> G. BAGLIONE, *op. cit.*, si noti che questa edizione delle *Vite* si apre con una tavola su disegno del Baglione ed intagliata, non a caso, da J. Friedrich Greuter. Sull'incisore, *Hollstein's. German Engravings*, cit., pp. 45-98.

<sup>119</sup> A. BRUNI, *Le Veneri*, cit., antiporta del libro I, bulino su rame, mm 116 x 62, firmata in basso a destra: F. Gr. inc. Il volume è schedato in *Libreria Vinciana*, cit., cat. 2350, p. 19 e l'incisione in *Hollstein's. German Engravings*, cit., cat. 103, p. 82.



Fig. 19 - JOHANN FRIEDRICH GREUTER, bulino su rame, antiporta, da A. BRUNI, *Le Veneri, poesie...* (Roma, Giacomo Mascardi, 1633).

un'unica figura al centro, con i suoi attributi in mano;<sup>120</sup> in secondo luogo, il dettaglio della presenza di strumenti musicali sparsi per terra e soprattutto la trovata (identica nella seconda antiporta del 1627/28) di comporre l'occhietto sulla cassa dello strumento musicale.

Si può inoltre osservare che questa collaborazione così intensa realizzata dal Greuter con un'*équipe* di ben cinque pittori di chiara fama ed altri tre incisori, inaugurò forse un modo di procedere — nel campo dell'illustrazione libraria della Roma del primo Seicento — che produsse nei decenni successivi dei veri e propri capolavori.

Ci si riferisce, evidentemente, alle illustrazioni realizzate anche dallo stesso J. Friedrich per le opere del gesuita Giovan Battista Ferrari (1582/84-1655), finanziate e prodotte in ambito barberiniano: il *De florum cultura libri IV...* (un'opera meditata forse già dal 1625, pubblicata nel 1633 e ristampata in italiano nel 1638)<sup>121</sup>,

<sup>120</sup> Atena e Mercurio vengono raffigurati con i rispettivi simboli: armi con un ramo di ulivo e petaso con caduceo. L'allegoria della Fama nell'incisione di J. Friedrich è tradizionalmente alata, cinta in capo con un serto di lauro e recante in mano la tromba.

<sup>121</sup> G.B. FERRARI, *Io. Bapt. Ferrarii Senensis e societate Iesu de florum cultura libri IV*, Romae, Excudebat Stephanus Paulinus, MDCXXXIII., Superiorum permissu. L'opera, dedicata al cardinal Francesco Barberini senior (dedica non firmata, a pp. non numerate, priva di data), fu successivamente tradotta da Ludovico Aureli e stampata come: *Flora ovvero cultura di fiori Del P. Gio: Battista Ferrari Sanese della Comp. di Giesù Distinta in Quattro Libri e trasportata dalla lingua Latina nell'Italiana da Lodovico Aureli Perugino*, In Roma, Per Pier. Ant. Facciotti, 1638, Con licenza di Superiori (il volume venne allora ridedicato ad Anna Colonna, moglie di Taddeo Barberini dal 1624, con una lettera di Claudio Aureli «Di Ascoli li 8. di Settembre 1638»). Per la bibliografia si consulti principalmente: *Federico Cesi e i primi linnei*, cat. della mostra, Biblioteca Apostolica Vaticana, vestibolo del Salone Sistino, 6 giugno-6 novembre 1986, a c. di G. MORELLO, Città del Vaticano 1986, cat. 82, p. 93, figg. 30-31; *Hollstein's. German Engravings*, cit., cat. 108, pp. 85-88; *Claude Mellan, gli anni romani. Un incisore tra Vouet e Bernini*, cat. della mostra, Roma, Galleria Nazionale d'Arte Antica-Palazzo Barberini, 24 ottobre 1989-8 gennaio 1990, a c. di L. FICACCI, Roma 1989, pp. 324-27 e soprattutto D. FREEDBERG, *Poussin, Ferrari, Cortone et l'«Aetas Florea»*, in *Nicolas Poussin (1594-1665)*, atti del colloquio, Parigi, Musée du Louvre, 19-21 ottobre 1994, vol. I, Paris 1996, pp. 339-61. In quest'ultimo studio si afferma che le stampe del libro vennero pagate dal cardinal Francesco Barberini e che la fase di realizzazione del progetto durò almeno cinque anni (1628 ca-1633).

e le *Hesperides, sive de malorum aureorum cultura et usu...* (1646)<sup>122</sup> e a quelle per l'edizione dei *Documenti d'amore...* di Francesco da Barberino, nella pubblicazione del testo originale voluta e promossa nel 1640 dal cardinal Francesco Barberini senior.<sup>123</sup>

*Plagi più o meno dichiarati.*

Con la morte del Bruni si perse qualunque controllo sulla qualità delle successive edizioni delle *Epistole heroiche* che, nonostante

<sup>122</sup> G.B. FERRARI, *Hesperides sive de malorum aureorum cultura et usu Libri Quatuor Io: Baptistae Ferrarii senensis e Societate Iesu.*, Romae, Sumptibus Hermanni Scheus, MDCXLVI., Superiorum permissu. (in finis: Romae, Sumptibus Hermanni Scheus, MDCXLVI., Ex Typographia Vitalis Mascardi., Superiorum permissu). Per le schede: Hollstein's. *German Engravings*, cit., cat. 109, pp. 88-90. Gli studi più completi sul volume, sull'autore e sui rapporti intrattenuti dal Ferrari con l'Accademia dei Lincei e con l'ambiente barberiniano sono di D. FREEDBERG, *From Hebrew and Gardens to Oranges and Lemons. Cassiano dal Pozzo e Giovanni Battista Ferrari*, in Cassiano dal Pozzo, atti del seminario di studi a c. di F. SOLINAS, Roma 1987, Roma 1989, pp. 37-72 e Ferrari on Classification of Oranges and Lemons, in *Documentary Culture*, cit., pp. 287-306. Recentemente le stampe sono state oggetto di numerose pubblicazioni: esclusivamente per un ragguaglio bibliografico, E. CAMPO-LOGO, *Giovann Battista Ferrari, in Immagini degli dei. Mitologia e collezionismo tra '500 e '600*, a c. di C. CIERI VIA, Milano 1996, pp. 320-21 e da ultima: A. SEGRE, *Alla ricerca dell'Orto delle Esperidi: un mito per i giardini d'agrumi*, in *Il giardino delle Esperidi: gli agrumi nella storia, nella letteratura e nell'arte*, atti del V colloquio internazionale, Centro studi giardini storici e contemporanei, Pietrasanta, 13-14 ottobre 1995, a c. di A. TAGLIOLINI e M. AZZI VISENTINI, Firenze 1996, pp. 19-40.

<sup>123</sup> F. DA BARBERINO, *Documenti d'amore di M. Francesco Barberino*, (in finis: In Roma, Nella Stamperia di Vitale Mascardi, MDCXL). Per le schede delle incisioni: Hollstein's. *German Engravings*, cit., cat. 100, pp. 79-81. Si ricordi, sulla scorta delle annotazioni del Rizzo (op. cit., p. 62), un'ode encomiastica intitolata *Ritratto in un Quadro/ Di Francesco Barberino, e di Gio: Boccaccio coetanei./ Al-FEm.mo et Rev.mo Sig.r Card.l Francesco Barberino./ di Antonio Bruni*, di cui si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana sia il manoscritto originale in bella grafia (Barb. Lat. 3885, foll. 25-27, *Perchè Pindo hà due cime*), che una copia in un volume miscellaneo, con leggere varianti (Barb. Lat. 3875, foll. 203-05, *Ha il Parnaso due cime*), tratta dall'edizione a stampa del componimento, pubblicato nella raccolta *Le Veneri*, cit., a pp. 195-98 (*Per li Ritratti in un Quadro di Gio: Boccaccio, e di Francesco Barberino, che fiorirono in un medesimo tempo*). L'esistenza del dipinto va collegata al progetto dell'edizione a stampa dei *Documenti d'amore*, per la quale si consulti: F. BARBERINI, *Francesco Barberini e l'edizione seicentesca dei Documenti d'amore*, «Xenia Antiqua», II (1993), pp. 125-48.

la già abbondante quantità di ristampe, vennero pubblicate con assiduità fino al principio del Settecento.<sup>124</sup>

Il fenomeno che tuttavia manifesta più di ogni altro la grande notorietà del genere e quasi «la moda» lanciata dall'autore, consiste nella pubblicazione — sempre nella prima metà del Seicento —

<sup>124</sup> Per il fenomeno della frequenza di ristampe nell'editoria del Seicento, si consulti: E. RAIMONDI, *Avventure del mercato librario*, in *Anatomie secentesche*, Pisa 1966, pp. 99-118. Nel 1644 vedeva la luce una nuova edizione veneziana: A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie del Bruni, libri due, in questa quarta impressione riveduta...*, In Venetia, per li Turrini, 1644, In-12 (citata in S.P. MICHEL, *op. cit.*, cat. 7, p. 429 e in J. BASSO, *op. cit.*, pp. 545-46). Dedicata dall'editore a Gio. B. Santi da Messina, essa ristabiliva l'ordine dell'edizione del 1628, con la dedica al della Rovere, le ventisei epistole con le rispettive dediche e la lettera del Bruni all'Aleandro. Dai repertori non si riesce a comprendere se l'edizione fosse già priva delle illustrazioni, ma certamente a partire da una nuova ristampa veneziana dell'anno 1647, esse non comparivano più: nel 1647 si riprendeva integralmente l'edizione del 1628, nella divisione dei libri, nella sequenza delle epistole e nella presenza delle dediche (A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie del Bruni, libri due, in questa quinta impressione rivedute e ridotte in maggior forma...*, In Venetia, per li Turrini, ad istanza di Honofrio Rispoli libraro, 1647, In-12, citata in S.P. MICHEL, *op. cit.*, cat. 9, p. 429; J. BASSO, *op. cit.*, p. 546; G. RIZZO, *op. cit.*, p. 59). Il medesimo assetto ricorreva nelle successive edizioni, tutte prive di illustrazioni: A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie di Antonio Bruni, libri due. Quinta impressione. La più corretta, che sia uscita*, In Venetia, per il Turrini, M.DC.LXIII., In-24; A. BRUNI, *Epistole heroiche poesie di Antonio Bruni Libri due. Di nuovo ristampate, con diligenza*, In Venetia, Presso Stefano Curti, M.DC.LXXVIII, In-12 (mancano qui le dediche del volume e l'avviso ai lettori, mentre la lettera dell'Aleandro è posta in chiusura di volume); A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie di Antonio Bruni libri due. Di nuovo ristampate, con diligenza*, In Venetia, M.DC.XCVII., Presso il Milochio, Con Licenza de' Superiori, In-12 (il volume, privo delle dediche dell'opera, si presenta con questa struttura: titolo dell'epistola; dedica all'amico, argomento, allegoria e testo privo di illustrazioni) e A. BRUNI, *Epistole eroiche. poesie di Antonio Bruni. Libri due. Di nuovo ristampate con diligenza*, In Venezia, MDCCXX, Presso il Milochio. Queste edizioni sono tutte menzionate — tranne quella del 1720 — in S.P. MICHEL, *op. cit.*, rispettivamente catt. 11, 12, 13 a p. 430; in G. RIZZO, *op. cit.*, p. 59 ed anche in J. BASSO, *op. cit.*, pp. 546-47. Solo una ristampa bolognese, dedicata in data 23 novembre 1663, ripristina l'assetto della primissima edizione romana del 1627 (A. BRUNI, *Epistole heroiche del Sig. Antonio Bruni Libri due. All'Illustriss. et Eccellentiss. Sig. e Patron Colendiss. il Sig. du Coudray Montpensier Mastro di Campo Generale per Sua Santità nelle Armi di Romagna*, In Bologna, MDCLXIII, Per Carlo Zenero, In-12, citata in S.P. MICHEL, *op. cit.*, cat. 10, p. 429).



di un cospicuo numero di plagi, o perlomeno — comunque — di raccolte di epistole interamente strutturate sul modello del fortunato prototipo.

Nel voler tracciare anche per somme linee la fortuna delle *Eroidi* di Ovidio nel Seicento,<sup>125</sup> occorre innanzitutto distinguere tra opere in prosa e opere in poesia: i *Racconti eroici* di Borso Calcagnini (1640) ad esempio, sono preceduti da un breve argomento ed imbastiti con fantasia su un canovaccio tratto da fonti classiche o moderne di diverso genere: ma pur riprendendo sostanzialmente la stessa idea e talora gli stessi soggetti di Antonio Bruni sono essenzialmente dei componimenti in prosa.<sup>126</sup> Un'opera piuttosto simile ma con un titolo che molto più palesemente dichiara la sua ascendenza ovidiana, fu composta da Gaspare De Massa (*Heroinae sive de heroidum questibus doloris proscenium*, 1653);<sup>127</sup> si tratta di un altro gruppo di racconti in latino, dove le eroine vengono pre-

<sup>125</sup> Per un primo elenco si veda F.S. QUADRIO, *op. cit.*, lib. I, dist. II, capo VII, p. 624 ed il recente contributo di V. DE MALDÈ, *Appunti per la storia dell'epica volgare in Italia tra umanesimo e barocco*, «Studi secenteschi», XXXVII (1996), pp. 109-34, soprattutto alle pp. 131-34. Nella n. 65 la studiosa accenna appena alle opere del Michiel e del Crasso come esempi di una tradizione letteraria derivata dal Bruni; tuttavia il suo contributo non si occupa affatto delle illustrazioni delle varie opere, non definisce la novità del volume del Bruni rispetto ai precedenti contributi del Della Valle e del Marino e non distingue adeguatamente la tradizione «ovidiana» da altri generi di elegia amorosa seicentesca, poichè menziona anche le *Epistole amoroze* di Pietro Michiel del 1632, come una derivazione dall'opera del Bruni (si veda invece la n. 134).

<sup>126</sup> B. CALCAGNINI, *Racconti eroici di Borso Calcagnini Marchese di Fusignano dedicati all'Ecc.mo Principe il Sig. Don Gasparo di Guzman terzo conte di Olivarez e Duca di San Lucar*, In Ferrara, Per Giuseppe Gironi, M.DC.XL., Con Licenza de' Superiori (*in finis*: In Ferrara, Appresso Gioseppo Gironi, Con Licenza de' Superiori, 1640). I racconti sono otto: *Filippo il Prudente*, *Endimione*, *Psiche*, *Maria Stuarta*, *Rinaldo*, *Clizia*, *Marco Antonio*, *Elena*; il frontespizio è inciso da J. Friedrich Greuter su disegno di Guido Reni (bulino su rame, mm 252 x 178, firmata in basso a sinistra: *Guid. Rhenus delin.* e in basso a destra: *Fed. Greuter incid.*).

<sup>127</sup> G. DE MASSA, *Heroinae sive De Heroidum Questibus doloris proscenium*, Romae, Typis Ignatij de Lazaris, M.DC.LIII., Superiorum permissu. Le quattro donne (Eleonora Sosa, Orunta di Cipro, Maria Stuart e Sabina Egmontia), le cui storie vengono tutte ambientate nel Cinquecento, sono rispettivamente prototipi di dolore, pudicizia, fede e avversità della sorte. Non sono pochi i paralleli con la famosa raccolta di incisioni di eroine antiche e moderne (realizzate dal Mariette su disegno del Vignon), dedicata alla reggente di Francia, in cui compaiono per l'ap-

scelte e proposte dall'autore come *exempla virtutum*.<sup>128</sup> Entrambi i volumi sono privi di un corredo illustrativo.

L'idea del trarre spunto dai poemi eroici moderni per la composizione di nuove epistole in versi ha un precedente (non solo per il Bruni, ma anche per il Marino e il Della Valle), nell'edizione cinquecentesca delle *Lettere sopra il Furioso dell'Ariosto...* (1584). Si tratta di un'opera giovanile del calabrese Marco Filippi (XVI sec.) rimasta a lungo allo stato di manoscritto tempestato di annotazioni, rielaborata a fondo da Giacomo Bosio, solo dopo la morte del letterato, per volere del figlio di costui.<sup>129</sup> La filiazione da Ovidio è in questo caso certa poiché — come si evince dalla dedica e dall'ultima pagina — pare che fosse lo stesso autore a chiamarle «Epistole Heroide». Il volume tuttavia, composto da dieci epistole amorose in ottave, presenta rielaborazioni di soggetti tratti unicamente dall'Ariosto ed è privo tanto dell'argomento e dell'allegoria, quanto delle dediche e delle incisioni.<sup>130</sup>

punto: «Une dame de Chipre» e Maria Stuart, nelle medesime accezioni: P. LE MOYNE (1602-71), *La Galerie des femmes fortes Par le P. Pierre Le Moyne de la Compagnie de Iesus*, A Paris, Chez Antoine De Sommaville, au Palais en la Salle des Merciers, à l'Escu de France, M.DC.XLVII, pp. 327 e 350. In questo volume le fonti degli episodi sono riportate nel margine delle stampe, vicino alla firma dell'incisore.

<sup>128</sup> L'opera di Ovidio ha una tale fortuna da determinare anche il titolo di opere completamente diverse come tradizione, genere e contenuto: si vedano ad esempio le *Heroides Marianaë* di Ippolito MARRACCI: una raccolta di lettere in prosa, spedite da donne di provata virtù (*Heroides Marianaë seu De illustrium foeminarum principum in Mariam Deiparam Virginem pietate, liber unus, ex probatis gravibusque auctoris collectus*, Romae, typis Ignatij de Lazaris, 1659).

<sup>129</sup> M. FILIPPI, *Lettere sopra il Furioso dell'Ariosto in ottava rima*. Di M. Marco Filippi soprannominato il Funesto. Da lui chiamate Epistole Heroide. Con alcune Rime dell'istesso Autore, et di Don Ottavio Filippi suo figliuolo. Giontovi alcune Rime del Signor Giacomo Bosio. All'Illustre Signor Gaspare Fardella Baron di San Lorenzo, In Venetia, Appresso Giovanni Varisco, et compagni, 1584 (in finis: In Venetia: Appresso Giovanni Varisco, et compagni, MDLXXXIII).

<sup>130</sup> Come nella raccolta del Della Valle (1622), le epistole sono dieci. Il Della Valle riprende dal Filippi ben sette soggetti usando lo stesso titolo, mentre ne varia uno (ed un altro ancora nell'edizione del 1626), sistemando il titolo all'inverso (come se si trattasse di una risposta). Si riporta in nota la sequenza delle epistole del Filippi: *Bradamante a Ruggiero*, *Ginevra ad Ariodante*, *Olimpia a Bireno*, *Alcina a Ruggiero*, *Isabella a Zerbino*, *Fiordispina a Ricciardetto*, *Rinaldo ad Angelica*, *Sa-*

È invece proprio l'unità strutturale caratteristica delle *Epistole heroiche* del Bruni (organizzate secondo una griglia compositiva organica costantemente ripetuta senza variazioni), che marca fortemente la differenza con eventuali derivazioni e che permette di distinguere dei «gruppi» o delle «famiglie» di epigoni.

L'argomento, come d'uso all'epoca, concentra l'attenzione del lettore, la facilita; la moralizzazione — l'allegoria — in un autore così accorto e diplomatico viene sfruttata come forma di propaganda<sup>131</sup>, mentre la trovata delle dediche iniziali consente al Bruni una ben calibrata politica di pubbliche relazioni. Le incisioni, disposte a

*cripante ad Angelica, Fiordiligi a Brandimarte, Rodomonte a Doralice*. Si noti invece che il Bruni su un totale di trentuno epistole (edizione romana del 1647), ha in comune con l'opera del Filippi solo il soggetto dell'epistola *Olimpia a Bireno*: il suo debito è pertanto molto limitato.

<sup>131</sup> Analoghe ai famosi versi composti da Maffeo Barberini per giustificare la presenza dell'*Apollo e Dafne* del Bernini nella collezione del cardinal Scipione Borghese Caffarelli (1576-1633), sono alcune quartine di una canzone del Bruni dedicata «All'Eminentiss.mo, e Rev.mo Signor cardinale Spada Per due Pitture Vedute nel Palazzo di S. Eminenza; l'una del rapimento d'Elena, di mano del Sig. Guido Reni; e l'altra di Didone trafitta sù la pira; Opera del Guercino da Cento» (A. BRUNI, *Le Veneri*, cit., lib. II, pp. 48-55). Dopo averle fedelmente descritte, il poeta si chiede retoricamente il perchè della presenza di quelle due pitture «molli ed effeminate» nella venerabile casa del cardinale, suggerendone una motivazione didascalica:

...  
Ah ben leggo il magnanimo pensiero;  
Dela gemina imagine discerno  
Non vulgare il concetto, il senso interno,  
E certo, invariabile il mistero.

Vuoi, che guardo modesto, alma pudica  
Argomenti infallibili n'apprenda;  
Se sia, ch'à contemplar sù i lini intenda  
L'afflitta Dido, e la rapina antica.

Chi di teneri mirti avvolge il crine  
Fugga i furti d'Amor, saggio, et accorto.  
A chi da due begli occhi in terra è scorto,  
S'è principio l'Amore, il rogo è fine.  
(...)

Quinci cortese il Ciel questo n'adombra  
Veracissimo senso à gli occhi miei;

fronte dell'*incipit* dell'epistola in versi, intendono completare ed impreziosire il volume, conferendogli quasi un carattere di oggetto/omaggio. Inoltre, mentre il Della Valle utilizzava unicamente motivi desunti dai poemi eroici moderni, il Bruni — come già il Marino intendeva fare — alterna agilmente fonti antiche, moderne e contemporanee.

Le due raccolte che mostrano la più stretta somiglianza con le *Epistole heroiche* del Bruni sono il *Dispaccio di Venere...* di Pietro Michiel (XVII sec.), autore veneto membro dell'Accademia degli Incogniti molto vicino al fondatore, Giovan Francesco Loredan

Fuggi lascivo Amor, se saggio sei;  
La gioia è un fumo, et è'l diletto un'ombra.

La canzone (del 1630, una delle prime nel suo genere), non è contenuta nella famosa raccolta curata da Giovan Battista Manzini (1599-1664): *Il trionfo del pennello, raccolta d'alcune compositioni De' Signori Giacomo Gaufrido, Gio: Battista e D. Luigi Manzini, Monsig. Furietti, Claudio Achillini, Virgilio Malvezzi, a' gloria d'un ratto d'Elena di Guido. Al Molto Illustre Signor, Signor Osservandissimo, Il Signor Marc'Antonio Benzio*, Con licenza de' Superiori, e Privilegio, In Venetia, Per il Tomasini, M.CD[!].XXXIII., e non compare neppure tra le *Lodi al Signor Guido Reni. Raccolte dall'Imperetto Accad. Conf.*, In Bologna, Per Nicolo Tebaldini, MDCXXXII, Con licen. de Sup. Per un'analisi sul ruolo del Manzini nell'ambiente artistico bolognese: E. RAIMONDI, *Gli enigmi dell'ombra. Guercino, l'arte e la letteratura*, «Informazione bibliogr.», 1 (1992), pp. 5-16 (rist. in: *Il colore eloquente. Letteratura e arte barocca*, Bologna 1995, pp. 55-76). Sul *Ratto di Elena* di Guido Reni (anche in questo caso la canzone del Bruni non è menzionata) si consulti anche J.L. COLOMER, *Un Tableau «littéraire» et academique au XVII<sup>e</sup> siècle: l'enlèvement d'Hélène de Guido Reni*, «R.Art», 90 (1990), pp. 74-87; A. COLANTUONO, *Guido Reni's Abduction of Helen*, Cambridge 1997. Come nel rapporto allegoria-immagine-testo nel volume delle *Epistole heroiche*, in molti casi come questo il Bruni sembra veramente interessato ai diversi aspetti della rappresentazione figurativa. L'attendibilità di alcune sue descrizioni, la cura con cui vengono annotati alcuni dettagli non casuali che lo colpivano nelle opere d'arte che osservava, inducono a considerare talvolta l'εἰκασίς seicentesca sul manufatto artistico, se non come fonte documentaria, almeno come fonte storica indiretta. Ha nuovamente ribadito la mancanza di attendibilità storica delle *images* della *Galeria* del Marino, F. GRAZIANI nel suo articolo *Poussin mariniste: la mythologie des images*, in *Poussin et Rome*, atti del colloquio, Roma, Académie de France, Bibliotheca Hertziana, 16-18 novembre 1994, Paris 1994, pp. 367-85 e nel suo recente intervento intitolato *La galerie poétique: Marino et Philostrate*, nel corso della giornata di studi *Table ronde. La Littérature artistique XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, a c. di M. BOUDON, A. LEMOINE, C. NAU, Roma, Villa Medici, 28 giugno 1998.

(1606-61) e le *Epistole heroiche* del napoletano Lorenzo Crasso (n. 1623 ca), anch'egli accademico Incognito.<sup>132</sup>

La prima raccolta fu in realtà anticipata nel 1638 dall'edizione della sola *Epistola di Hidraspe a Diane* con la *Risposta di Diane ad Hidraspe*, con cui il Michiel — come già il Bruni aveva fatto con altre opere di suoi contemporanei — «rispondeva» alla pubblicazione della *Diane* del Loredan, uno dei romanzi più famosi del Seicento.<sup>133</sup>

Pubblicata per la prima volta nel 1640,<sup>134</sup> la prima raccolta conobbe una discreta fortuna, testimoniata da una ristampa nel

<sup>132</sup> Sull'Accademia degli Incogniti (fondata nel 1629/30 da Giovan Francesco Loredan, presso il cui palazzo essa aveva sede), la bibliografia è molto ricca. Si consultino principalmente: *Le Glorie de gli Incogniti*, cit.; G. BENZONI, *Aspetti della cultura urbana nella società veneta del '500-'600. Le Accademie*, «Arch. veneto», s. V, CVIII (1977), pp. 87-159; P. ULVIONI, *Accademie e cultura in Italia dalla Controriforma all'Arcadia. Il caso veneziano*, «Libri e documenti», V, 2 (1979), pp. 33-40; G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950 (rist. Firenze 1983), pp. 145-99; G. BENZONI, *Le Accademie*, in *Storia della cultura veneta*, IV, 1, *Dalla Controriforma alla fine della Repubblica*, a c. di G. ARNALDI e M. PASTORE STOCCHI, Vicenza 1984, pp. 131-62; G. BENZONI, *Tra Padova e Venezia: le accademie*, in *La ragione e l'arte: Torquato Tasso e la Repubblica Veneta*, cat. della mostra, Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana e Libreria Sansoviniana, 10 ottobre-11 novembre 1995, a c. di G. DA POZZO, Venezia 1995, pp. 49-56; A. RICCI, *Ferrante Pallavicino, the «Incogniti», and the Print Revolution*, «Mc Luhan Studies, Explorations in Culture and Communications», I (1991), pp. 213-24; M. INFELISE, «Ex ignoto notus?», cit.; Id., *La crise de la librairie*, cit.

<sup>133</sup> Il volumetto venne pubblicato alla fine della *Diane* del Loredan: P. MICHEL, *Lettera di Hidraspe a Diane*, di Pietro Michiele Gentilhuomo Venetiano, In Venetia, Per il Sarzina, MDCXXXVIII, preceduta da un breve argomento. Sulla *Diane* (editio princeps, Venezia, Sarzina, 1635, stando allo studio del Mancini): A. M. MANCINI, *Il romanzo nel Seicento. Saggio di bibliografia. Parte I*, «Studi secenteschi», XI (1970), pp. 205-74: 271-73 (per un elenco delle edizioni); A. MURA PORCU, *Note linguistiche sulla prosa narrativa del Seicento: Il Demetrio moscovita di M. Bisaccioni e la Diane di G. F. Loredano*, in *La cultura fra Sei e Settecento. Primi risultati di una indagine*, a c. di E. SALA DI FELICE; L. SANNIA NOWE, Modena 1994, pp. 1-42. Si ricordi che l'edizione veneziana della *Diane* del 1643, ad istanza dell'Accademia, presenta un'antiporta firmata da Jacopo Piccini, su disegno di F. Ruschi.

<sup>134</sup> P. MICHEL, *Il dispaccio di Venere. Epistole Heroiche & Amoroze di Pietro Michiele Gentilhuomo Venetiano. All'Illustriss. et Excellent. Sig. il Sig. Gio: Battista Foscolo fu dell'Eccell. Sig. Francesco*, In Venetia, Appresso li Guerigli, MDCXL,

1655.<sup>135</sup> Il volume riprende molti elementi dal modello: il formato, la pluralità delle fonti e soprattutto la redazione editoriale: le incisioni infatti, di misure molto simili a quelle del 1627/28, ma precedute unicamente dall'argomento, sono disposte nella stessa posizione ad apertura di epistola.<sup>136</sup> Non è tra gli obiettivi di questo

ristampato — con volume ricomposto — nel MDCLV, In-12 (la dedica del volume, a pp. 5-6 è firmata da Girolamo Brusoni). Il Quadrio accenna ad una prima edizione del 1632 (Venezia, Scaglia), che risulta invece inesistente. È probabile che lo studioso si sia confuso (per via dell'identità del nome), con un'altra opera del Michiel: le *Epistole amorose di Pietro Michiele. Nobile Venetiano. Al M. Illustre Sig. Cavaliere Antonio Rota*, con Privil. et Licenza de Superiori., In Venetia, Presso Giacomo Scaglia, MDCXXXII. Si tratta di dodici lettere ristampate sia nel 1640 che nel 1655 in fondo al medesimo volume del *Dispaccio di Venere* (ma con autonomo frontespizio tipografico). Sebbene in versi, sono componimenti del tutto estranei alla tradizione finora esaminata, poichè dettati dalla passione amorosa dell'autore per la sua «bella donna» e volte a scandagliarne gli effetti nell'animo del letterato. È possibile che questo genere di produzione vada collegato con le imprese letterarie dell'Accademia (*Cento novelle amorose de i signori accademici incogniti*, Venezia, Eredi Sarzina, 1641). Un altro accademico incognito infatti, il cavalier Giovan Battista Bertani (Bertani, n. 1595 ca., poeta di stretta osservanza marinista), nel 1645 pubblicava una raccolta di ventuno *Epistole amorose historiate* (In-12, In Padova, per il Sardi, s.d., con dedica dell'autore datata «Di Padova, li 28. Aprile 1645», priva tuttavia di illustrazioni nel corpo del volume). Si tratta di un'edizione molto rara, che non è stato possibile ritrovare (è tuttavia documentata in S.P. MICHEL, *op. cit.*, cat. 1, p. 121 e N. DE BLASI, *ad vocem*, in DBI, vol. IX, Roma 1967, pp. 460-61). È piuttosto probabile che si tratti di lettere amorose in rima simili a quelle del Michiel, piuttosto che di una rielaborazione moderna delle *Heroides* ovidiane. Mentre in Bruni dunque il carattere amoroso ed eroico coesistono in un'unica ispirazione, il genere epistolare amoroso sembra acquistare una categoria autonoma nell'ambito della produzione dell'accademia veneziana.

<sup>135</sup> Nell'edizione del 1655 tra il *Dispaccio di Venere* e le *Epistole amorose*, è inserita una piccola raccolta con autonomo frontespizio tipografico intitolata: *Risposte di diversi. Alle Epistole Heroiche del Michiele.*, Venetia, Appresso li Guerigli, M.DC.LV. Essa contiene sette epistole in versi (*Armida ad Adrasto*, *Rinaldo a Clarice*, *Ercole a Megara*, *Oronte ad Orbecche*, *Rinaldo a Floriana*, *Polinice ad Argia*, *Corinna ad Ovidio*): quattro di queste vennero composte da membri dell'accademia (Ciro dei Signori di Pers, Liberale Motense e Michelangelo Torcigiani).

<sup>136</sup> Al pari del Bruni, il Michiel indica sommariamente la fonte alla fine di ciascun «argomento». Il libro è unico ed è composto di venti epistole: *Adrasto ad Armida* (Torquato Tasso, *Il Goffredo*); *Achille a Polissena* (Dite Cretese, *Guerre di Troia*, lib. IV); *Risposta di Polissena ad Achille* (*idem*); *Alcina a Ruggero* (Ludovico

articolo giudicare attraverso i canoni della critica letteraria la differenza testuale dei componimenti del Michiel o del Crasso rispetto al loro principale modello e neppure valutare quale atteggiamento essi mostrino (rispetto al Bruni), nei confronti delle fonti originarie. Ciò che preme sottolineare è la consistenza della ripresa del volume nel suo insieme ed in alcune significative scelte editoriali. Sono infatti soprattutto le incisioni, anche in questo caso a bulino su rame, a dimostrare una forte derivazione dalla struttura rappresentativa utilizzata dal Greuter. Nuovamente il formato è molto ridotto e le illustrazioni verticali; le eroine/gli eroi vi compaiono in atto di leggere, consegnare o scrivere delle lettere, utilizzando i medesimi oggetti ed assumendo in più occasioni le stesse pose malinconiche e patetiche inventate dal Greuter.

Quanto alla paternità delle stampe, pur nella variabilità degli stili incisorii, è possibile isolare almeno due autori. Un primo gruppo di dieci illustrazioni mostra infatti non solo un margine identico, ma anche dettagli compositivi ripetuti più volte sia nelle figure che nell'orchestrazione della scena (dettagli minuti come gli occhi, le labbra e la fossetta del mento; oppure elementi architettonici specifici come una colonna marmorea venata disposta lungo un lato della scena, figg. 20-21).<sup>137</sup>

Solamente due sono invece le stampe firmate, da Giovan Giorgio (metà del XVII secolo ca), un incisore di scarsa statura at-

Ariosto, *Orlando furioso*); *Risposta di Ruggero ad Alcina* (*idem*); *Hidraspe a Diane*a (Giovan Francesco Loredan, *La Diane*a, lib. III); *Risposta di Diane*a ad *Hidraspe* (*idem*); *Ferraù ad Angelica* (Matteo Boiardo, *Orlando innamorato*); *Fiordispina a Ricciardetto* (Ariosto, *Orlando furioso*); *Clarice a Rinaldo* (*idem*); *Prasildo a Tisbina* (Boiardo, *Orlando innamorato*); *Megara ad Ercole* (Seneca, *Ercole furioso*); *Filidora a Floridante* (Bernardo Tasso, *La Floridante*); *Orbecche a Oronte* (Giovan Battista Giraldi, *L'Orbecche*); *Floriana a Rinaldo* (Tasso, *Il Rinaldo*); *Argia a Polinice* (Stazio, *La Tebaide*); *Milone a Berta* (Ludovico Dolce, *Orlando nelle prime imprese*); *Deifile a Tideo* (Stazio, *La Tebaide*); *Ovidio a Corinna* (Paolo Marso e vari biografi di Ovidio); *Egisto a Clitemnestra* (Dite Cretese, *Historie della Guerra Troiana*).

<sup>137</sup> P. MICHEL, *Il dispaccio...* (1640), cit., pp. 26; 136. Illustrazioni delle epistole n° 3 e 15 (*Risposta di Polissena ad Achille* e *Floriana a Rinaldo*): bulino su rame, entrambe mm 112 x 61, non firmate. Questo primo gruppo è costituito dall'antiporta e dalle illustrazioni delle epistole 1 (p. 10); 2 (p. 18); 3 (p. 26); 8 (p. 68); 10 (p. 90); 11 (p. 100); 14 (p. 128); 15 (p. 136); 16 (p. 146).



Fig. 20 - ANONIMO, *Polisena ad Achille*, bulino su rame, da P. MICHIEL, *Il dispaccio di Venere...* (Venezia, Guerigli, 1640).





Fig. 21 - ANONIMO, *Floriana a Rinaldo*, bulino su rame, da P. MICHEL, *Il dispaccio di Venere...* (Venezia, Guerigli, 1640).

tivo nella Venezia della prima metà del Seicento (figg. 22-23).<sup>138</sup> L'appartenenza di costui al gruppo degli artisti orbitanti intorno all'accademia degli Incogniti si desume non solo per via delle illustrazioni dell'opera del Michiel, ma anche per la sua collaborazione con Giacomo Piccini (Venezia, 1617/19 ca-69 ca)<sup>139</sup> alla redazione

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 110, 120. Illustrazioni delle epistole n° 12 e 13 (*Megara a Ercole e Filidora a Floridante*): bulino su rame, entrambe ca mm 111 x 61, firmate Io. Georgi. fec., rispettivamente in basso a sinistra e in basso a destra. Sebbene non firmate, è forse possibile attribuire alla mano dell'incisore anche le illustrazioni per l'epistola 9 (*Fiordispina a Ricciardetto*, p. 80) e 20 (*Egisto a Clitemnestra*, p. 182). Vi ricorrono infatti alcuni elementi presenti nell'incisione dell'epistola *Megara ad Ercole*, ovvero le piccole architetture *naïf* simili a quinte teatrali (nell'epistola 9) e la caratteristica grafia della E maiuscola (nell'epistola 20). Quest'ultima attribuzione sembra comunque confermata da un'altra prova: l'antiporta dell'edizione veneziana (appresso li Guerigli) del 1650 dell'*Adamo* di Giovan Francesco Loredan, raffigura — stranamente — un uomo ammantato mentre consegna una lettera ad un garzone con il prospetto di una chiesa sullo sfondo. La tavola è firmata anche in questo caso da Giovan Giorgio (bulino, mm 111 x 60; firmata in basso a destra: Io Georgi. fec.; con iscrizione in alto a destra: L'ADAMO/ DEL/ LOREDANO.); eppure in basso al centro è possibile distinguere un nome abraso sul rame originario: EGISTO, con la medesima caratteristica della E maiuscola con il «ricciolo» centrale. È dunque probabile che la scena fosse stata originariamente incisa come prima illustrazione per la ventesima epistola del *Dispaccio di Venere* del Michiel; sostituito da una nuova immagine, probabilmente il rame venne più tardi «riciclato» come antiporta per l'*Adamo*. La presenza della firma risulta comunque altamente indicativa.

<sup>139</sup> Su Giacomo Piccini (Picini, Piccino, Piccina, Pecinus, Pecini, Pizzini), abile acquafortista ma anche pittore e capostipite di una piccola dinastia di incisori: J. STRUTT, *A Biographical Dictionary; Containing an Historical Account of All the Engravers...*, London, J. Davis, MDCCLXXXVI., (rist. an. Genève 1972), vol. II, p. 227; G. GORI GANDELLINI, *Notizie degli intagliatori con osservazioni critiche raccolte da varj scrittori ed aggiunte...*, vol. XIII, Siena 1815, pp. 115-16; *Allgemeines Lexikon*, cit. a c. di H. VOLLMER, vol. XXVI, Leipzig 1932, p. 581; *Bryan's Dictionary*, cit., a c. di G.C. WILLIAMSON, vol. IV, Washington-New York 1964, p. 113; E. BÉNÉZIT, *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs...*, vol. VIII, Paris 1976, p. 304. L'elenco più completo rimane comunque quello di G.K. NAGLER, *Neues allgemeines*, cit., vol. XI, München 1841, pp. 268-69. Più recentemente: L. GALACTÉROS, *A propos du Mausolée de René Voyer d'Argenson a Venise, quelques documents inédits: des lettres et un projet de Thomas Blanchet, un dessin de Antonio Visentini, deux estampes de Iacopo Picinus*, «B. Soc. Hist. Art français», (1973), pp. 131-49. Tutti i repertori ricordano l'impresa dell'illustrazione delle *Vite* del Ridolfi, come realizzata in massima parte dal Piccini.



Fig. 22 - GIOVANNI GEORGI, *Megara ad Ercole*, bulino su rame, da P. MICHIEL, *Il dispaccio di Venere...* (Venezia, Guerigli, 1640).

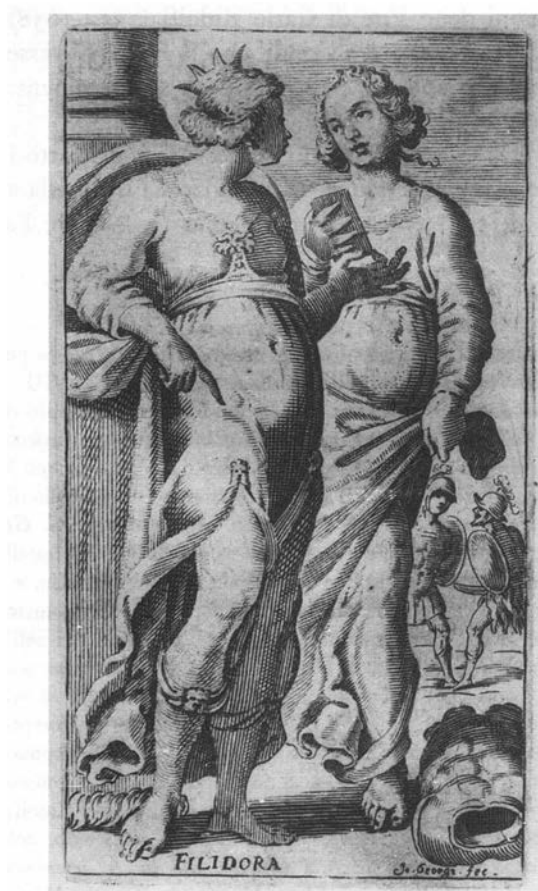


Fig. 23 - GIOVANNI GEORGI, *Filidora a Floridante*, bulino su rame, da P. MICHIEL, *Il dispaccio di Venere...* (Venezia, Guerigli, 1640).

delle illustrazioni delle *Vite* di Carlo Ridolfi (1594-1658), pubblicate nel 1648.<sup>140</sup> È noto d'altronde che il Ridolfi avesse a lungo preparato il proprio volume, pubblicandone separatamente qualche anno prima le vite del Tintoretto e del Veronese.<sup>141</sup>

Sarà proprio Giacomo Piccini l'autore di quasi tutto il corredo illustrativo delle *Epistole eroiche* di Lorenzo Crasso nella sua prima edizione del 1655.<sup>142</sup> Anch'egli accademico incognito, l'autore ri-

<sup>140</sup> C. RIDOLFI, *Le meraviglie dell'arte, ovvero le vite de gl'illustri pittori veneti, e dello stato...*, In Venetia, Presso Gio: Battista Sgava, MDCXLVIII. All'Insegna della Toscana, vol. I, avviso al lettore: «... Appagati ancora ne' ritratti di quello s'è potuto raccorre dalla mia diligenza, non senza gran fatica posti insieme, riportati alcuni ne' rami dal Signor Gio. Giorgio, & il resto dal Signor Iacopo Picini industri, e diligenti Intagliatori». L'unico ritratto certamente suo è quello di Tiziano, a p. 134 (acquaforte, mm 168 x 118, firmato in basso a destra: *G. Georgi f.*). Si ricordi che l'opera, dedicata da Venezia in data 25 giugno 1646 ai fratelli Giovanni e Gherardo Reinst, proprietari di due ricche gallerie ad Amsterdam e a Venezia, contiene numerosi riferimenti all'ambiente degli Incogniti. Alcuni membri dell'accademia vengono infatti menzionati nell'elenco degli «autori citati nell'opera» (ad esempio Baldassar Bonifacio e Nicolò Crasso), mentre altri partecipano attivamente fornendo scritti, come Giovan Francesco Loredan (con una sorta di «recensione» all'opera), Nicolò Crasso (un sonetto), Baldassarre Bonifacio (un componimento in latino) e Giulio Strozzi, al quale spetta un sonetto in lode della doppia ispirazione del Ridolfi, poeta e pittore. Tra gli Oziosi napoletani figura nel volume Giuseppe Battista (1610-75), con tre componimenti in latino in onore del Ridolfi.

<sup>141</sup> C. RIDOLFI, *Vita di Giacompo Robusti detto il Tintoretto, celebre pittore Cittadino Venetiano. Fedelmente descritta da Carlo Ridolfi. Al Serenissimo prencipe Francesco Erizzo, et all'Eccellentissimo Senato Veneto.*, In Venetia, MDCXLII., Appresso Guglielmo Oddoni, All'insegna della Sorte in Spadaria. Con Licenza de' Superiori, & Privilegio (volume privo di illustrazioni, ma arricchito da un componimento del Michiel ed uno di Giuseppe Battista) e C. RIDOLFI, *Vita di Paolo Caliari Veronese celebre pittore, descritta dal cavalier Carlo Ridolfi. Al Molto Illustre Signor Gioseppo Caliari.*, In Venetia, MDCXLVI, Presso Matteo Leni, Con Licenza de' Superiori, e Privilegi. In questo caso il Ridolfi pubblica sin dal 1642 il ritratto del Veronese — probabilmente un'opera del Piccini — che comparirà invariato nell'edizione delle *Vite* del 1648 (p. 2, acquaforte, mm 166 x 114, non firmato). Alle pp. 57-58 sono inoltre inseriti tre componimenti di accademici Incogniti riguardanti il pittore (Nicolò Crasso, Pietro Michiel e M. Antonio Romiti).

<sup>142</sup> L. CRASSO, *Epistole heroiche Poesie di Lorenzo Crasso Nap.º*, Venetia, Per il Baba, 1655. Si riporta per completezza l'elenco delle epistole con l'indicazione delle fonti come suggerite dall'autore: *Talestria ad Alessandro il Grande* (Quinto Curzio, *Historie*); *Lucrezia al Senato Romano* (Tito Livio, *Historie*, lib. I); *Adamo*

prenderà pedissequamente l'impianto originario dell'edizione delle *Epistole heroiche* del Bruni (1627/28), senza in alcun modo far menzione del modello, tanto da conferire al proprio libro l'aspetto di un vero e proprio plagio. La struttura del volume si ripete infatti identica — mancando soltanto l'allegoria — nella successione dedica-argomento con fonte-incisione-epistola. Varia il numero delle lettere — soltanto quindici ed in un unico libro — eppure le misure, la posizione e la forma delle incisioni (nonostante quasi tutti gli episodi siano di nuova invenzione), dimostrano una stretta parentela con quelle del Greuter.<sup>143</sup> Quanto ai soggetti, è interessante osser-

*ad Eva* (senza fonte, di sua invenzione); *Belisario a Giustiniano* (*Vita di Belisario e Storie Imperiali*); *Xantippo ad Enea* (Darete Frigio e Dite Cretese); *Platone ad Aristotele* (Plutarco, Diogene Laerzio e la *Cronaca del Mondo*); *Euridice ad Orfeo* (Natalis Comes); *Orode al Senato Romano* (Appiano Alessandrino, *Historie*, capitolo sulla Guerra Partica); *Giuditta a Betulia* (Bibbia); *Mosè al Faraone* (Bibbia); *Carlo Stuart ad H.a M.a di Borbone* (senza fonte, di sua invenzione); *Medea a Giasone* (Ovidio, *Heroides*); *Enea a Turno* (Dionigi di Alicarnasso); *Alessandro Severo ad Eliogabalo* (*Vite Imperiali*); *Didone ad Enea* (Virgilio, *Eneide* e Ovidio). Precedono le epistole (subito dopo la dedica del volume), numerosi componimenti di corrispondenti del Crasso (tra cui un sonetto ed un epigramma in latino dell'accademico ozioso Giuseppe Battista) e otto pagine di avviso al lettore (a pp. non num.). Conclude l'opera un indice degli argomenti contenuti nelle singole epistole.

<sup>143</sup> Il Crasso riprende dal Bruni anche la scelta dei personaggi a cui offrire i suoi omaggi di letterato: l'opera è preceduta da una dedica al «principe di Avellino» (senza l'indicazione del luogo e della data): si tratta sicuramente di Francesco Marino I Caracciolo (Napoli, 1631-74), figlio di Francesca d'Avalos e Marino II Caracciolo, quest'ultimo l'originario destinatario de *Le tre Grazie* del Bruni. Su Francesco Marino: F. SCANDONE, *op. cit.*, vol. III, Avellino 1950, pp. 72 sgg. e DBI, vol. XIX, Roma 1976, pp. 362-63. Il principe napoletano, di cui il Crasso ricorda l'abilità nelle armi al pari delle doti poetiche, era entrato in contatto con l'Accademia degli Incogniti tramite l'accademico ozioso Giuseppe Battista, come è lecito desumere da tre lettere di Giovan Francesco Loredan, indirizzate una al principe e due al Battista, contenute nelle *Lettere del Sig. Gio: Francesco Loredano. Nobile Veneto. Divise in cinquantadue Capi, e Raccolte. Da Henrico Gibley Cavalier*, Venezia, M.D.C.LIII., Appresso li Guerigli, pp. 56, 119, 519. La serie di piccole acqueforti del Piccini (misuranti all'incirca mm 125-30 ca x 65), non è elencata nei repertori specializzati (si veda la n. 139). Le incisioni (un'antiporta e tutte le illustrazioni delle quindici epistole), sono firmate dal Piccini con diverse sigle (*Jac. Picini scul. Venetiis*; *Jac. Picini scul. Venet.*; *Jac. Picini sculpsit Venetiis*; *Jac. Picini sculpsit*; *Iac. Picini*; *Picini sculpsit*; *Picini F.*; *Picini f.*; *Picino f.*; *P.F.*; *Picini f. Venetiis*), tranne le illustrazioni della prima e della quattordicesima epistola (rispetti-

vare che il Crasso elimina i riferimenti ad Ariosto e Tasso, limitando le fonti moderne al mitografo Natale Conti (Natalis Comes, Natalis de Comitibus, 1520-82 ca); egli sembra prediligere i testi classici (prevalentemente opere di storiografia), la *Bibbia* e in due casi sostiene di inventare di sua fantasia dei soggetti «verisimili». <sup>144</sup>

Per la prima volta, nella storia di questa tradizione letteraria, compaiono come fonte primaria le *Heroides* di Ovidio (*Medea a Giasone*), mentre esclusivamente nella settima epistola l'autore ricorre ad un soggetto desunto da un'edizione — comunque tarda — del Bruni (*Euridice ad Orfeo*, figg. 24-25). <sup>145</sup> Nel paragone con l'il-

vamente non firmata e firmata in basso a destra: *Gio. Merlo*). In un unico caso (nella dodicesima epistola), compare — insieme alla segnatura del Piccini — un monogramma intrecciante una *A* ed una *I* maiuscole (?).

<sup>144</sup> Si tratta delle epistole *Adamo ad Eva* e *Carlo Stuart ad H. a M. a di Borbone* (rispettivamente n° 3 e n° 11). Nella prima la fonte è da riconoscere nell'opera sacra di G.F. Loredan intitolata *L'Adamo* (una delle prime edizioni risulta essere a Venezia, Sarzina, 1640), che il Crasso aveva letto e meditato, come risulta da una sua lettera inviata a Pietro Michiel e preposta nelle più tarde edizioni del volume: «Ho letto, e riletto con sommo gusto, l'ADAMO dell'Illustriss. Sig. Gio: FRANCESCO, O' che ingegno! ò che mano felice! ma non voleva esser meno à formar un ADAMO: ne altri doveva scrivere la Vita del primo Huomo, che uno de' primi Scrittori del secolo ...» (ad esempio in G.F. LOREDAN, *L'Adamo di Gio: Francesco Loredano. Nobile Veneto.*, In Venetia, Et di nuovo in Macerata, Appresso Agostino Grisei, M.DC.LII., p. non num.). Il soggetto era di moda anche a causa del successo di un famoso melodramma di G.B. Andreini (1578 ca-1654), l'*Adamo* (*editio princeps* Milano, Geronimo Bordonì, 1613), più volte rappresentato nel corso della prima metà del Seicento (sull'ipotesi che lo spettacolo avesse influenzato lo stesso Milton, il quale avrebbe atteso ad una rappresentazione nel 1638/39 durante il suo viaggio in Italia: F. ANGELINI FRAJESE, *ad vocem*, in *DBI*, vol. III, Roma 1961, pp. 133-36 e *Autori italiani*, cit., cat. 4125, pp. 60-61).

<sup>145</sup> La prima immagine è tratta da A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1634), cit., p. 204 (bulino su rame, non firmata, mm 115 x 66); la seconda da: L. CRASSO, *Epistole heroiche* (1655), cit., p. 124 (acquaforte, mm 129 x 68, firmata in basso a destra: *P.F.*). Nell'opera del Crasso il soggetto dell'epistola viene derivato dalle *Mithologiae* di Natale Conti e dedicata ad Onofrio Riccio, da Napoli in data 27 novembre 1653. Conviene ricordare che sono espressione della cultura umanistica del Crasso, altre due opere da lui successivamente pubblicate: gli *Elogii d'huomini letterati*, cit. (del 1666) e la *Istoria de' poeti greci e di que Che'n Greca Lingua han poetato. Scritta da Lorenzo Crasso barone di Pianura*, Napoli, Appresso Antonio Bulison, All'insegna della Sirena, 1678, Con licenza de' Superiori, e Privilegio.



Fig. 24 - GIOVAN LUIGI VALESIO, *Euridice ad Orfeo*, bulino su rame, da A. BRUNI, *Epistole heroiche...* (Roma, Agostino Mascardi, 1634).





Fig. 25 - JACOPO PICCINI, *Euridice ad Orfeo*, acquaforte,  
da L. CRASSO, *Epistole heroiche...* (Venezia, per il Baba, 1655).

lustrazione del Valesio, risulta evidente che gli elementi compositivi sono recuperati dal modello (i dettagli e l'ambientazione); eppure la graziosa immagine del Piccini dimostra, nella sua fantasiosità quasi rasente lo scherzo, le infinite elaborazioni di cui erano passibili le illustrazioni librerie nel Seicento. La medesima illustrazione, ripubblicata senza variazioni nella nuova edizione del volume del 1667,<sup>146</sup> verrà completamente reinventata nella nuova serie di illustrazioni dell'edizione del 1678, realizzata da Aniello Porzio (fig. 26).<sup>147</sup>

<sup>146</sup> L. CRASSO, *Epistole heroiche poesie di Lorenzo Crasso napoletano. Novellamente Ristampate & Corrette. Con le Annotazioni di Paolo Genari da Scio ad alcune di esse*, Venetia, MDCLXVII, Presso Combi, & La Noù. In quest'edizione viene rinnovata unicamente l'antiporta (mm 124 x 71, firmata in basso a sinistra: LEONARDO HEN. CO V. O FECIT.), mentre il corredo illustrativo non subisce altre modifiche. Alla fine di questo volume invece, viene aggiunta un'intera sezione di commento e studio sulle fonti, dedicata dall'autore Paolo Genari, sia a Niccolò Cavana che ad Antonio Magliabechi «filobiblo eruditissimo» (*Le viglie del Capricorno note tumultuarie di Paolo Genari di Scio, Accademico Incognito di Venetia, Geniale di Codogno, Apatista di Firenze, ed Animoso di Gubbio, conte Palatino, e Cavaliere Aurato, alle Epistole Eroiche, poesie del famosissimo, & eruditissimo Lorenzo Crasso Avvocato Napoletano. Dedicate all'Illustriss. e Generosiss. Signore Gio: Niccolò Cavana Nobile Genovese*, In Venetia, 1667, Per Combi, & La Noù., Con Licenza de' Superiori, e Privilegio.). Nelle dediche oltre a menzionare l'impresa personale del Crasso (un sole che sorge ad Oriente con il motto «NON EXORATVS EXORIOR»), il Genari paragona l'avvocato napoletano al compianto e coltissimo Francesco de Pietri, personaggio di spicco dell'Accademia degli oziosi, morto nel 1647 ca (pp. 3-6; 7-11). Sul Magliabechi si consulti: A. MIRTO, *Stampatori, editori, librai nella seconda metà del Seicento. Parte seconda. I grandi fornitori di Antonio Magliabechi e della corte medicea* («Politica e storia. Saggi e testi», 44), Firenze 1994; sugli editori Combi & La Noù: A. MIRTO, *Librai veneziani nel Seicento: i Combi-La Noù ed il commercio con l'estero*, «Bibliofilia», XCI, 1 (1989), pp. 287-305 e A. MIRTO, *Librai veneziani del Seicento: i Combi-La Noù ed il commercio librario con Firenze*, «Bibliofilia», XCIV, 1 (1992), pp. 61-88.

<sup>147</sup> L. CRASSO, *Epistole heroiche poesie di Lorenzo Crasso napoletano. Nuovamente Ristampate, e Ricorrette. Con le Annotazioni di Paolo Genari da Scio*, Venetia, Presso Combi, & La Noù, MDCLXXVIII., Con Licenza de' Superiori, e Privilegio., p. 124. Acquaforte, mm 126 x 66, firmata in basso a destra: *Portio f.* Per quanto l'incisore riprenda in controparte la struttura compositiva del Piccini e soprattutto alcuni piccoli dettagli, come la figura di Cerbero ed il gioco delle fiamme tra le gambe di Euridice, egli introduce nuove figure (due Erinni) e varia la posizione dell'eroina. Il volume nel suo insieme segue l'impostazione dell'edizione del 1667: la variante più consistente corrisponde al corredo delle nuove incisioni, di cui



Fig. 26 - ANIELLO PORZIO, *Euridice ad Orfeo*, acquaforte, da L. CRASSO, *Epistole eroiche...* (Venezia, Per il Baba, 1655).

Il Piccini, per via della sua collaborazione al volume del Ridolfi e all'edizione delle *Glorie degli Incogniti...* (1647, una pubblicazione ufficiale dell'accademia, ma realizzata quasi sotto forma di *album amicorum*), è sostanzialmente noto come ritrattista (fig. 27)<sup>148</sup> e come autore di «stampe da riproduzione».<sup>149</sup> Eppure la sua attività, in genere scarsamente considerata, sembra raggiungere una discreta qualità nelle sue traduzioni dei disegni del romano Francesco Ruschi (1600-61),<sup>150</sup> mentre — probabilmente — le pic-

ben tredici sono firmate dall'autore con diverse sigle, incluso un monogramma (*Portius Sculp.*; *Portius Sculp.*; *A. Portio fec.*; *A. Portius sculp.*; *A P F.* Sono prive di firma unicamente le illustrazioni delle epistole n° 10 e n° 14). Sull'incisore Aniello Porzio: *Allgemeines Lexikon...*, cit., vol. XXVII, Leipzig 1966, p. 290. Un'ulteriore edizione veneziana si ebbe nel 1720 per i tipi di Domenico Sansa, priva di illustrazioni.

<sup>148</sup> L'immagine è tratta da *Le Glorie de gli Incogniti*, cit., p. 304; acquaforte, mm 154 x 127, firmata in basso a sinistra: *Iac: Pec: Ven:* e a destra: *fac: Ven:*. Il volume, pubblicato anonimo in realtà da Girolamo Brusoni, accademico incognito detto l'Aggirato (1614 ca; post 1686; il volume è altrimenti attribuito — ad esempio dal Maylender — al segretario dell'accademia, Giovan Battista Fusconi, oppure allo stesso Loredan), fu dedicato al principe dell'accademia, Giovan Francesco Loredan e raccoglie le schede biografie di centosei accademici viventi e defunti, precedute da un loro ritratto all'acquaforte. Le stampe vennero realizzate da diversi autori: un gran numero venne ideato ed eseguito dal Piccini, ma non mancano nomi di artisti famosi, quali Cornelis II Bloemaert, Nicolas Regnier, Giovan Battista Coriolano, Marco Boschini. Questa collaborazione del Piccini non è ricordata in tutti i repertori (si veda però: G. GORI GANDELLINI, *op. cit.*, p. 115 e G.K. NAGLER, *Neues allgemeines*, cit., n° 8). L'illustrazione riproduce il ritratto di Leone Allacci (1586-1669), erudito e letterato romano legatissimo ai Barberini e autore — tra l'altro — delle *Apes urbanae*, Roma, Ludovico Grignani, 1633 (D. MUSTI, *ad vocem*, in *DBI*, vol. II, Roma 1960, pp. 467-71). Per l'ambiente barberiniano si veda il recente contributo di I. FOSI, *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*, Roma 1997.

<sup>149</sup> Ritratti del Piccini sono rintracciabili nella raccolta di biografie di uomini illustri di G. GUALDO PRIOLATO, *Scena d'huomini illustri d'Italia del Co. Galeazzo Gualdo Priorato, Conosciuti da lui singolari per Nascita, per Virtù, e per Fortuna. Al Serenissimo Principe Giovanni Pesari Doge di Venezia, &c.*, In Venezia, MDCLIX, Appresso Andrea Giuliani.

<sup>150</sup> Sul Ruschi attivo nell'ambiente di Giovan Francesco Loredan: N. IVANOFF, *Gian Francesco Loredan e l'ambiente artistico a Venezia nel Seicento*, «Ateneo veneto», n.s. III, 3, 1-2 (1965), pp. 186-90 (vi si accenna alla sua collaborazione con il Piccini per le antiposte delle pubblicazioni del Loredan); sul Ruschi in generale: E. SAFARIK, *Per la pittura veneta del Seicento: Francesco Ruschi*, «Röm. Jb.



Fig. 27 - JACOPO PICCINI, *Leone Allacci* (Chio, 1586-Roma, 1669), acquaforte, da *Le Glorie degli Incogniti...* (Venezia, Francesco Valvasense, 1647).

cole stampe per le epistole (datate appunto al 1655), devono essere considerate come l'apice della sua attività incisoria, in quanto frutto di una completa elaborazione personale sia delle invenzioni che del riporto su rame.

È dunque all'interno dell'Accademia degli Incogniti, di cui il Bruni era stato un membro attivo e partecipe (come testimoniato

Kunstgesch., XVI (1976), pp. 307-42; R. PALLUCCHINI, *La pittura veneziana del Seicento*, vol. I, Milano 1981, pp. 164-68; vol. II, figg. 484-93; B.W. MEIJER, *Alcuni disegni di Francesco Ruschi*, «Prospettiva», 33/36 (1983-84), pp. 231-33. Il Piccini incise disegni del Ruschi nell'antiporta e in una tavola a pagina non numerata del *Le Glorie de gli Incogniti*, cit., raffiguranti rispettivamente una composizione allegorica con Saturno, la personificazione di un fiume, Ercole e la Luna (firmata in basso a sinistra: *F. Ruschi in.* e in basso a destra: *J. Pecinus sculpsit Venetijs*) e l'impresa accademica: *EX IGNOTO NOTVS* (firmata in basso a sinistra: *F. R. in* e in basso a destra: *Pecini f.*; sul significato della medesima: G. CASONI, *Oda per l'Accademia degli Incogniti eretta in Vinetia, la cui impresa è il Nilo che sorgendo da fonte incognita diviene celebre nel suo corso col motto Ex ignoto notus*, Venezia, Sarzina, Stamperia dell'Accademia, 1632). Sempre su disegno del Ruschi, è l'antiporta del catalogo della produzione letteraria degli accademici Incogniti: *Balthassar Bonifacij Musarum Pars Prima*, Venetijs, Apud Ioannem Iacobum Hertium, MDCIVL (acquaforte firmata in basso al centro: *FR inuentor J. Pecini f.*). La raccolta era stata compilata da un membro dello stesso consesso; sull'autore, G. BENZONI, *Giovanni Bonifacio (1547-1635), erudito uomo di legge e...devoto*, «Studi veneziani», IX (1967), pp. 247-312. È plausibile asserire che il Piccini svolgesse il ruolo di incisore dell'accademia, dal momento che egli firma un cospicuo numero di antiporte per le pubblicazioni di Giovan Francesco Loredan. Si vedano ad esempio le antiporte delle *Bizzarrie academiche* (Venezia, T. Pavoni, 1642. Acquaforte, mm 123 x 64, firmata in basso a sinistra: *F. Ruschi Inu.* e in basso a destra: *I. Pécini Vene. Escudit*); della *Vita d'Alessandro Terzo* (Venezia, Guerigli, 1649. Acquaforte, mm 121 x 58, firmata in basso a sinistra: *F. R. inuentor/ I. Pecini sculpsit*); dei *Sensi di devotione* (Venezia, Guerigli, 1649. Acquaforte, mm 120 x 64, firmata in basso a sinistra: *F. Ruschi inut.* e in basso a destra: *Jacobus Pecini Venet. fecit.*); dei *Gradi Dell'Anima parafrase Sovra li Salmi Graduali di Davide*. (Venezia, Guerigli, 1651. Acquaforte, mm 116 x 61, firmata in basso a sinistra: *F. Ruschi in.* e in basso a destra: *Iac. Picini sculpsit.*); delle *Lettere* (Venezia, Guerigli, 1653. Acquaforte, mm 100 x 51, firmata in basso a sinistra: *Daniel Van Dijch In.* e *Picini Sculp. Venet.*); de *L'Iliade giocosa* (incisa da Piccini su disegno di Daniel Van Dijch, già segnalata da N. IVANOFF, *op. cit.*, fig. 1). Si vedano anche le antiporte di una ristampa successiva di queste opere: *Dell'opere Del Loredano*, Venezia, Guerigli, 1653: acquaforte, mm 112 x 52, firmata in basso a sinistra: *Daniel Van. inuentor* e in basso a destra: *Pecini sculpsit Venetijs* (vol. II); acquaforte, mm 112 x 51, firmata in basso a sinistra: *Picini sculpsit Venet.* e in basso a destra: *D. Van.* (vol. III).

tra l'altro da alcune lettere inviategli dal Loredan),<sup>151</sup> che la sua fortuna letteraria avrà maggiore influenza nel corso della metà del secolo:<sup>152</sup> ed è grazie alla penna dell'autore delle *Glorie degli Incogniti*, che trova alfine componimento l'intera vicenda delle *Epistole heroiche*, sviluppatasi nei passaggi tra Roma, Napoli e Venezia. Infatti il Bruni ed i suoi due principali emulati verranno finalmente ricondotti sotto lo stesso tetto; nel pubblicarne insieme le biografie, l'anonimo autore porterà in un certo senso giustizia alla memoria del manduriano, fornendo a tutti gli uomini di lettere e virtuosi, almeno una paternità ideale a quelle *Epistole Eroiche* che, ancora da venire, verranno stampate, contemporaneamente alle epistole originarie — ma sempre sottacendole — fino alla fine del secolo, privandole del «grido» e sfruttando in proprio favore la loro piacevole e calzante struttura compositiva.

Armida a Rinaldo, Erminia a Tancredi e Despina a Mustafà; *il problema dell'illustrazione di un testo poetico*.

Non potendo analizzare nel dettaglio tutte le incisioni schedate nell'appendice, si è inteso presentarne, come saggio interpre-

<sup>151</sup> G.F. LOREDAN, *Lettere*, cit., pp. 58, 96, 252-53, 369. Queste poche lettere presuppongono comunque un carteggio piuttosto fitto tra i due letterati.

<sup>152</sup> La fortuna delle *Eroidi* ovidiane nell'ambito degli Incogniti può forse avere un'altra origine. Stando ai più recenti studi sulla tradizione dei testimoni minati delle opere di Ovidio, è noto che un importante manoscritto della metà del quindicesimo secolo — contenente perlappunto una volgarizzazione delle *Eroidi* — appartenne tra la fine del Cinquecento e il primo quarantennio del Seicento alla collezione del padovano Antonio Querenghi, come si è visto anch'egli accademico incognito (si tratta del manoscritto attualmente conservato nella Biblioteca del Seminario di Padova, 29). Si consulti: M. ZAGGIA-M. CERIANA, *op. cit.*, pp. 74-80, soprattutto alla pp. 78-79, ove gli autori delineano «... un ambiente culturale, in particolare tra il Pinelli, il Pignoria e il Seget, [in cui] si era manifestata una speciale attenzione proprio per il volgarizzamento ovidiano, anzi, per un testimone manoscritto di quel testo, anch'esso di provenienza toscana ...»). Nonostante il manoscritto non sia provvisto di un corredo figurativo parallelo alle illustrazioni del Michiel o del Crasso (al contrario di altri testimoni, esso presenta una decorazione a carattere principalmente ornamentale), esso documenta l'ambiente di erudita bibliofilia in cui si andavano sviluppando i gusti e gli interessi degli accademici.

tativo, almeno tre. Si è tentato soprattutto di dar rilievo al rapporto illustrazione/testo, cercando di discernere se esista ed in cosa consista una certa novità nelle incisioni del Greuter, non solo rispetto al testo del Bruni o della fonte, ma anche rispetto alle versioni contemporanee del medesimo soggetto, incise oppure dipinte. Sono pertanto state scelte una coppia di illustrazioni (di cui una firmata e una non firmata) desunte dai due episodi di maggior fortuna della *Gerusalemme Liberata* del Tasso ed una dal *Solimano* di Prospero Bonarelli della Rovere.

La bibliografia sul reciproco influsso Tasso/arti visive, è talmente densa e sostanzialmente ripetitiva, che sembra necessario, nel dover tenerne conto, perlomeno tentare una distinzione di carattere specificatamente critico.<sup>153</sup>

Come punto preliminare, gli studiosi — sia storici della letteratura che storici dell'arte — sono sostanzialmente concordi nel distinguere categoricamente le immagini a stampa da quelle ad affresco o «da cavalletto», sostenendo che le incisioni inserite a fronte del testo di un volume, proprio per via della loro funzione illustrativa, mancano quasi sempre di autonomia interpretativa.<sup>154</sup> Ep-

<sup>153</sup> Oltre ai due cataloghi delle mostre citati nella seguente nota, si ricordino i contributi a carattere generale: E. WATERHOUSE, *Tasso and the Visual Arts*, «Italian Studies», III, 3-4 (1947-48), pp. 146-62; G.C. ARGAN, *Il Tasso e le arti figurative*, in *Torquato Tasso*, atti del convegno di Ferrara, Milano 1957, pp. 209-26 (rist. in G.C. ARGAN, *Studi e note dal Bramante al Canova*, Roma 1970, pp. 111-30); F. ULIVI, *Il manierismo del Tasso e altri studi*, Firenze 1966; *Torquato Tasso*, Milano 1968, pp. 105-20; R.W. LEE, *Poetry Into Painting: Tasso and Art*, in *John Hamilton Fulton Lecture*, Middlebury 1970; E. RAIMONDI, *La metafora ingegnosa. Letteratura a Bologna nell'età di Guido Reni*, in *Il colore eloquente*, cit., pp. 21-53; R. SCRIVANO, *Ermeneutica tassiana e pittura*, «Italianistica», XXIV, 2-3 (maggio-dicembre 1995), pp. 634-48; M. BEER nel suo intervento al convegno *Le arti sorelle*, cit., in corso di stampa con il titolo *I sogni di Scipione: visioni, allegorie, letteratura nel Casino dell'Aurora di Palazzo Pallavicini-Rospigliosi a Roma*, in *Lo statuto dell'immagine tra letteratura e arti figurative nell'età moderna*, atti del seminario di studi, Pisa, Facoltà di Lettere, aprile 1996, a c. di A. GUIDOTTI e M. ROSSI, Lucca, in corso di stampa. Contributi più specifici a carattere nazionale sono quelli di J. SIMSON, *Le Tasse et la littérature et l'art baroques en France*, Paris 1962 e di A. AURNHAMMER, *Torquato Tasso im deutschen Barock*, Tübingen 1994.

<sup>154</sup> Pur nella ricercata interdisciplinarietà dell'evento, questo sostanziale giudizio negativo (salvo rarissime eccezioni), emerge, oltretutto nel giudizio dei singoli volumi, già nella distinzione per generi delle diverse sessioni compresenti nelle mo-



pure, come si dimostrerà più avanti, nel nostro caso già una simile affermazione risulta difficilmente sostenibile, dal momento che le stesse narrazioni del Bruni sono quasi delle variazioni su tema, elaborate di fantasia e di «capriccio» a partire da uno spunto originario del Tasso.<sup>155</sup> Inoltre — quasi a contraddire questo assunto — le

stre del 1985 e 1995: *Torquato Tasso tra letteratura, musica, teatro e arti figurative*, cat. della mostra, Ferrara, Castello Estense-Casa Romei, 6 settembre -15 novembre 1985, a c. di A. BUZZONI, Bologna 1985, e *La ragione e l'arte*, cit.

<sup>155</sup> La bibliografia sulla fortuna letteraria del Tasso è imponente; riguardo quella del poema eroico e soprattutto della *Gerusalemme liberata*, si vedano anzitutto gli storici contributi di U. GUIDI, *Annali delle edizioni e delle versioni della Gerusalemme Liberata e d'altri lavori al poema relativi*, Bologna 1868 ed A. BELLONI, *Gli epigoni della Gerusalemme Liberata. Con un'appendice bibliografica*, Padova 1893; ID., *Il poema epico e mitologico*, Milano s.d.; ma anche quello più recente di I. GAL-LINARO, *Non la vera Clorinda. Tradizione teatrale e musicale della «Liberata» nei secoli XVII-XIX*, Milano 1994; *Romanzi di cavalleria: poemi epici; Tassiana*, con la collaborazione di E. BARBIERI, Lugano 1997. Il dibattito sull'eredità letteraria del Tasso era particolarmente vivace nell'ambito degli accademici Oziosi, dati i legami di quest'ultimo con la città di Napoli, ma soprattutto a motivo della profonda amicizia che lo legava a Giovan Battista Manso. Si ricordi che il Manso ne compose la prima biografia ragionata corredata da documenti, che venne anticipata da un breve compendio di F. De Pietri, anch'egli accademico Ozioso ed avvocato del marchese. A sua volta il Tasso aveva dedicato al Manso il suo dialogo sull'amicizia e lo ricordò affettuosamente nel suo testamento, ordinando ai sacerdoti di Sant'Onofrio a Roma di restituirgli un proprio ritratto, avuto in prestito dall'amico: T. TASSO, *Il Manso, o vero dell'amicizia. Dialogo del Sig. Torquato Tasso, Al Sig. Gio: Battista Manso*, Napoli, G.G. Carlino e A. Pace, 1596; G.B. MANSO, *Vita di Torquato Tasso. Scritta da Gio. Battista Manso Napolitano Sig. della Città di Bisaccio, e di Pianca. Al Sereniss. Sig. Duca d'Urb. Francesco Maria Secondo, Duca Sesto*, In Venetia, Appresso Evangelista Deuchino, MDCXXI, anticipato da F. DE PIETRI, *Compendio della vita di Torquato Tasso scritta da Gio. Battista Manso a Galeazzo Franc. Pinello Duca III della Cerenza Marchese di Galatola &c*, 1619, Napoli, per C. Vitale, pubblicato ora da B. BASILE, *La più antica biografia del Tasso*, «Italianistica», XXIV, 2-3 (1995), pp. 227-39. L'interesse del Bruni per il Tasso dovette certamente avviarsi nella temperie culturale dell'accademia: si ricordino gli studi contemporanei di G.P. D'ALESSANDRO, *Dimostrazione dei luoghi tolti, et imitati in più autori dal Sig. Torquato Tasso nel Goffredo, ovvero Gierusalemme Liberata*, Napoli, C. Vitale, 1604; ID., *Discorsi intorno al Tancredi, poema eroico del Signor Ascanio Grandi*, Lecce, Pietro Micheli, 1634. Lo stesso Marino compose *Il settimo canto della Gierusalemme distrutta poema eroico... aggiuntovi alcune altre composizioni... Con la ciabattina Pudica, e la bella Gialla canzoni d'incerto*, pubblicato postumo a Venezia, Girolamo Piuti, 1626. L'opera venne ristampata con un suo discorso tenuto proprio in una sessione let-

incisioni del Greuter sembrano molto autonome rispetto al testo dello stesso Bruni, non solo per via delle caratteristiche generali della serie, ma addirittura nei singoli dettagli.

Questa distinzione, enunciata chiaramente nella storica relazione accademica di Giulio Carlo Argan (1957) e nei successivi contributi di André Chastel (1985) ed altri, oltre che determinare un approccio piuttosto discutibile alle illustrazioni di libri a stampa, ha ispirato un intero filone critico — a carattere piuttosto sentimentale che prettamente storicistico — tutto volto a determinare, proprio tramite l'assunto di partenza, la sostanziale omologia tra la poetica del *furor* tassesco ed il *ductus* pittorico — lo stile — di un certo numero di grandi artisti, soprattutto italiani. Diversamente dagli incisori — i quali non sarebbero stati capaci di reinterpretare il testo con originalità e spirito critico —<sup>156</sup> costoro

teraria del consesso napoletano (Napoli, E. Longo, 1633; ma anche Venezia, G. Scaglia, 1633, con «la canzone invettiva, contra il vizio nefando»). Sul rapporto Tasso/Marino, si consulti almeno: A. COLOMBO, *Appunti sulla «Gerusalemme Distrutta». Vestigia di un insuccesso mariniano*, «Studi secenteschi», XXXIII (1992), pp. 93-134.

<sup>156</sup> Risulta invece significativo come il dibattito sull'*ut pictura poesis* si facesse all'epoca particolarmente vivace proprio nei casi di pubblicazioni «ufficiali» di pregevoli edizioni illustrate. Si veda ad esempio il contenuto dei numerosi componimenti poetici premessi al testo della *Gerusalemme liberata* del 1590 (Genova, Bartoli, con un corredo di stampe su disegni del Castello: vedi nn. 58, 181 e 184). Si tratta degli scritti di Angelo Grillo, Torquato Tasso (un sonetto sul pittore), Annasaldo Cebà, Giovanni Andrea Ceva, Giulio Guastavini, Leonardo Spinola, Giovan Battista Pinelli e di due componimenti in dialetto, tutti incentrati sul fascino di questa nuova «collaborazione». Essi vennero in seguito ripubblicati (tranne il sonetto del Cebà) nell'edizione del 1617 (Genova, Pavoni, sempre con illustrazioni su disegni del Castello: vedi la n. 188), con l'aggiunta di nuovi componimenti di Giovan Battista Marino, Giovanni Magliani, Francesco Maria Vialadro, Scipione della Cella, Michele Zoagli, Agostino Conio, Giacomo Peri, Francesco Brandi e Bonifacio Benzoni. Il sonetto del Marino appare, in questo senso, paradigmatico:

Movon quì duo gran fabri Arte contr'Arte  
Emule à lite, ove l'un l'altro agguaglia  
Sì, che di lor qual perda, ò qual più vaglia  
Pende incerto il giudicio in doppia parte.

L'un cantando d'Amor l'armi, e di Marte,  
Gl'orecchi appaga, e gl'intelletti abbaglia:  
L'altro, mentre del canto i sensi intaglia,  
Fà stupir gl'occhi, e fà spirar le carte.

avrebbero avuto la capacità di percepirne il senso profondo e di esprimere, tramite la progressiva sfaldatura e decomposizione del proprio linguaggio visivo, lo stesso intimo «spirito» della linguistica manierista del Tasso, ovvero (come l'aveva definita lo stesso Galilei), del suo «parlar disgiunto».<sup>157</sup> Il secondo punto sostenuto dallo studioso (probabilmente quello di maggior interesse e pregio), consiste nell'affermare che la progressiva demolizione dei canoni e delle sintassi classiche alla base di ambedue questi stili per così dire «impressionistici», avrebbe avviato la modernità di un nuovo linguaggio, lasciando spazio alla nascita della poesia — e dell'arte — intesa come «espressione degli affetti, dei sentimenti, delle qualità morali»; in breve, all'arte come persuasione, avviando il fondamentale passaggio dal Rinascimento all'età Barocca.<sup>158</sup>

Scerner non ben si può, qual più vivace  
Esprima, imprima illustri forme, e belle  
O la muta pittura, ò la loquace.

Intente a queste meraviglia, e quelle  
Dubbioso arbitro il mondo, ammira, e tace.  
La le glorie d'Apollo, e qui d'Apelle.

<sup>157</sup> Sulla questione, si veda il recente intervento di A. EMILIANI, in *Tasso, Tiziano e i pittori del parlar disgiunto: un laboratorio tra le arti sorelle*, cat. della mostra, a c. di A. EMILIANI e G. VENTURI, Venezia 1997, pp. 13-23: 15-17; per una rassegna bibliografica sul Manierismo letterario del Tasso: G. SCIANATICO, *Le Tasse et le maniérisme*, «R. Litt. comparée», LXII, 4 (1988), pp. 545-57. Sulle considerazioni critiche di Galileo Galilei (1564-1642), il primo a «coniare» il parallelo Ariosto/arte rinascimentale e Tasso/Manierismo, si veda l'edizione dei suoi *Scritti letterari*, a c. di A. CHIARI, Firenze 1970, pp. 443-94. Per la bibliografia: E. PANOFSKY, *Galileo as a Critic of the Arts*, The Hague 1954 (trad. it. a c. di M.C. MAZZI, Venezia 1985), si vedano anche: D. DELLA TERZA, *Galileo letterato: «Considerazioni al Tasso»*, in *Forma e memoria*, Roma 1979, pp. 197-221; L. PUPPI, *Galileo Galilei e la cultura artistica a Venezia tra la fine del '500 e l'inizio del '600*, in *Galileo Galilei e la cultura veneziana*, atti del convegno, Venezia, 18-20 giugno 1992, Venezia 1995, pp. 243-55.

<sup>158</sup> G.C. ARGAN, *op. cit.*, pp. 123-24: «Non importa che nella pittura 'tassesca' dei Carracci e dei loro epigoni il fatto, il dramma siano artificiosi, quasi avvenissero sul teatro invece che nella realtà: il fatto, il dramma non sono più che banchi di prova per sperimentare il comportamento umano o per verificare, sarei per dire *in vitro*, quali umani sentimenti vengano mossi da un avvenimento tanto grave, per misurare le reazioni, i contrasti che avvengono nell'animo sotto l'urto di simili eventi».

Questo ormai ben precisato orientamento critico, ripreso più volte da Andrea Emiliani, fino alla recentissima mostra sui cosiddetti «pittori del parlar disgiunto»,<sup>159</sup> ha in più occasioni tipizzato il rapporto sopra descritto, nel binomio esemplare Tasso/Tintoretto, entrambi mossi — secondo i critici — dalla medesima *verve* patetica.<sup>160</sup>

Tuttavia, mentre il Tintoretto viene chiamato in causa per via di un'identità di tempo e di luogo con l'operato del Tasso (entrambi erano stati attivi nella Venezia della seconda metà del Cinquecento,

<sup>159</sup> A. EMILIANI, *I pittori del parlar*, cit.; già nel catalogo della mostra del 1985 il critico intitolava il suo saggio: «Del parlar disgiunto fra poesia e pittura».

<sup>160</sup> G.C. ARGAN, *op. cit.*, p. 116: «[a proposito del Tasso]. Anche sentiva che la coerenza compositiva della sua opera non era affidata alla logica concatenazione dei fatti, ma allo sviluppo del carattere dei protagonisti attraverso le successive vicende; e che proprio perciò bisognava evitare di chiudere le azioni, di risolvere le situazioni: perché proprio attraverso il seguito di azioni inconcluse o rinviate emergeva quella che si potrebbe chiamare la intenzionalità, il movente interno del personaggio ...». Questa descrizione trova corrispettivo a p. 117 con la seguente: «[a proposito delle composizioni pittoriche del Tintoretto] Come in queste, infatti, lo spazio non ha più una misura, un'architettura definita: ma è contrasto di vicino e di lontano, di eventi che accadono sotto i nostri occhi e di remotissimi sfondi, sicché si è come attratti nella sua dimensione fantastica e, seguendo il flusso irresistibile della vicenda drammatica, quasi condotti a perdersi in quegli sfondi agitati, convulsi ...». Si paragoni il testo ad alcune considerazioni di A. CHASTEL, *Torquato Tasso tra letteratura*, cit., pp. 195-204: 196: «[a proposito del Tasso] su uno sfondo torbido e ondeggiante pieno d'oscurità e di bagliori, spiccano periodicamente episodi voluttuosi e strambi che invadono il primo piano. Scintillii in un universo fluido che fanno pensare a Tintoretto ...». Il quadro da cui Argan amava partire per affermare questo parallelo (ereditato poi da gran parte della critica contemporanea), è il ben noto *Tancredi battezza Clorinda* del Tintoretto (olio su tela, 1,684 x 1,147 m, Houston, The Museum of Fine Arts, inv. n° 61.77). Esclusivamente per un ragguaglio bibliografico sulle varie attribuzioni dell'opera: C.C. WILSON, *Domenico Tintoretto's Tancred Baptizing Clorinda*: a *Closer Look*, «Venezia cinquecento», III, 6 (luglio-dicembre 1993), pp. 121-38 e *La ragione e l'arte*, cit., cat. 271, pp. 235-36. Come già osservato da R. SCRIVANO, *op. cit.*, n. 12 e dalla Wilson, il quadro è ormai quasi unanimemente attribuito a Domenico Tintoretto e la data di composizione va pertanto slittata al 1585-1590 ca. È stato anche notato — in base alle affermazioni del Ridolfi (1648) — che Domenico molto più di Jacopo era particolarmente erudito ed attratto dai soggetti letterari: per quanto poeticamente efficace, vengono purtroppo a mancare le coordinate storiche principali per il parallelo dell'autorevole critico.

e forse erano entrati in contatto per via dell'amicizia di Danese Cattaneo, tramite le frequentazioni nell'Accademia degli Etereî, in altri casi, come per Giorgione, Sebastiano Filippi (detto il Bastianino), il tardo Tiziano, e poi ancora Reni, Barocci ed il giovane Ludovico Carracci, sembrano venir meno tutte le coordinate storiche, geografiche e temporali.<sup>161</sup>

La critica sembra non interessata ad interrogarsi su un altro genere di questione: ovvero sul perché i pittori scegliessero Tasso come fonte;<sup>162</sup> sul perché ad esempio Francesco Albani — come opportunamente ricordato da Ezio Raimondi e da Andrea Emiliani —

<sup>161</sup> A parte un breve accenno ad un parallelo *furor melanconicus*, Argan non giustifica in termini precisi l'accostamento che egli propone tra la lettura del *Rinaldo* (la prima opera giovanile del Tasso) ed il san Liberale della *Pala di Castelfranco* di Giorgione. Il medesimo Rinaldo poco dopo sembra invece condurlo in tutt'altra regione, portandogli alla mente le immagini turbolente del Parmigianino e di Nicolò dell'Abate (G.C. ARGAN, *op. cit.*, pp. 114-15). I paralleli tra il Tasso ed alcuni artisti, generalmente proposti sulla falsariga di rispettive «corrispondenze» sentimentali, sono stati elaborati da specifici contributi critici: per Tasso/Bastianino, si veda la monografia di F. ARCANGELI, *Il Bastianino*, Milano 1963 (ripreso anche da C. Gnudi e confermato da A. EMILIANI nel catalogo della mostra «tassiana» del 1985, *op. cit.*, pp. xv-xxiv). Per Tasso/Reni, si leggano le considerazioni di C. GNUDI, in *Mostra di Guido Reni*, cat. della mostra, Bologna, Palazzo dell'Archiginnasio, 1 settembre-31 ottobre 1954, a c. di G.C. CAVALLI, con la collab. di A. EMILIANI e L. PUGLIOLI MANDELLI, Bologna 1954, pp. 15-44; Id., in *Guido Reni*, Milano 1955, pp. 10, 12-13; Id., in *Mostra dei Carracci*, cat. della mostra, Bologna, Palazzo dell'Archiginnasio, 1 settembre-31 ottobre 1956, a c. di G. C. CAVALLI, F. ARCANGELI, A. EMILIANI, M. CALVESI, Bologna 1956, pp. 21, 30. Per Tasso/Ludovico Carracci (nella fase di giovanile attività a Palazzo Fava), si ricordino le osservazioni di A. EMILIANI già avviate nel catalogo *Bologna 1584. Gli esordi dei Carracci e gli affreschi di Palazzo Fava*, cat. della mostra, Bologna, Pinacoteca Nazionale, 13 ottobre-16 dicembre 1984, Bologna 1984 e poi ribadite nella successiva mostra «tassiana» del 1985. Non si dimentichi infine l'abbinamento Barocci/Tasso, suggerito inizialmente da Arcangeli, ma divenuto preponderante nell'analisi critica dello stesso A. EMILIANI, *Mostra di Federico Barocci*, cat. della mostra, Bologna, Museo Civico, 14 settembre-16 novembre 1975, a c. di A. EMILIANI, Bologna 1975, pp. LXII sgg.; *Torquato Tasso tra letteratura*, cit.; *I pittori del parlar*, cit., soprattutto alle pp. 21-23.

<sup>162</sup> A parte la selezione delle mostre del 1985 e 1995, un utile elenco degli artisti che abbiano fatto uso di situazioni, episodi e suggestioni «tassesse» è in A. FIGLER, *Barockthemen. Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts*, vol. II, Budapest 1974, pp. 474, 456-59, 467-71, 471-72.

leggesse la *Gerusalemme liberata* e la tenesse, quasi lacera, vicino al proprio cavalletto.<sup>163</sup> È necessario infatti far luce sui rapporti quotidiani, effettivi, esistenti tra le due categorie di «virtuosi» al principio del Seicento, sulla stima o non stima reciproca, sulla distribuzione editoriale della letteratura a fine Cinquecento, sulla lettura e sul modo di leggere di certe categorie sociali.<sup>164</sup>

È infatti vero che sebbene l'Albani prediligesse il Tasso, egli era solito meditare anche sulle opere di Ovidio e di Virgilio; ed ancora, è probabile che dalla biblioteca del Domenichino provenissero alcuni volumi presenti nella collezione dell'allievo ed erede Francesco Raspantino, tra cui una *Gerusalemme liberata* del Tasso, una traduzione italiana dell'*Odissea*, due edizioni delle *Metamorfosi* di Ovidio ed un buon assortimento di letteratura moderna.<sup>165</sup>

<sup>163</sup> L'episodio, famosissimo, è raccontato dal Malvasia nel 1678: C.C. MALVASIA, *Felsina pittrice. Vite dei pittori bolognesi*, a c. di M. BRASCAGLIA, Bologna 1971, pp. 505-06.

<sup>164</sup> Fondamentale, in quest'ottica di studi, il lavoro di prossima pubblicazione presso il Centro di Studi Tassiani di Bergamo, a lungo elaborato da L. CARPANÉ e promosso dalla Commissione Nazionale per l'Edizione delle Opere di Torquato Tasso. Si tratta di un censimento globale ragionato con appendici critiche di tutte le edizioni a stampa delle opere di Torquato Tasso, dal XVI al XX secolo. Per un'anticipazione dei risultati della ricerca: L. CARPANÉ, *La fortuna editoriale tassiana dal '500 ai nostri giorni*, «Italianistica», XXIV, 2-3 (mag.-dic. 1995), pp. 541-57. L'autore, che da tempo si occupa della fortuna letteraria e critica delle opere del Tasso, attraverso uno studio delle edizioni propone dei dati e delle considerazioni utili non soltanto alla critica della fortuna tassiana, ma anche a più ampie considerazioni di storia sociale e culturale. Sulla lettura nel mondo moderno, sono noti i contributi dell'avanzatissima scuola francese: R. CHARTIER, *Lecture e lettori nella Francia di Antico Regime*, Torino 1988; R. CHARTIER, *L'ordre des livres: lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre 14 et 18 siècle*, Aix-en-Provence 1992; *Histoire de la lecture: un bilan des recherches*, atti del convegno, Parigi, 29-30 gennaio 1993, con direz. di R. CHARTIER, Paris 1995; R. BONFIL, *Storia della lettura nel mondo occidentale*, a c. di G. CAVALLO e R. CHARTIER, Roma 1995; R. CHARTIER, *Culture écrite et société: l'ordre des livres, XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1996.

<sup>165</sup> C.C. MALVASIA, *ibid.*: «[nel descrivere i luoghi scelti dall'Albani per riposarsi]... Troppo alla sua lieta Minerva conferivano di quelle dimestiche selve gli orezi e gli orrori, de' vecchi tronchi i nodosi busti, delle lussureggianti frondi la ben partita mappa, de' limpidi ruscelletti il grato mormorio, degli augellini festosi i dolci canti, dell'aure odorose i soavi olezi. Quivi eccitavansi i suoi spiriti a dotte contemplazioni, concentravasi in se stesso a specularne l'ordine e la disposizione, e leggendone prima sui libri il fondamento e i motivi, le raffinava col discorso e colla

Quest'informazione risulta di particolare interesse, dal momento che le *Epistole heroiche* del Bruni (e di conseguenza le illustrazioni del Greuter del 1627/28, realizzate appunto sui disegni del Domenichino, del Reni, del Cavalier d'Arpino etc.), esibiscono una ricercata pluralità di fonti: si tratta appunto degli stessi autori: Ovidio, Virgilio, Ariosto, ed altri «giganti» della letteratura classica e contemporanea. Sovvengono allora allo studioso le raccomandazioni del Lomazzo (1538-1600), il quale, nell'ambito del capitolo dedicato alla rappresentazione *Di varj affetti umani*, pubblicava una vera e propria antologia delle fonti che l'artista avrebbe potuto scegliere per rappresentare vivacemente ed «affettivamente» i sentimenti dei protagonisti, in modo tale da trascinare emozionalmente lo spettatore:

... [riferendosi ai pittori] per le costor divine mani espresse le immagini dell'amore, dell'odio, della pietà, dell'ira, del timore, dell'audacia, della vergogna, e finalmente degli altri tutti affetti umani, sì che gareggiando insieme l'un co' pennelli e con la vivacità dei colori, e l'altro con parole scelte e numerose, e co' vaghi concetti, se gli dimostrano in modo,

conferenza. Sovveniva all'ignoranza della lingua latina — per la privazione della quale più volte con me lagnossi — con le più fide versioni de' nostri italiani. Al poema di Virgilio, alle *Metamorfosi* d'Ovidio suppliva nelle sue mani sempre il Caro e l'Anguillara; e poche volte io gionsi nella sua stanza, che qualche nuovo libro sul tavolino non iscorressi, e per tutto poi, su sgabelli, e fin per terra, il suo diletto Tasso, logoro e male insieme per l'uso cotidiano, pregando quanti da lui capitassero a trattenersi, mentre pingea, a leggerne squarci interi, imprimendosi poi nella mente quelle nobili idee, e ripetendo dell'Erminie, delle Clorinde, delle Armide e de' Tancredi le peripezie e i lamenti. Quante volte rinovar da capo a noi fece la già terminata lettura, e riflettendovi sopra e speculando, seppe cavarne que' non più da nissun altro immaginati pensieri, che non meno erudiscono di che dilettono i più scientifici ancora ...». Nella libreria di Francesco Raspantino — allievo e probabile erede dei volumi un tempo di proprietà del Domenichino — oltre all'*Odisea*, alle *Metamorfosi*, all'*Orlando Furioso* ed alla *Gerusalemme Liberata*, erano l'*Arcadia* del Sannazzaro, la *Circe* del Gelli, la *Corona di Adone. Dramma heroico* di G.A. Ridolfi (pubblicato a Viterbo nel 1633 dal Diotallevi, ad istanza del libraro romano Callisto Ferranti: da non confondere con la *Catena di Adone* di O. Tronsarelli), *Lo cunto de li cunti* di G.B. Basile e diverse opere di Virginio Malvezzi, di Girolamo Preti e del Marino stesso. R.E. SPEAR vi accennava nella scheda del dipinto di Domenichino raffigurante *Rinaldo ed Armida* oggi al Louvre, contenuta nel volume: *Domenichino 1581-1641*, cat. della mostra, Roma, Palazzo Venezia, 10 ottobre 1996-14 gennaio 1997, Milano 1996, cat. 35, pp. 442-43.

anzi pur come disse il Petrarca, pingon cantando chiari e veraci, che non più il verso stesso? Ma che più? e d'immenso stupore, mercè di singolare artificio, ci rapiscono e ci trasformano negli stessi moti ed affetti ...<sup>166</sup>

È appunto nel rifiuto di una categorizzazione creata a posteriori, tra artisti-genio e meri illustratori, che sorge un'altra domanda: ovvero in che conto all'epoca gli artisti tenessero l'illustrazione libraria, quale valore — e non solo di mercato — le attribuissero. Nello studio della tradizione figurativa del Tasso, può l'intero settore dell'illustrazione essere trattato come un filone a parte, separato, quando in più casi risulta ormai evidente che esso venisse alimentato da quei medesimi artisti che si cimentavano anche in più «impegnate» composizioni? Non sarebbe invece più utile specificare singolarmente i debiti e le autonomie delle illustrazioni d'artista sia rispetto al testo, che al riporto su rame, all'incisore?

Se infatti già agli inizi del secolo il Boffito elencava un folto numero di artisti di rilievo impegnati nella realizzazione di antiporte e frontespizi seicenteschi, è ormai nota l'attività di Poussin,

<sup>166</sup> G.P. LOMAZZO, *Trattato dell'arte della pittura, scultura ed architettura*, Milano 1585 (ed. Roma 1884, vol. II/LXVI, *Di varj affetti umani*, pp. 468-69). L'autore introduce questo passo dopo alcune famose considerazioni preliminari sulla tradizione del detto oraziano *ut pictura poësis* (p. 469): «Considerando la cagione onde sia nato quel detto antico, tanta esser la conformità della poesia con la pittura, che quasi nate ad un parto, l'una pittura loquace, e l'altra poesia mutola si appellarono; e perciò che di rado è che ingegno atto ed inclinato a qual si è l'una di esse, non si stenda e non si compiacia in gran maniera dell'altra parimenti ...». Egli considera queste notazioni pertinenti all'argomento generale del capitolo, dedicato alla poetica degli affetti, concludendo con la ben nota affermazione: «[p. 469] ... poiché la poesia è come ombra della pittura, e l'ombra non può stare senza il suo corpo, che non è altro che essa pittura, siccome gentilmente lo descrisse Leonardo ...». Successivamente, cita per esteso diversi brani tratti dalle maggiori opere dei seguenti autori: Omero, Virgilio, Ariosto, Tasso, Teocrito, Ovidio, Stazio, Dante, Bembo, Sadoletto, Pontano, Alemanni, Orazio, Petrarca, Catullo, Pontano e Valerio Flacco, affinché il pittore ne tragga ispirazione nel dipingere vari «affetti». È qui opportuno ricordare che le illustrazioni del Bruni, sia nella serie del 1627/28 che — ed ancor più — in quella del Valesio del 1634/47, tendono ad enfatizzare il carattere patetico ed intimistico proprio delle terzine del Bruni, attraverso una vivace gestualità e non di rado raffigurando le eroine in atto di piangere, imprecare, meditare o scrivere sedute in atteggiamento melanconico. Sul carattere prettamente intimistico sia del contenuto, che della veste letteraria delle *Epistole heroiche* del Bruni, si veda la recensione di V. GIANNANTONIO SCALVENZI, *op. cit.*



Rubens, Rembrandt, Gian Lorenzo Bernini, Pietro da Cortona e Guido Reni in questo campo.<sup>167</sup>

Costui — ad esempio — fornì alcuni disegni per le xilografie di Bartolomeo Coriolano (1599 ca-1676)<sup>168</sup> e per un bulino del fratello Giovan Battista; inoltre — come si è visto — inventò alcune

<sup>167</sup> La bibliografia è ricchissima, ma sembra procedere su binari paralleli a quelli della storia dell'arte: raramente i dati forniti riescono interloquire con le analisi storico-artistiche (come nel caso sopra esaminato del rapporto Tasso/arti visive). Per Poussin (attivo nel disegnare una tavola per le *Esperidi* del Ferrari ed alcune antiporte per i volumi stampati dall'Imprimerie Royale del Louvre, fondata nel 1640 per volere del cardinal Richelieu): *The Art of the French Book from Early Manuscripts to the Present Time*, a c. di A. LEJARD, London (1945), pp. 70-71, fig. 81 e J. HARTMAN, *The History of the Illustrated Book. The Western Tradition*, London 1981, p. 113. Per il Rubens e Rembrandt: *ibid.*, pp. 117 (fra le altre, un'antiporta di Rubens per l'edizione dei *Poemata* di Urbano VIII stampata ad Anversa nel 1634. Si ricordi che l'*editio princeps* dell'opera era stata invece pubblicata a Roma «in aedibus Collegii Romani Societatis Iesu» nel 1631 con un frontespizio inciso da C. Mellan su un perduto disegno di G.L. Bernini). Per una documentazione sul libro italiano del Seicento: G. BOFFITO, *op. cit.*; E. COEN PERANI, *Il libro illustrato italiano. Secoli XVII-XVIII*, Roma 1956; S. SAMEK LUDOVICI, *Momenti della storia decorativa del libro*, Milano 1960; P. HOFER, *op. cit.*, p. 15; S. SAMEK LUDOVICI, *Arte del libro. Tre secoli di storia del libro illustrato, dal Quattrocento al Seicento*, Milano 1974, pp. 185-209; F. BARBERI, *L'antiporta nei libri italiani del Seicento*, «Accad. Biblioteche Italia», L (1982), pp. 347-54; F. BARBERI, *Il frontespizio nel libro italiano del Seicento*, in «Bibliofilia», LXXXV (1983), pp. 49-72; E. PERSICO ROLANDO, *Incisori italiani del Seicento: frontespizi ed antiporte di libri illustrati*, con intr. di V. PACELLI, Napoli 1985; F. BARBERI, *Profilo storico del libro*, Roma 1985, pp. 100-20; F. HASKELL, *The Painful Birth of the Art Book*, intervento tenuto alla XIX Walter Neurath Memorial Lecture, Londra 1987 (rist. in *Le metamorfosi del gusto. Studi su arte e pubblico nel XVIII e XIX secolo*, Torino 1989, pp. 52-103); F. BARBERI, *Il libro italiano del Seicento*, Roma 1985 (rist. Roma 1990; si tratta della riedizione di tre precedenti contributi ed un nuovo saggio); *Il libro a corte*, a c. di A. QUONDAM, («Biblioteca del Cinquecento», 60), Roma 1994; S. SAMEK LUDOVICI, *Estetica del libro dal Rinascimento al Settecento*, Modena s.d.

<sup>168</sup> Per questa collaborazione: H. MC BURNEY-N. TURNER, *Drawings by Guido Reni for Woodcuts by Bartolomeo Coriolano*, «Print Quart.», V, 3 (settembre 1988), pp. 226-42. Lo xilografo — fratello di Giovan Battista Coriolano — fu in gioventù allievo di Guido Reni; tra il 1625 e il 1630 dovette intrattenere anch'egli rapporti con Roma ed i Barberini, dal momento che a partire del 1630 firma le sue incisioni con il titolo di «cavaliere lauretano»; onoreficenza ricevuta da papa Urbano VIII insieme ad pensione annua, per avergli offerto e dedicato alcune stampe.

scene per le illustrazioni delle *Epistole heroiche* del Bruni (1627/28) e per quelle delle opere del Ferrari (1633/38 e 1646). Sembra piuttosto limitativo relegare quest'attività esclusivamente a delle semplici necessità economiche:<sup>169</sup> un qualcosa avrà pur influito del fascino della lettura, o del gusto per l'illustrazione e per l'invenzione capricciosa, di piccolo formato.

Forse — come altri — egli aveva invece intuito l'importanza dello strumento libro quale veicolo di diffusione dello stile, di affermazione del gusto. In una sua lettera del 27 giugno 1642 inviata a Carlo Ridolfi, egli ringraziava premurosamente l'autore per avergli fatto recapitare una copia delle *Vite*, si complimentava e lo assicurava che avrebbe al più presto inviato il dettagliato ragguaglio dei suoi dipinti richiestogli dal letterato. A sua volta, il Ridolfi fece in modo di stampare la lettera del pittore — «italico Apelle» secondo la definizione del Bruni — ad apertura della sua pubblicazione, quasi in forma di certificazione del proprio lavoro.<sup>170</sup> È noto come l'opera di alcuni artisti soprattutto in questo secolo fosse fonte di ammirazione da parte dei virtuosi di belle lettere, i quali la utilizzavano programmaticamente come spunto di esercitazione poetica *à la page*;<sup>171</sup> nello stesso tempo, le interpretazioni letterarie

<sup>169</sup> Quest'ipotesi è sostenuta (a proposito dei disegni per le xilografie di Bartolomeo Coriolano), nell'articolo di Mc Burney e Turner; allo stesso tempo però i due studiosi collegano tal genere di produzione ad un più generale interesse dell'artista per la xilografia di tradizione carpiana e ad un amore per l'incisione in senso lato. Essi sostengono comunque che questa collaborazione: «... was a way of disseminating his work in a medium other than painting and one that did not involve him in the same degree of labour as his own etchings».

<sup>170</sup> C. RIDOLFI, *op. cit.*, vol. I, p. non num. Così anche Giovan Battista Manzini nella sua lettera «Al Signor Guido Reni», preposta all'edizione de *Il trionfo del pennello*, cit. (p. non num.), racconta come: «Il libraro caldamente mi prega d'una dedicatoria al Sig. Guido, e perche io lo contenti (...) mi promette, che ciò non si risaprà. Hò promesso di farla, ma non come egli si crede ...».

<sup>171</sup> Per le composizioni su opere d'arte dello stesso Bruni si vedano le nn. 15 e 211. Sull'uso comune dei letterati di scambiarsi reciprocamente dei ritratti si ricordi un *postscriptum* contenuto in una lettera del 1621 inviata dal Marino allo Strozzi in cui il poeta gli richiedeva un suo ritratto in cambio del proprio regalatogli tempo prima: «Dovete ricordarvi, ch'io nel partir di Roma vi lasciai il mio ritratto. Hora io vi priego (...) à farmi dono del vostro, cioè la testa in un pezzo di tela della medesima grandezza (...) ma vorrei, che fusse di buona mano, perche hò da collocarlo nel mio Museo, trà i simulacri immortali de' più famosi huomini di

rimarranno a lungo il maggior filtro della diffusione pubblica del successo degli artisti, costituendosi come unica forma stampata di cultura, ovvero come giudizio della cultura sulla forma.

Osservato in quest'ottica, il volume delle *Epistole heroiche* del Bruni si rivela come un manufatto artistico-artigianale in cui convivono e si intrecciano il testo di un letterato e le invenzioni fantasiose di svariati artisti, costrette in una certa veste calcografica, piuttosto per via dell'uniformazione causata dall'elaborazione grafica dell'incisore (a sua volta giustificata da scelte personali), che non dai rimandi al testo.

È comunque utile analizzare non solo i debiti dell'autore nei confronti delle proprie fonti, ma anche il rapporto tra le illustrazioni, il testo a fronte e la tradizione figurativa e letteraria contemporanea.

Nel caso dell'epistola *Armida a Rinaldo*,<sup>172</sup> la descrizione del giardino e del palazzo, così minuziosa in Tasso, si riduce in Bruni a succinte indicazioni;<sup>173</sup> l'autore mantiene la presenza di alcuni elementi salienti (come il pappagallo e lo specchio),<sup>174</sup> ma li utilizza in

questo secolo» (G.B. MARINO, *Lettere*, cit., p. 169, già ricordata da M. ROSSI, *Raffigurazioni e riscritture della Liberata da Firenze a Venezia. Un intervento di Bernardo Castello recuperato*, «Studi veneziani», n.s. XXXIV, 1997, pp. 165-84, n. 75). È evidente che lo Strozzi stava raccogliendo una sorta di galleria di ritratti di poeti: si veda anche un madrigale contenuto ne *Le tre Grazie* del Bruni, a proposito di un proprio ritratto, opera del cav. Guidotti Borghese ed eseguito per lo Strozzi che glielo aveva richiesto da Venezia (*op. cit.*, lib. I, p. 174). Spesso accadeva che un artista inviasse come regalo a un letterato un proprio dipinto ispirato al medesimo soggetto che aveva attratto l'attenzione del poeta. È questo il caso di Alessandro Varotari (detto il Padovanino, 1588-1648), il quale aveva inviato a G.F. Loredan, autore della *Dianea*, un dipinto raffigurante Diana: G.F. LOREDAN, *Lettere*, cit., p. 113: «Ricevo la Diana inviatami da V. S. con quella veneratione, che si dee ad una Deita. La ringratierei d'un'espressione così grande, se la bellezza del dono non mi rendesse istupidito ...» (lettera del Loredan al Varotari, spedita da Venezia, senza data).

<sup>172</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1628), cit., p. 136, si veda nell'appendice, cat. 10.

<sup>173</sup> T. TASSO, *Gerusalemme Liberata*, canto XVI, vv. 1-26; A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1993), lib. I, ep. IX, vv. 49-51; 76-78; 133.

<sup>174</sup> Sul motivo dello specchio nella *Gerusalemme liberata* (oggetto dalla doppia valenza narcisistica o «paidetica»), si veda l'articolo di G. SANGUINETTI KATZ, *Il narcisismo nel Tasso. Il tema della donna allo specchio*, «Esperienze letter.», VI,

senso patetico, in maniera del tutto nuova rispetto alla fonte: il pappagallo si è ammutolito, lo specchio rotto ed il ruscello, anziché comporre un piacevole sussurro di sottofondo all'amore, sembra piangere la partenza dell'amato.<sup>175</sup> Inoltre il poeta aggiunge un nuovo dettaglio alla scena: il cinto di Armida appeso ad un cipresso, ad indicare la sua verginità colta da Rinaldo e presto disdegnata.<sup>176</sup> Diversamente dalle coeve rappresentazioni figurate del Tasso (sembra quasi che esse non influiscano affatto nel suo modo di visualizzare la scena), il Bruni non sceglie il momento dell'amore, dell'idillio nel giardino, bensì — come già Marino — la fase seguente l'abbandono. Anche per questo non predilige la presentazione di Armida unicamente quale vittima passiva; al contrario, pur scegliendo un copione a carattere principalmente patetico e intimista,<sup>177</sup> nel corso di tutta l'epistola egli alterna nell'animo di Armida momenti di furore, di rabbia, di scoperta minaccia di vendetta, a pause di ripiegamento, di stanchezza e di autocommiserazione.

4 (ott.-dic. 1981), pp. 5-18. Costei rintraccia filologicamente l'origine del motivo letterario attraverso l'analisi della produzione giovanile del poeta; meno valide le sue considerazioni a carattere psicanalitico sul senso dell'episodio. Alcune osservazioni sembrano riprese da A. MARIUZ, *Gli amori di Rinaldo e Armida nell'interpretazione di Giambattista Tiepolo*, in *La formazione e fortuna*, cit., pp. 211-41. Si consulti anche A. SEMPÀUX, *Armida allo specchio*, in *Atti del convegno di Nimega sul Tasso*, Nimega, 25-27 ottobre 1977, Bologna 1977, pp. 307-29.

<sup>175</sup> *Ibid.*, vv. 139-47 («Estranio augel, che fra gli alati è un mostro,/ che'n voce umana articola le note,/ e d'Iride le penne e'l rostro ha d'ostro,/ langue e mostra di spirto essangui e vote/ e le fauci e le vene, e lungo il vallo,/ per dolor senza te, volar non pote./ Giace co' fregi d'oro e di corallo,/ com'hai la fé tu rotta, io'l core infranto,/ spezzato il fido consiglier cristallo»); 151-53 («Scorre tristo il ruscel l'erba fiorita,/ come per le mie guance il pianto amaro,/ che i sassi istessi a lagrimare invita»). Il giardino partecipa ai sentimenti dell'eroina: l'atteggiamento mimetico della natura rivela elementi petrarcheschi.

<sup>176</sup> *Ibid.*, vv. 148-50 («Quel cinto che portò de gli altri il vanto,/ com'hai l'amor tu sciolto ed io la vita,/ libero pende ad un cipresso a canto»). Non casuale in Bruni la scelta del cipresso, albero di «tristezza», a causa della sua valenza funebre.

<sup>177</sup> *Ibid.*, vv. 202-04 («Grand'opra è sol, dove d'amor si lagni;/ benchè piaggia non trovo, onda non miro,/ là've fervido Amor non s'accompagni») e vv. 208-10 («Quest'alma poi che sì languisce e geme,/ ne le fiamme amorose arsa e consunta,/ è l'idolatra e l'olocausto insieme»).

Di tutto ciò quasi nulla determina l'immagine di Greuter (cat. 10)<sup>178</sup>: il palazzo sullo sfondo anziché ispirarsi alla descrizione tassessa, ricorda piuttosto una villa romana suburbana degli inizi del XVII secolo; rispetto alla narrazione del Bruni poi, mancano proprio i nuovi dettagli da lui introdotti, come il ruscello ed il cinto appeso all'albero: nell'immagine anzi, il cinto è strettamente annodato alla vita di Armida. Per di più l'incisore sembra divertirsi a mischiare e rielaborare i dettagli simbolici del racconto: il pappagallo viene posto in cima all'albero ed è raffigurato in atto di osservarsi nello specchio rettangolare — e non rotondo, come in Tasso — di Armida.

Un'operazione certamente d'obbligo nello studio di questa serie è l'analisi dei debiti formali che essa ha nei confronti delle pubblicazioni illustrate contemporanee; ci si limiterà in questo caso ad alcune edizioni della *Gerusalemme liberata* del Tasso (anche se una simile ricerca è applicabile su molte altre fonti, come Ariosto e Virgilio),<sup>179</sup> soprattutto per via dell'esistenza di un catalogo ragionato molto accurato ed ormai ampiamente dibattuto dalla critica.<sup>180</sup>

<sup>178</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1628), cit., p. 136: per i dati tecnici si consulti la scheda di catalogo in appendice.

<sup>179</sup> Sulla tradizione figurativa di Virgilio: *Virgilio nell'arte e nella cultura europea*, cat. della mostra, Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, 24 settembre-24 novembre 1981, a c. di M. FAGIOLO, Roma 1981; per quella dell'Ariosto: P. BAROCCHI, *Fortuna dell'Ariosto nella trattatistica figurativa*, in *Critica e storia letteraria. Studi offerti a Mario Fubini*, Padova 1970, pp. 388-405 (rist. in *Studi vasariani*, Torino 1984, pp. 53-67); R.W. LEE, *Names on Trees: Ariosto into Art*, Princeton (N. Y.) 1977; C. ROVANELLI GUIDOTTI, *L'ottava d'oro istoriata sulla maiolica d'oro del Cinquecento*, «Ceramica antica», s. IV, 5 (1994), pp. 32-48; C. GNUDI, *L'Ariosto e le arti figurative*, in *Signore cortese e umanesimo. Viaggio intorno a Ludovico Ariosto*, cat. della mostra, Reggio Emilia, Sala delle Esposizioni dell'Antico Foro Boario, 5 marzo-8 maggio 1994, a c. di J. BENTINI, Venezia 1994, pp. 13-47; R. BARTALINI, *L'Ariosto, Filolauro da Cave e alcuni artisti*, in *Ad Alessandro Conti (1946-1994)* («Quaderni del seminario di storia della critica d'arte», 6), Pisa 1996, pp. 133-45. Su alcune edizioni illustrate dell'*Orlando Furioso*: R. RIDOLFI, *L'Orlando Furioso del 1584 e una sua singolarità tipografica*, «Bibliofilia», LIV (1952), pp. 92-96 e P. COCCIA, *Le illustrazioni dell'Orlando Furioso (Valgrisi 1556) già attribuite a Dosso Dossi*, «Bibliofilia», XCIII, 1 (1991), pp. 279-309.

<sup>180</sup> Molto completa ed analitica è la sezione dedicata alle edizioni antiche del Tasso, elaborata per la mostra del 1985, sia nelle singole schede di G. Arcari, sia

Fra le tante si è tentato di scegliere non solo le edizioni più rinomate o strettamente contemporanee alla nostra, ma soprattutto quelle realizzate da artisti che in qualche modo mostrassero qualche punto di contatto o parallelo con le edizioni del Bruni.

La famosa edizione illustrata nel 1590 da Agostino Carracci (1557-1602) e dal suo allievo veneziano Giacomo Franco (1556-1620) su disegni di Bernardo Castello (1557-1629),<sup>181</sup> ebbe una tale fortuna durante tutta la prima metà del Seicento, che difficilmente il Greuter — in qualità di coordinatore delle immagini — si sarebbe potuto esimere dallo studiarne l'impaginato e l'assetto globale delle illustrazioni. Le tavole, di impostazione verticale, e — come quasi tutte le edizioni della *Gerusalemme liberata* — rigorosamente a fronte del testo preceduto da un breve argomento, mo-

nell'introduzione di E. Faccioli. Gli autori vi definiscono per la prima volta delle vere e proprie «famiglie» o gruppi di edizioni, identificando le stampe di maggior fortuna e tutte le derivazioni.

<sup>181</sup> T. Tasso, *La Gierusalemme liberata* (1590), cit. L'opera è dedicata dal Castello «di Genova a 25. d'Aprile 1590» a Francesco de Ferrari. Probabilmente la commissione delle stampe pervenne ad Agostino Carracci durante il suo soggiorno veneziano del 1588/89; le incisioni sono pubblicate e commentate in: *The Illustrated Bartsch. 39 Commentary Part 1 (Le Peintre-Graveur 18-Part 1). Italian Masters of the Sixteenth Century. Agostino Carracci*, a c. di B. BOHN, s.l. 1995, catt. 163-72, pp. 244-58. Per studi specialistici si veda: R.W. LEE, *Observations on the First Illustrations of Tasso's «Gerusalemme liberata»*, «Proc. Amer. philos. Soc.», CXXV, n. 5 (1981). I disegni sono contenuti in un album conservato nel Gabinetto dei Disegni e delle Stampe della Galleria Nazionale della Sicilia, ospitata nel Palazzo Abatellis di Palermo. Si ricordi che il Castello, in stretto contatto con diversi letterati (per i rapporti con Gabriello Chiabrera, con il quale collaborò anche alla realizzazione del frontespizio per l'*Amedeide*, si veda G. FUSCONI, G. RUFFINI, S. BOTTARO, *Gabriello Chiabrera. Iconografia e documenti*, Genova 1988, pp. 18-19 e sgg.), si cimerà ancora nell'illustrazione libraria realizzando i disegni per alcuni rami dell'opera di Giulio STROZZI (*La Venetia edificata...*, Venezia, Ciotti, 1621 — in versione ridotta — e Venezia, Pinelli 1624, in versione integrale, entrambe *in folio*). L'opera dello Strozzi era considerata nel XVII secolo come una delle più fortunate rielaborazioni dei canoni del poema eroico tassiano, questa volta applicato con intento celebrativo alla storiografia veneziana: non a caso da essa trae soggetto anche una delle *Epistole heroiche* del Bruni (ed. 1628, lib. II, ep. 12, *Onoria ad Attila*). Sulle illustrazioni del Castello per l'opera dello Strozzi, si ricordi il recente e brillante intervento di M. ROSSI: *Opere d'arte*, cit., derivato da un suo precedente intervento al convegno di studi *Le arti sorelle*, cit., intitolato *Opere d'arte reali, fittizie, reinterpretate nell'epica celebrativa italiana tra '500 e '600*.

strano infatti spesso il medesimo diradarsi dei piani in lontananza. Non di rado il Castello indica scene di battaglia in una pianura compresa tra i personaggi in primo piano e le panoramiche di città nello sfondo. Questo interesse per il paesaggio, delicatamente tratteggiato, è proprio un elemento nordico caratteristico del Greuter.<sup>182</sup> Anche certi dettagli sembrano comuni ai due volumi, come il modo di tratteggiare le tende e gli accampamenti, oppure il fatto di vestire — in entrambi i casi — gli eroi cristiani con armature romane all'antica.<sup>183</sup> Nonostante ciò gran parte delle illustrazioni del Bruni è sostanzialmente priva dell'impianto narrativo prediletto dal Castello, distinguendosi drasticamente, come nel caso dell'illustrazione dell'episodio di *Armida e Rinaldo* (fig. 28).<sup>184</sup>

<sup>182</sup> Si paragonino l'illustrazione del I canto della *Gerusalemme liberata* (op. cit., canto I, ante p. 1) e quella dell'epistola *Despina a Mustafà* (ed. 1628, lib. II, ep. 3, p. 268). Simile è la costruzione del paesaggio, con la linea dell'orizzonte molto alta, l'uso di fila di puntini molto minuti per indicare le linee nei piani secondari ed anche l'insistenza sui particolari dislocati nella vallata compresa tra l'orizzonte ed i personaggi in primo piano (una cittadina con torri e fortificazioni, un accampamento fuori le mura, alcune coorti quadrate di armati in parata militare). Analogo è talvolta il modo di tratteggiare la massa dei cavalieri in corsa (rispettivamente *ibid.*, canto XX, p. 228 da confrontare a *ibid.*, lib. I, ep. 5; ep. 8, p. 70; ep. 8, p. 118).

<sup>183</sup> Nell'illustrazione del canto IX (*Gerusalemme liberata*, op. cit., p. 98) del Castello, viene raffigurata una battaglia notturna tra Solimano e i Franchi. Nella descrizione molto dettagliata delle armi e degli abiti «alla turchesca» e di quelli all'antica, l'alternanza delle vesti e degli scudi serve per separare visivamente le due fazioni di guerrieri. Si noti che Solimano vi indossa un elmo con un drago: lo stesso dettaglio comparirà nelle illustrazioni del Tempesta per il Barberini e nell'incisione del Valesio per l'epistola *Solimano al Rè d'Egitto*, nell'edizione delle *Epistole heroiche* del 1634/47 (alla p. 106).

<sup>184</sup> T. TASSO, *La Gierusalemme liberata* (1590), cit., canto XVI, p. 176. Bulino su rame, mm 186 x 137, non firmata. A parte le singole piccole differenze, è evidente che l'interpretazione che il Greuter fornisce del Tasso è mediata dalla lettura del testo del Bruni: non si rappresenta in questo caso l'idillio tra Armida e Rinaldo, bensì il momento elegiaco del lamento dell'eroina abbandonata. Così anche nel caso dell'*Erminia tra i pastori*, mentre il Castello rispetta alla lettera la narrazione ed inserisce quasi tutti i dettagli indicati dal poeta, il Greuter rielabora liberamente l'episodio, concentrandosi sulla figura dell'eroina: T. TASSO, *La Gierusalemme liberata* (1590), cit., canto VII, p. 72, da paragonare a A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1628), lib. I, ep. 2. Inoltre, mentre nelle incisioni del 1590 vengono quasi sempre raffigurate più scene narrate del canto, in quelle del Bruni l'azione è unica e si sviluppa sempre in primo piano.



Fig. 28 - AGOSTINO CARRACCI su disegno di BERNARDO CASTELLO, *Armida e Rinaldo*, bulino su rame, da T. TASSO, *La Gerusalemme liberata...* (Genova, Girolamo Bartoli, 1590).



È importante ricordare che le illustrazioni del Castello vennero menzionate — insieme a quelle del Tempesta — appunto da Alessandro Lancia nel suo avviso ai lettori nell'edizione bruniana del 1634, proprio per introdurre il nuovo corredo del Valesio: è dunque del tutto evidente che esistesse una filiazione, seppur indiretta, tra le due edizioni. Questo collegamento emerge con maggior chiarezza da un paragone tra le illustrazioni del Bruni del 1627/28 e la serie di acqueforti del Tempesta illustranti la *Gerusalemme liberata*, realizzate nel 1617/25 con dedica a don Taddeo Barberini (fig. 29).<sup>185</sup>

<sup>185</sup> Acquaforte, mm 145 x 182, Roma, Istituto Nazionale per la Grafica, inv. n° F.C. 115386, illustrazione per il canto IX. Questa serie è preceduta da altre illustrazioni del Tempesta per un'edizione precedente, del 1607: *Il Goffredo overo Gerusalemme Liberata del Sig. Torquato Tasso*, In Roma, appresso Gio. Angelo Ruffinelli, 1607 (ove sono dell'autore unicamente le illustrazioni dei venti canti, ma non il frontespizio). In questo suo primo saggio illustrativo l'incisore si era limitato ad isolare alcune immagini della seconda serie di illustrazioni del Castello per la *Gerusalemme liberata* (Genova, Giuseppe Pavoni, 1604). Egli le aveva ridotte nel formato e si era concentrato su dettagli di figura, analizzandoli secondo un diverso taglio prospettico. La seconda edizione del Tempesta (1617/25, quella in questione), fu invece una vera e propria edizione di lusso, dedicata agli amanti delle «arti sorelle» (come rivela la dedica); proprio per questo motivo le incisioni — che pur sono sciolte e non legate in un volume — risultano collegate al testo, poiché esso è inserito come commento nella parte inferiore del foglio, come in un'incisione per tesi: *All'Ill. mo ed Ecc. mo Sig. re Don Taddeo Barberini. Avend'io deliberato, dopo l'aver fatte le p. nti figure alla Gierusalemme del Tasso, de publicarle p. comun compiacimento di coloro, che o di pittura o di poesia si diletmano, overo di tutte e due le professioni insieme... Poi che non disdicendosi à mè l'ò ndi rizzar figure insensibili de azzioni buone e uirtuose à chi e figura uiua di bonta, e di uirtù (ed il quale oltraciò suol dilettersi del disegno) non si disdice parimente à lei il prendere la clientela di q. lle cose che son quasi u. suo ritratto, e di q. ll'arte che ella onora del proprio diletto...* D. V. E. Servidor divot. mo. Antonio Tempesta. F. L. D. Ciartres excudit. *Cum Privilegio Regis Christianissimi*, pubblicate in: *The Illustrated Bartsch*, 37, formerly volume 17 (part 4), Antonio Tempesta, a c. di S. BUFFA, New York 1984, catt. 1208(1)-1227, pp. 92-111: cat. 1216, p. 100. L'edizione è commentata da G. ARCARI, in *Torquato Tasso tra letteratura*, cit., cat. 10, pp. 104-05. Il critico data quest'opera al 1617/25, perché ritiene che in alcuni casi Tempesta si sia avvalso delle immagini di un'edizione del 1617 (Genova, Giuseppe Pavoni, con disegni del Castello e incisioni del Cungio), mentre gli sembra che in altri dettagli l'opera diventi il modello per un'edizione del 1625 (Venezia, Sarzina, con incisioni di Odoardo Fialetti, Giacomo e Francesco Valesio). La dedica dell'opera al Barberini sembra



Fig. 29 - ANTONIO TEMPESTA, *Tosto chorrida notte il Ciel coprio...*, acquaforte, da T. TASSO, *La Gerusalemme Liberata...* (1617/25), per gentile concessione del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali.

L'incisione del Greuter sembra infatti ispirarsi al settore inferiore del foglio del Tempesta, soprattutto nella ripresa della posizione «acchiocciolata» del cavallo e per via della figura del soldato riverso a terra. Anche l'ambientazione, ovvero la pianura investita da un'orda di armati e la presenza di una città arroccata nell'angolo superiore sinistro della stampa, corrisponde alla veduta di paesaggio in lontananza leggermente tratteggiata dal Greuter.<sup>186</sup>

È evidente che sussiste comunque una netta differenza tra queste due serie, non solo per via delle misure e dell'uso delle incisioni (si rammenti che nel caso del Tempesta si tratta di tavole sciolte), ma anche a causa del formato (orizzontale — non verticale — e certamente ben più ricco del minuto volume in dodicesimo). Eppure, soprattutto a motivo della ripresa di certi dettagli e per via della fortuita coincidenza di tempi e patronato, quest'opera del Tempesta può certamente esser considerata come una di quelle versioni figurate del Tasso a cui il Greuter dovette maggiormente dedicare la sua attenzione, visto e considerato — tra l'altro — che fu proprio lui a ritoccare, secondo la testimonianza del Baglione, i rami del I e del II libro delle *Cacce* del Tempesta.<sup>187</sup>

Un'altra edizione della *Gerusalemme liberata* che potrebbe aver attratto l'attenzione dell'incisore — o quantomeno dell'autore — è quella che venne quasi illustrata contemporaneamente da Camillo Cungio sulla terza serie di disegni di Bernardo Castello (1617):<sup>188</sup> il

poi collegare l'impresa all'elezione del cardinal Maffeo a pontefice. L'immagine va confrontata a cat. 9. Sui due Valesio: C. SALSI, *op. cit.*

<sup>186</sup> Per la questione della discussa III serie di lastre per la *Gerusalemme liberata* (incise prima del 1630 e pertanto posteriori alle edizioni del Bruni che riguardano questo studio), si veda la scheda di G. ARCARI, in *Torquato Tasso tra letteratura*, cit., cat. 11, pp. 105-06 e *The Illustrated Bartsch*, cit., catt. 1228-47, pp. 112-47.

<sup>187</sup> Cf. *supra*, n. 76.

<sup>188</sup> T. TASSO, *La Gerusalemme di Torquato Tasso figurata da Bernardo Castello a Carlo Emanuele Duca di Savoia*, In Genova, Appresso Giuseppe Pavoni, Con licenza de' Superiori, MDCXVII (*in finis*: In Genova, appresso Giuseppe Pavoni, MDCXVII. Con licenza de' Superiori.). Nell'iscrizione sull'antiporta che segue il frontespizio sono contenute ulteriori informazioni (*La Gerusalemme liberata di Torquato Tasso. Con le annotationi di Scipion Gentili, e di Giulio Guastauini, Et li argomenti di Oratio Ariosti, STAMPATA Per GIUSEPPE Pavoni ad istanza di BERNARDO Castello, in GENOVA L'Anno MDCXVII.*); se ne deduce che il pit-

Cungio infatti fu — come si è visto — uno degli incisori attivi per il Bruni sia nelle illustrazioni delle *Epistole heroiche* che in quelle de *Le tre Gratie*.

Se si paragonano le immagini dell'episodio di *Erminia tra i pastori* nelle due versioni del Cungio (fig. 30) e del Greuter (cat. 3)<sup>189</sup>, è possibile notare alcuni elementi in comune, tra cui soprattutto la scelta di isolare l'eroina tralasciando l'episodio del pastore ed ambientando la scena principale in un paesaggio dominato da una fitta boscaglia. Eppure, mentre l'Erminia del Cungio (che pur veste abiti e calzature molto simili a quelle prescelte dal tedesco), è accompagnata dalle sue armi e dal cavallo, quella del Greuter è raffigurata con attributi nuovi (ad esempio un flauto, per indicare un'ambientazione pastorale-bucolica). La differenza più incisiva consiste comunque nella presenza — nell'edizione del 1617 — di complesse e ricche cornici architettoniche che fungono da riquadri delle scene figurate: una scelta redazionale decisamente più aulica che si accorda perfettamente con le maggiori dimensioni del volume. Inoltre, mentre le incisioni del Castello riprendono e sviluppano la vena narrativa già presente nelle precedenti serie, le illustrazioni del Greuter isolano i protagonisti degli episodi, concentrando l'attenzione del lettore sul loro lamento; infatti mentre nell'illustrazione

tore ebbe in questo caso il ruolo di editore del volume, mentre il Pavoni quello di mero stampatore (sulle difficoltà incontrate dal Castello per promuovere quest'edizione: G. FUSCONI-G. RUFFINI-S. BOTTARO, *op. cit.*, pp. 65-69). Si veda anche la scheda in *Torquato Tasso tra letteratura*, cit., cat. 7, pp. 101-02, in cui si afferma che dopo le due precedenti serie di disegni (Genova, Girolamo Bartoli, 1590 e Genova, Giuseppe Pavoni, 1604), il Castello consacrò la sua fama di illustratore del Tasso, proprio con la pubblicazione di quest'ultimo gruppo di «inventioni». Non è improbabile che il Greuter abbia potuto conoscere anche l'edizione tedesca stampata nel 1626 con le illustrazioni di Matthäus Merian, pubblicata quasi contemporaneamente (con il Merian il nostro incisore sembra condividere l'interesse per le panoramiche di paesaggio). Si tratterebbe del *Gottfried von Bulljon, Oder das erlösete Jerusalem. Erst von dem hochberühmten Poeten Torquato Tasso in welscher Sprache beschrieben: Und nun in Deutsche Heroische Poesie Gesetzweise als vormals nie mehr gesehen überbracht*, gedruckt zu Frankfurt am Mayn, In Verlegung Daniels und Davids Aubrj und Clemens Schleichen, Anno MDCXXVI (per la quale si veda sempre *Torquato Tasso tra letteratura*, cit., cat. 14, p. 108).

<sup>189</sup> *La Gerusalemme liberata* ... (1617), cit., canto VII, p. 72 (non num.), incisione a bulino, mm 280 x 188, non firmata; A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1628), cit., p. 24 (*Erminia a Tancredi*, si veda nell'appendice, cat. 3).



Fig. 30 - CAMILLO CUNGIO su disegno di BERNARDO CASTELLO, *Erminia tra i pastori*, bulino su rame, da T. TASSO, *La Gerusalemme Liberata...* (Genova, Giuseppe Pavoni, 1617).

del Castello si intende sottolineare la pausa di riposo dopo la fuga notturna (che viene comunque rappresentata nella scena retrostante), l'immagine del Greuter «inventa» *ex novo* una situazione di *pathos*, rappresentando Erminia in atto di scrivere all'amato. Un dettaglio importante consiste nella posa dell'eroina del Cungio: una posizione «melanconica» che ricorrerà in ben quattro illustrazioni della serie del 1627/28, forse uno dei debiti più evidenti del Greuter.

Nonostante la concomitanza storica di queste personalità, sarebbe anche necessario — come più volte ripetuto dalla critica — analizzare l'immaginario delle restituzioni teatrali della *Gerusalemme*, sia nei frontespizi dei libretti a stampa, che nei loro veri e propri allestimenti scenici, talora tramandatici dalle incisioni inserite all'interno dei testi. Si trattava infatti di eventi semipubblici che avevano un fortissimo influsso sulla diffusione di certi momenti (e di certe immagini) della fortuna figurativa di un soggetto letterario.

Si veda ad esempio il caso dell'antiporta di un dramma musicale rappresentato più volte a Roma nella prima metà del Seicento: l'*Erminia sul Giordano*, di Michelangelo Rossi, sul testo di uno dei più noti librettisti del momento: Giulio Rospigliosi, futuro Clemente IX.<sup>190</sup> La circostanza non può sfuggire, sia per via del co-

<sup>190</sup> M. ROSSI, *Erminia sul Giordano, Dramma Musicale Rappresentato nel Palazzo dell'Illustrissimo... Taddeo Barberino, Prefetto di Roma*, Roma, appresso Paolo Masotti, 1637, antiporta. Nell'incisione due putti in volo sostengono lo stemma di Taddeo Barberini ed un nastro su cui è inciso l'occhietto del volume. Sul principe: G. PISANO, *L'ultimo prefetto dell'Urbe, don Taddeo Barberini, e le relazioni tra la corte di Roma e la Repubblica Veneta sotto il pontificato di Urbano VIII*, «Roma», IX (1931), pp. 103-20; 155-64. L'opera, inizialmente rappresentata per una cerchia ristretta nel 1625, venne replicata al teatro Barberini nel 1631 e nel 1637 (in quell'occasione il Rossi impersonò la parte di Apollo): si consulti M. ANGIOLILLO, *Lo spettacolo barocco a Roma*, Roma 1992, p. 52, figg. 23-24 (la studiosa contrariamente a quanto sostenuto dal Passeri, attribuisce le scene a F. Guitti; è molto probabile che ad Andrea Camassei vada attribuita solo l'invenzione per l'antiporta del 1637, contenuta nel libretto a stampa). Sugli spettacoli e sulla musica a palazzo Barberini, si consulti: P. BJÖSTRÖM, *Feast and Theatre in Queen Christina's Rome*, («Analecta Reginensia», III), Stockholm 1966, pp. 23-34; F. HAMMOND, *Girolamo Frescobaldi and a Decade of Music in Casa Barberini, 1634-1643*, «Analecta musicologica», XIX (1979), pp. 94-124 e soprattutto F. HAMMOND, *Music and Spectacle*

mune ambito culturale, sia perché l'illustrazione del libretto venne realizzata proprio dal figlio di Matthäus, Johann Friedrich, su disegno di Andrea Camassei (fig. 31).<sup>191</sup>

L'immagine di Erminia, considerata una delle bellezze «patiche» per eccellenza, uno dei soggetti prediletti in ambito carraccesco per via della poetica arcadica del paesaggio, viene colta originalmente da Mattäus in un attimo di meditazione, mentre scrive all'amato.<sup>192</sup> Tuttavia, mentre il Bruni riprende — pur variandoli — oltreché la storia e l'ambientazione, anche alcuni versi del Tasso, non persiste invece alcuna comunanza tra quest'immagine e le ben note tele dipinte dal Domenichino sul programma dell'Agucchi e le molte altre di quel secolo.

Nell'incisione mancano infatti quasi tutti i personaggi e le contingenze sceniche del Tasso generalmente rispettate dagli artisti: non compare il pastore con la sua famiglia e neppure la capanna con l'orticello: sono mantenuti unicamente pochi elementi simbolici, necessari per introdurre il motivo agreste. Erminia è isolata vicino

in *Baroque Rome: Barberini Patronage under Urban VIII*, New Haven-London 1994. Sono numerosi i componimenti analoghi nella prima metà del Seicento; si veda la quasi coeva *Erminia. Poesia scenica della Gerusalemme del Sig. Torquato Tasso...*, Napoli, S. Roncagliolo, 1629, di M.A. PERILLO (ristampata anche l'anno successivo da G.D. Roncagliolo).

<sup>191</sup> Bulino su rame, mm 250 x 184, firmata in basso a sinistra: *Andreas Camassei. delin. Fed. Greuter incid.*, Roma, Istituto Nazionale per la Grafica, inv. n° F.C. 120939, dal vol. 58 N 4, già pubblicata in *Hollstein's. German Engravings*, cat. 121, p. 95.

<sup>192</sup> La letteratura sui quadri di ambito bolognese dedicati a questo soggetto è molto ricca; si scelgano i contributi di R.W. LEE, *Erminia in Minneapolis*, in *Studies in Criticism and Aesthetics, 1660-1800. Essays in Honor of Samuel Holt Monk*, a c. di H. ANDERSON e J.S. SHEA, University of Minnesota 1967, pp. 36-57 e soprattutto C. WHITEFIELD, *A Programme for «Erminia and the Shepherds»*, by G. B. Agucchi, «Stor. Arte», XIX (sett.-dic. 1973), pp. 217-29, il quale si è preoccupato di rintracciare i referenti culturali, storici e letterari di questo motivo letterario. R. SCRIVANO, *op. cit.*, ha criticato la tendenza degli studiosi a prediligere l'analisi di soggetti arcadici come episodi di maggiore e migliore fortuna «tassiana» nel Seicento; egli sostiene invece che l'elemento epico del poema fosse uno dei motivi più intensamente sentiti dagli artisti contemporanei. Contraddicono le sue affermazioni non solo la netta prevalenza — in arte — dei temi a carattere elegiaco-amoroso, ma anche le nuove percentuali sulle edizioni dell'*Aminta* e della *Gerusalemme* emersi dagli studi di L. CARPANÈ, *op. cit.*



Fig. 31 - JOHANN FRIEDRICH GREUTER su disegno di ANDREA CAMASSEI, bulino su rame, antiporta, da M. ROSSI, *Erminia sul Giordano...* (Roma, Paolo Masotti, 1637), per gentile concessione del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali.



ad un tronco, che usa a mò di tavolino rustico (quasi un *divertissement* dell'incisore): in questa sua solitudine personifica l'affannato soliloquio del Bruni, dove non esiste spazio per altri protagonisti; eppure l'ambientazione dell'autore, a parte la presenza del bosco e del gregge, non sembra rispettata dall'incisore.<sup>193</sup>

Una volta chiarito il rapporto degli incisori con il testo, dialogo che — come si è visto — può portare in alcuni casi a dei risultati del tutto originali, potrebbe essere interessante ribaltare la questione, chiedendosi invece come gli autori considerassero le illustrazioni delle proprie opere.

È piuttosto raro trovare degli accenni alle opinioni dei letterati che esulino dai loro stessi componimenti accademici; ancor più sembra difficile rispondere analizzando la letteratura critica, che sostiene alternamente e a proprio vantaggio, l'interesse o il disinteresse del Tasso per le arti figurative. È noto comunque che Torquato Tasso, forse sollecitato dall'abate cassinese Angelo Grillo (1550 ca-1629) — il quale gli aveva introdotto il Castello — in un primo tempo avesse accettato le illustrazioni, complimentandosene con il disegnatore, ma successivamente avesse disconosciuto l'edizione e con essa anche le stampe.<sup>194</sup> È stato inoltre già messo in rilievo dalla critica come l'autore considerasse le illustrazioni della propria opera in senso quasi paritetico, come un corredo alternativo alla narrazione.

<sup>193</sup> A. BRUNI, *Epistole eroiche* (1993), lib. I, ep. 2, vv. 91-102: «Mormora il fiumicel per la fiorita/ riva e susurra il venticel tra i rami;/ e l'uno e l'altro a sospirar m'invita./ Piangendo il rosignol par che mi chiami/ a pianger seco, e'l solitario afflitto/ par che compagna à suoi dolor mi brami./ Sotto il meriggio poi fervido e fitto/ giace a l'ombra la greggia, ove più suole/ far ombra un pino spazioso e dritto;/ e mesta a le mie flebili parole/ si volge intenta, e languida e pietosa/ piange al mio pianto, al mio dolor si duole». A parte il clima dichiaratamente arcadico, l'ambientazione appartata ed i *topoi* letterari dell'usignolo e del ruscello (ovvero la natura che si fa specchio dello stato d'animo della protagonista) non compaiono nell'immagine i dettagli introdotti specificatamente dal Bruni nella narrazione; ugualmente manca il motivo — caro sia al Tasso che all'Ariosto — dell'eroina colta nell'atto di incidere il nome dell'amato su una corteccia (*ibid.*, vv. 106-07): «De' miei casi l'istoria amara e pia/ de' salci amari in su le scorze incido,/»).

<sup>194</sup> Per l'intera questione, si rimanda ai cataloghi della mostra del 1985 e del 1997. È interessante notare come l'autore stabilisse un dialogo personale unicamente con l'inventore delle immagini, nonostante le incisioni fossero state realizzate da un artista anche rinomato quale Agostino Carracci.

Questa considerazione ci riporta ad un altro giudizio espresso da un letterato della prima metà del Seicento: Prospero Bonarelli della Rovere (1582-1659), un altro degli autori scelto dal Bruni come fonte per una delle sue *Epistole heroiche*.<sup>195</sup> Con una rispondenza davvero calzante infatti, la terza epistola del suo secondo libro (*Despina a Mustafà*) è affettuosamente dedicata al compagno d'accademia,<sup>196</sup> mentre il soggetto è dichiaratamente tratto dal recente successo dell'amico: la tragedia *Il Solimano*, pubblicata per la prima volta a Firenze nel 1620 con un corredo di sei illustrazioni realizzate da Jacques Callot (1592, 1635; fig. 32 e cat. 18).<sup>197</sup>

In realtà i rapporti tra i due letterati erano piuttosto stretti: infatti dopo una seconda ristampa ufficiale del 1624 con l'aggiunta

<sup>195</sup> Su Prospero Bonarelli, fratello del conte Guidubaldo Bonarelli da Scio (1563-1608, costui autore della favola pastorale *Filli di Sciro*), si consulti principalmente: *Applausi funebri*, cit.; *Memorie imprese e ritratti de' signori Accademici Gelati di Bologna raccolte nel principato del Signor Conte Valerio Zani il Ritardato*, Bologna 1672, p. 361; G. CRESCIMBENI, *Comentarij del canonico Gio. Mario Crescimbeni custode d'Arcadia, intorno alla sua istoria della volgar poesia*, In Venezia, MDCCXXX, Presso Lorenzo Basegio, vol. III, lib. III, n° XLIV, pp. 188-89 vol. IV, p. 289; G.M. MAZZUCHELLI, *op. cit.*, p. 1554; A. TORRE, *Notizie sulla vita e le opere di Prospero Bonarelli secentista anconitano*, Matera 1910; FERRARI, *Onomasticon. Repertorio biobibliografico degli scrittori italiani dal 1501 al 1850*, Milano 1947, p. 125; P. BONARELLI, *Il Solimano. Stragedie teatrali di un dilettante nel Seicento*, Roma 1992 (con bibliografia precedente).

<sup>196</sup> P. BONARELLI, *Lettere in varij...*, cit., pp. 123-24, 124-25: in una sua lettera al Bonarelli, il Bruni annuncia la sua intenzione di dedicare a lui quest'epistola, ed un'altra (ed. 1628, *Olimpia a Bireno*, lib. I, ep. 7) all'Accademia dei Caliginosi. Nella sua risposta, il Bonarelli si complimenta con la decisione di pubblicare le epistole e ringrazia il Bruni del pensiero e della stima. Si consulti anche la *Pallade*, cit., alle pp. 559 (un sonetto in cui Bruni loda *Il Solimano*); 561, 621 e 622.

<sup>197</sup> A. BRUNI, *Epistole heroiche* (1628), p. 268 (per la quale si veda la scheda di catalogo in appendice: cat. 18) e P. BONARELLI, *Il Solimano tragedia del Co. Prospero Bonarelli, al Ser.mo Granduca di Toscana (in finis)*: In Firenze, Nella stamperia di Pietro Cecconcelli, MDCXX Alle stelle Medicee, Con Licenzia de' Superiori), In-4, antiporta. Acquaforte ritoccata a bulino, mm 198 x 140, firmata in basso a sinistra: *Iac. Callot Fa. in aqua fort.*, II stato. Il disegno preparatorio è conservato nella Devonshire Collection di Chatsworth (album 316). L'opera è dedicata in data 8 dicembre 1619 al granduca Cosimo II de' Medici; essa è incentrata sulla figura di Solimano il Magnifico (morto tra il 6 e il 7 settembre 1566) e sulla crisi che investì l'impero turco tra il 1558 ed il 1566, dovuta ad una lotta interna fraticida. Un elenco di tutte le edizioni successive è in: S.P. MICHEL, *op. cit.*, pp. 262-63.



Fig. 32 - JACQUES CALLOT, *Solimano*, acquaforte rialzata a bulino, antiporta, da P. BONARELLI DELLA ROVERE, *Il Solimano, tragedia...* (Firenze, Pietro Cecconcelli, 1620).

degli argomenti ed il ritratto dell'autore, questa pregevole edizione era stata ristampata nel 1632, con i rami leggermente ritoccati, insieme a due lettere discorsive al Bruni.<sup>198</sup> Nello stesso tempo, come si è già visto, l'edizione delle *Epistole heroiche* del 1634 usciva con le dediche dei due volumi firmate dal figlio del Bonarelli — Pietro — il quale faceva diretta allusione all'amicizia che univa il padre e l'autore, riferendola alla comune frequentazione nell'ambito dell'accademia degli Humoristi.<sup>199</sup>

Le relazioni intercorrenti tra i due autori sono inoltre documentate da una folta serie di lettere, dalle quali si evince che il Bonarelli, in quanto fondatore (1624) e principe perpetuo dei Caliginosi di Ancona, promuoveva l'ingresso del Bruni nell'accademia, la quale si riuniva appunto in casa sua;<sup>200</sup> nello stesso tempo, nel pe-

<sup>198</sup> La seconda ristampa è del 1624, In Venezia, presso Angelo Salvadori, In-4, la terza è la seguente: P. BONARELLI, *Il Solimano. Tragedia del Co. Prospero Bonarelli al Ser. mo Granduca di Toscana. Con due lettere Discorsive al S. r Antonio Bruni, (in finis: In Roma, Per Francesco Corbelletti, MDCXXXII, Con Licenza de' Superiori)*, In-4. L'antiporta di quest'edizione è considerata un terzo stato del rame, poiché mostra aggiunta sotto allo scudo l'iscrizione: *Con due lettere Discorsive/ AL S. r ANTONIO BRUNI*. Su questa edizione: *Mostra del libro e della stampa romana nel Seicento. Catalogo*, cat. della mostra, Roma, Biblioteca Casanatense, Roma 1950, cat. 94, p. 28 e G. BOFFITO, *op. cit.*, p. 74. La medesima venne ristampata ancora una volta nel 1649 (con le due lettere del Bruni, le incisioni del Callot ed una dedica dello stampatore Carlo Manolesi datata e firmata in Bologna, il 13 luglio 1649).

<sup>199</sup> Cf. *sup.*, n. 108.

<sup>200</sup> P. BONARELLI, *Lettere in varij*, cit., pp. 96-97 (si apprende che Gasparo de Simenonibus, amico del Bruni e contattato attraverso un anonimo «Sig. N.» aveva accettato di unirsi ai Caliginosi), 120-21, 124-25, 175-79 (in quest'ultima il Bonarelli ci informa del fatto che le sedute accademiche si tenevano — in principio — in casa sua: «... Et i signori Magistrati, (...) doveranno cotesta nostra publica adunanza onorare, e favorire, non isdegnando, che per questo poco di tempo colà nel suo Palazzo d'Accademia s'aduni. La mia Sala, la mia Casa omai è fatta troppo angusto recinto à così grand'Accademia, non capisce più tanto onore, non è più il luogo proporzionato al locato: solo appunto le pubbliche Sale saranno ormai degne di così onorati trattenimenti ...»). Nella *Pallade* del Bruni sono contenuti due componimenti: uno «De' Signori Accademici Caliginosi d'Ancona; Ricevendo l'Autore nella loro Raunanza in un passaggio per quella Città» (p. 561) e uno «Del Sig. Conte Prospero Bonarelli. Nel primo ingresso dell'Autore [il Bruni] all'Accademia de' Signori Caliginosi d'Ancona» (p. 622). L'accademia dei Caliginosi era stata fondata in onore del neo-eletto papa Urbano VIII ed infatti ne era stato nominato

riodo in cui il Bruni ne era censore (1623), il Bonarelli si affiliava all'accademia romana degli Humoristi, essendovi stato probabilmente presentato proprio dal Bruni (all'epoca lettore e censore nella medesima), al quale inviava una minuziosa descrizione di dieci imprese, affinché gliene consigliasse una come propria impresa personale.<sup>201</sup> I due letterati erano d'altronde accumulati dal rapporto clientelare che entrambi tenevano con signori e potenti di gran calibro, tra cui gli stessi Barberini e Francesco Maria II della Rovere.<sup>202</sup>

La veste calcografica del *Solimano*, che lo stesso autore dichiarava «... certo troppo pomposamente messa in stampa ...», è considerata una delle più felici realizzazioni del Callot nell'ambito dell'illustrazione libraria.<sup>203</sup>

«avvocato in terra», proprio il cardinal Francesco Barberini *senior*. Anche la scelta dell'impresa dell'accademia era di stretto significato filobarberiniano (M. MAYLENDER, *op. cit.*, vol. I, Bologna 1926, pp. 482-85).

<sup>201</sup> *Ibid.*, pp. 97-98; 170-75 (le imprese seguono questo schema: descrizione figurativa dell'impresa, motto in latino, nome accademico, argomento ovvero spiegazione. Dalla lettera si apprende anche che la stessa accademia degli Humoristi gli aveva inviato l'elenco delle imprese già esistenti, affinché egli non ne ripettesse alcuna ed inoltre aveva raccomandato che il significato dell'impresa personale si conformasse ai programmi e all'etica del gruppo).

<sup>202</sup> Per la corrispondenza del Bonarelli con il duca d'Urbino, si veda *ibid.*, pp. 1-2; 2 (lettere di vario genere al principe); 45 e 45-46 (Bonarelli invia più volte al duca parti della sua tragedia); 48-49 (tramite il conte Fabrizio Ferretti gli invia un terzo ed ultimo intermezzo su sua richiesta); 121-22 (Bonarelli avvisa con una lettera il maestro di camera del principe, il conte Girolamo Bentivoglio: viene ritardata la messa in scena del suo *Medoro incoronato* — *editio princeps*, Roma, Moneta, 1645 — il letterato lo prega di avvisarne il duca e di invitarlo alla prossima rappresentazione). Per lo stretto legame di dipendenza con i Barberini: pp. 61-62, 101-02, 109-10 (lettere varie, attestanti come il cardinal Antonio si prendesse cura della carriera del figlio del Bonarelli, Pietro), 21, 66, 102 (lettere varie al prefetto di Roma, Taddeo, tra cui una raccomandante un altro figlio, Teodoro), 39-40 (il Bonarelli ricorda, in occasione della di lui morte, la fedeltà e i servigi prestati dal proprio fratello Antonio a Carlo Barberini 1562-1630, generale di Santa Chiesa), 60-61, 102 (ringrazia per il favore con cui il cardinale Francesco segue il figlio Pietro, tra l'altro da lui inviato con il cardinal Mazzarino in Francia), 64 (raccomanda il figlio Pietro al cardinal Mazzarino per la nunziatura in Francia), 62-63 (raccomanda il figlio Pietro, che stava per tornare a Roma per curare un certo affare, al cardinal Berlingiero Gessi), 132-33 (una risposta a monsignor Ciampoli).

<sup>203</sup> Sulla serie di stampe: Jacques Callot, Stefano Della Bella, dalle collezioni

Al brio delle invenzioni e dei costumi «alla turchesca»,<sup>204</sup> si aggiunge una fantasiosa messa in scena degli episodi più salienti dei cinque atti con — in certi casi — diretti richiami al testo:<sup>205</sup> ov-

di stampe della Biblioteca degli Intronati di Siena, cat. della mostra, a c. di P. BALLERINI, S. DI PINO GIAMBI, M.P. VIGNOLINI, Siena, Palazzo Pubblico, 9 agosto-15 ottobre 1976, Firenze 1976, catt. 97-100, pp. 79-81; J. LIEURE, *Jacques Callot. Catalogue raisonné de l'oeuvre gravé*, San Francisco 1989, vol. I, catt. 363-68, pp. 17-20; vol. II, figg. 363-68; per una inquadratura storica del motivo nella temperie culturale della corte granducale, P. CHONÉ, *Il Solimano*, in *Jacques Callot*, cat. della mostra, Musée Historique Lorrain, Nancy, 13 giugno-14 settembre 1992, Paris 1992, catt. 108-18, pp. 202-06. Sui disegni preparatori: D. TERNOIS, *Jacques Callot. Catalogue complet de son oeuvre dessiné*, Paris 1962, catt. 97-171, pp. 57-61.

<sup>204</sup> Sulle concrete congiunture storiche che causarono in Europa un forte interesse politico, letterario ed artistico per la «barbarie» turca nel XVI e XVII secolo, a parte gli studi a carattere generale di P. Molmenti e C. Dionisotti, si consultino: C. GÖLLNER, *Turcica. Die europäische Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, Bucarest e Baden-Baden, 1968; P. PRETO, *Turcherie nell'arte e nella letteratura del '500 e '600*, in *Venezia e i Turchi*, («Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova», XX), Firenze 1975, pp. 244-82; P. CHONÉ, *Emblèmes et pensées symbolique en Lorraine (1525-1633)*. «Comme un jardin au coeur de la chrétienté», Paris 1991, pp. 58-68; P. BÉHAR, *La Représentation du Turc dans l'Europe des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles et l'oeuvre de Callot*, in *Jacques Callot (1592-1635)*, Atti del colloquio, Parigi e Nancy, 25-27 giugno 1992, Paris 1993, pp. 305-30; P. PRETO, *Tasso, Venezia e i Turchi*, in *La formazione e fortuna*, cit., p. 211-41; Id., *Venice, Austria and the Turks in the Seventeenth-Century*, Philadelphia 1991 (di idee diverse dai precedenti autori, lo studioso sostiene che il Cinquecento fu un periodo di sostanziale accordo tra Venezia e i Turchi, per via di precise scelte economiche e diplomatiche). Si ricordi che abiti «alla turchesca» erano già stati incisi nel 1589 come illustrazioni del trattato di Cesare Vecellio sull'abbigliamento contemporaneo: *Vecellio's Renaissance Costume Book. All 500 Woodcut Illustrations from the Famous Sixteenth-Century Compendium of World Costume by Cesare Vecellio*, New York 1977, pp. 110-18.

<sup>205</sup> P. BONARELLI, *Il Solimano. Tragedia*, cit., nell'illustrazione della quinta scena dell'atto quarto con perfetta rispondenza al testo Callot raffigura Alvante mentre — nello stupore generale — scopre il capo ricciuto della giovane Despina, travestitasi da uomo per amore di Mustafà:

...

Alvante: Signor mira

Despina: Che fai?

Alvante: Scoperto il crin pendente

Dell'una, e l'altra tempia imprima ascoso.

Acmat: o meraviglie!

vero le incisioni sembrano composte proprio in funzione di una rappresentazione scenica dell'opera. È così che i protagonisti (numerati con delle lettere, per renderli identificabili) e intere folle di soldati e cortigiani, si alternano sul foglio-palcoscenico entrando ed uscendo da uno sfondo a quinte architettoniche leggermente variate, pur mantenendo una fondamentale unità di scena, ispirata all'opera del Buontalenti.<sup>206</sup>

Se il Callot avesse realmente inteso le sue illustrazioni come un supporto per il lavoro di un coreografo, non ci è dato sapere con certezza; ma di certo colpisce il giudizio in un certo senso indifferente dell'autore per il quale: «... non vi è obbligo alcun di rappresentar il Solimano in quella forma precisa, che mostrano le figure, che sono in esso stampate, dico quanto al numero, et ordine de gli accompagnamenti, e quanto alla rappresentazione dell'ultima strage, et incendio, perchè questi sono accessori, che nel più, e nel meno poco importano alla sostanza del soggetto ...».<sup>207</sup>

Questo asciutto giudizio formulato dal letterato venne espresso in occasione della rappresentazione dell'opera che l'accademia degli Immobili tenne a Venezia nel 1634.<sup>208</sup>

<sup>206</sup> Sul debito delle incisioni del Callot con gli allestimenti scenici di Bernardo Buontalenti ed Andrea Boscoli, si tengano presenti le osservazioni generali di P. Choné e di quelle formulate in occasione della mostra del 1976. Per un esempio di un testo a soggetto orientale, visibilmente realizzato in funzione di una rappresentazione teatrale, si legga la contemporanea commedia di Giovan Battista ANDREINI, intitolata *La turca comedia boschereccia, et maritima...*, In Venetia, MDC XX (editio princeps, Casale 1608). Alle pp. 179-82 al libretto è aggiunto un vero e proprio elenco degli oggetti e dei materiali di scena, mentre chiude il volume una descrizione molto dettagliata di come rappresentare il trionfo turco del finale (pp. 183-84).

<sup>207</sup> P. BONARELLI, *Lettere in varij*, cit., pp. 134-36.

<sup>208</sup> P. BONARELLI, *Il Solimano. Tragedia del Co. Prospero Bonarelli, di nuovo ristampata, agiontovi il prologo del medesimo autore, che fu recitato in Venezia da l'Academia degli Immobili l'anno 1634*, In Venetia, presso Salvadori, MDC XXXIV, in fondo a cui segue, redatta dall'*Accademico Immobile detto il Costante*, la descrizione dell'*Apparato con il quale è stato rappresentato in Vinegia, l'anno 1634 alli 8 di marzo, il Solimano, tragedia dell'illustrissimo signor conte Prospero Bonarelli* (purtroppo senza illustrazioni). Di questa edizione si conosce anche una ristampa del 1636: P. BONARELLI, *Il Solimano tragedia Del Sig. Conte Prospero Bonarelli. Al Serenissimo Gran Duca di Toscana. Di nuovo ristampata & agiontovi il*

Dopo continue insistenze da parte degli accademici, il Bonarelli fornì un prologo e degli intermezzi, e si premurò anche di rispondere ad alcune «difficoltà» che il suo testo comportava per la messa in scena. Tra l'altro, sembra che uno dei problemi maggiori consistesse nell'allestimento dell'incendio finale (irrealizzabile in realtà per motivi di sicurezza). L'autore, ricorrendo ai canoni della verosimiglianza per spiegare i diversi momenti del suo ultimo atto, assicurava che: «... io non ebbi mai intenzione, che il Teatro vedesse nè quelle uccisioni, nè quel fuoco che dal Calloti fu per pregio della sua arte, intagliato nelle figure, che vanno attorno ...». <sup>209</sup> Nel concludere, il letterato esprime radicalmente il suo giudizio circa quale dovesse essere il rapporto tra le illustrazioni ed il testo, tra il lettore e l'opera: «... et finisce l'opera, che spetta al Poeta: lasciando, che il rimanente de' successi, che probabilmente seguono, l'Uditor se l'imagini, bastando ad esso Poeta avergli accennati per necessariamente succedibili. Concludo però, che questa difficoltà non deve dar alle SS. VV. alcuna briga: perche quell'incendio, che è perfezione della figura, saria difetto dell'opera, se necessario le fosse ...». <sup>210</sup>

È lecito a questo punto interrogarsi su quale fosse l'opinione del Bruni riguardo l'illustrazione dei suoi libri.

Considerazioni a carattere generale possono essere innanzitutto formulate in base all'attenzione più volte ricordata che egli prestava alle arti figurative: a partire dall'analisi delle sue opere e delle sue relazioni «pubbliche», è possibile affermare che egli fosse un assiduo frequentatore dei migliori musei e collezioni della penisola. Alcune descrizioni delle sculture, oppure dei dipinti osservati nel corso delle visite e dei suoi viaggi, dimostrano in alcuni casi di poter essere utilizzate come fonti storiche attendibili, seppur indirette: egli riferisce spesso l'ubicazione del pezzo, menziona il pro-

*prologo del medemo Autore che fu recitato in Venetia, dall'Academia de gli Immobili l'Anno 1634*, In Venetia, MDCXXXVI, Presso Angelo Salvadori, si vende in Frezzaria. Sullo spettacolo: E. POVOLEDO, *Una rappresentazione accademica a Venezia nel 1634*, in *Studi sul teatro veneto fra Rinascimento ed età barocca*, a c. di M. T. MURARO, Firenze 1971, pp. 119-69.

<sup>209</sup> P. BONARELLI, *Lettere in varij*, cit., pp. 136-37.

<sup>210</sup> *Ibid.*



prietario e non di rado ne descrive alcuni dettagli specifici.<sup>211</sup> In alcuni casi poi — come nel madrigale dedicato all'*Apollo e Dafne*

<sup>211</sup> Gran parte di questi componimenti (tutti madrigali, laddove non specificato), è contenuta ne *Le Veneri* (1633), cit. Si vedano soprattutto, nel lib. I: pp. 32 (statua di *Alessandro Farnese duca di Parma e Piacenza*, al Campidoglio); 35 (un *Amore dormiente*, nel proprio studio); 253 (statua di *Urbano VIII* di G.L. Bernini in Campidoglio: il letterato, interessato ad indicare la materia dell'opera, la dice forgiata in «metallo tonante»); 257 (un dipinto delle *Tre Grazie* di Ventura Salimbeni conservato presso monsignor Torquato Perotti); 264-69 (canzone; un dipinto di *Amore dormiente*, nel museo di Cesare Rinaldi); 335 (un madrigale inviato a Giovan Battista Parchi, il quale richiedeva un *ritratto del Bruni* per inserirlo nel proprio museo di immagini illustri). Nel lib. II: pp. 31-47 (ode, una *Santa Teresa* «... adulta fra gli abbracciamenti Angelici, da un Serafino con saetta d'oro piagata, di Vergine amante del martirio, nuova Martire d'Amore diviene ...»: evidentemente la *Santa Teresa d'Avila* del Bernini in Santa Maria della Vittoria); 48-55 (canzone già menzionata nel corso di questo articolo, a proposito del *Ratto di Elena* di Guido Reni e della *Morte di Didone* del Guercino, opere entrambe conservate nella «reggia» del cardinal Bernardino Spada); 75-81 (una canzone su un dipinto di una *Maddalena*, «rubata» da un illustre museo); 113-15 (un'ode su un *doppio ritratto di san Francesco d'Assisi e san Francesco Saverio*, di proprietà di Giacinto Massa, maestro di camera del cardinal S. Sisto); 116-19 (un'ode sul cosiddetto *Volto Santo*, ovvero il crocefisso ligneo della cattedrale di San Martino, a Lucca). Ne *Le tre Grazie*, cit., lib. I, si vedano le pp. 97 (sonetto, per un ritratto di «bella donna» dipinto da Giovanni Baglione); 133 (sonetto, preghiera al Reni che ritragga una donna di cui un cavaliere amico si era invaghito); 137 (sonetto, un *Adone* del Cavalier d'Arpino); 143 (due madrigali, ispirati da una *Porzia* di Paolo Veronese); 173 (madrigale, *Iole ridente*, opera di Ludovico Carracci nella galleria del conte Andrea Barbazza); 137 (madrigale, *Cleopatra*, di Guido Reni, nella stessa galleria); 174 (madrigale, *ritratto del Bruni*, richiesto da Giulio Strozzi a Venezia, opera del cavalier Guidotti Borghese); lib. II, alle pp. 294 (sonetto, *Fenice*, di Michelangelo da Caravaggio); 294 (sonetto, *Egitto*, dipinto su tavola); 295 (sonetto, sulla tomba di Michelangelo Buonarroti); 347 (sonetto, sulla *statua di bronzo di Papa Paolo V* in Santa Maria Maggiore: forse l'opera di Silla da Viaggiù su progetto di Flaminio Ponzio); 361 (madrigale, *ritratto di G. Giacomo Trivulzio*, nella collezione di Brunoro Taverna, maestro di camera del cardinale Teodoro Trivulzio); 381-84 (ode, *Aurora* di Guido Reni nel palazzo del cardinale Guido Bentivoglio); 393 (madrigale, sulla tomba di Raffaello); 395 (madrigale, *ritratto delle sorelle di Fetonte*, opera in cera da lui vista a Ferrara); 396 (madrigale, *ritratto su tela di Girolamo Aleandro*, conservato con il manoscritto della *Difesa sopra l'Adone* del medesimo, nello studio di Giuseppe Persico); lib. III, pp. 438 (sonetto, *San Paolo primo eremita*, dipinto); 500 (*Maddalena*, scolpita in argento ed oro, componimento dedicato al gesuita Ippolito

del Bernini — il Bruni sembra esprimere dei giudizi prettamente critici, riuscendo a cogliere aspetti salienti dell'arte dello scultore:

...  
 Ecco Scultor sovrano,  
 Perche, novo Anfion, novello Orfeo,  
 Del tuo canto al trofeo  
 Tu tragga arbori, e sassi, hor la trasforma  
 D'una in un'altra forma,  
 E la mostra cortese à la tua cetra,  
 Hor'in pianta conversa, et hora in pietra.<sup>212</sup>

Quanto alle incisioni dei suoi volumi, è emerso che in alcuni casi egli collaborava direttamente con l'illustratore, suggerendogli la fonte letteraria dell'episodio.<sup>213</sup> Infine, nel caso specifico delle *Epistole heroiche*, è stato possibile constatare come tutte le immagini dimostrino una fondamentale omogeneità di pensiero, quasi corrispondessero a delle direttive generali impartite dall'autore all'incisore.

Un ultimo elemento, sempre rivelatoci da uno scritto del Bruni, può renderci più chiaro l'interesse attivo con cui egli doveva aver promosso l'edizione del 1627/28: esaltando l'abilità del Reni nel disegnare l'illustrazione dell'epistola *Zeus a Semele*, egli conferma le ipotesi formulate nel corso di questo studio: infatti possiamo ora immaginarcelo liberamente, tutto impegnato nella sua rete di pubbliche relazioni, a farsi inviare i disegni dagli artisti, disegni che — come lui stesso ci informa — rimasero in seguito di sua proprietà:

Vedi, Semele, vedi,  
 Per non arder te stessa il gran Tonante,  
 Sdegnan man fulminante:  
 Ma, se mirar tù vuoi  
 Anco i fulmini suoi,

Margarucci). In uno degli ultimi fogli non numerati della *Pallade* (1630), cit., si descrive invece un «*crocifisso* di mano di Michel'Angelo Bonaroti, nella Galeria del Sig. Marc'Antonio Riva». Si consultino anche le n. 14 e 15.

<sup>212</sup> *Le Veneri* (1633), cit., lib. I, p. 34 (madrigale).

<sup>213</sup> Si vedano le pp. 138-45.

Del gran Guido deh mira  
L'opra, e i suoi pregi ammira;  
Che vedrai ben per lui nel foglio mio  
Fulminata l'Invidia, arso l'Oblío.<sup>214</sup>

<sup>214</sup> *Le tre Gratie*, cit., lib. II, p. 394: madrigale in cui l'autore «Loda il disegno di Giove, e di Semele, ch'è nell'Epistole Heroiche; opera di Guido Reni»; il componimento venne ristampato nelle *Lodi al Signor*, cit., p. 81.

APPENDICE  
**Catalogo delle incisioni**

Le fotografie pubblicate sono tratte da un esemplare ancora integro di II edizione (Venezia, Francesco Baba, 1628). Eccepisce unicamente la fotografia relativa al I stato dell'incisione descritta in cat. 9 (presente in un volume di I edizione, ancora integro).

Fotografie: Luciano editore, Napoli; Renzo Manni, Roma; Humberto Serra, Roma.

#### Attribuzioni:

Il nome dell'autore (degli autori) viene segnalato senza indicazioni ulteriori solo nel caso in cui l'incisione sia contrassegnata con il monogramma o con la firma dell'artista (degli artisti). Qualora non venga specificato un nome di disegnatore/inventore, ciò significa che in presenza di un'unica firma o monogramma si è voluto attribuire all'autore non solo l'intaglio, ma anche l'invenzione del disegno.

Nel caso in cui il nome dell'autore sia seguito dalla dicitura «attr.» tra parentesi e manchi qualsiasi riferimento al disegnatore/inventore, si è inteso specificare che l'attribuzione dell'intaglio e del disegno, pur non essendo documentata dalla firma, è stata proposta in via ipotetica — in base a considerazioni di carattere prettamente stilistico — per un unico artista.

Nel caso in cui il nome dell'incisore sia seguito dalla dicitura «attr.» tra parentesi e dall'indicazione del disegnatore/inventore (anonimo o conosciuto), si intende specificare che l'attribuzione riguarda solo l'intaglio del rame.

#### Titoli:

Viene indicato in corsivo non il titolo dell'incisione, bensì il titolo dell'epistola illustrata dall'incisione (tale titolo corrisponde a sua volta al soggetto letterario del testo).

Le indicazioni che seguono il titolo sono relative alla collocazione dell'incisione nell'ambito di un volume di II edizione.

#### Tecnica:

Le misure fuori parentesi sono relative all'impressione del rame; quelle tra parentesi sono relative al foglio delle stampe dell'esemplare succitato di II edizione.

Per le indicazioni delle fonti delle singole epistole ci siamo avvalsi della ricerca di Gino Rizzo a cui spetta il merito di averle rintracciate e pubblicate nella sua edizione critica del testo. Per più complete informazioni si rimanda pertanto al volume: A. BRUNI, *Epistole eroiche*, a c. di G. RIZZO, («Biblioteca di scrittori salentini», I, 5), Galatina 1993.

Le edizioni corrispondenti ai diversi stati delle incisioni sono indicate in forma abbreviata. Le date corrispondono a quelle iniziali dell'edizione. Si riporta qui di seguito il rinvio bibliografico per esteso:

Roma 1627

(A. BRUNI, *Epistole heroiche del Bruni Libri Due*, (in finis: In Roma, Appresso Guglielmo Facciotti, MCDXXVII).

Venezia 1628

(A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie del Bruni, libri due. In questa secōda Imprefione Rivedute, et accresciute Dal medesimo Autore*. Con licenza de' Superiori, e Privilegio, In Venetia, M.DC.XXVIII (in finis: Nella stamparia di Francesco Baba, MDCXXVIII).

Venezia 1636

(A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie del Bruni, libri due. In questa secōda Imprefione Rivedute, et accresciute Dal medesimo Autore*. Con licenza de' Superiori, e Privilegio., In Venetia, M.D.C.XXXVI. Appresso lo Scaglia (in finis: In Venetia, Presso gli Eredi di Giacomo Scaglia. M.DC.XXXVI. Con licenza de' Superiori, e Privilegio).

Venezia 1644

(A. BRUNI, *Epistole heroiche, poesie del Bruni, libri due. In questa terza Imprefione Rivedute, et accresciute Dal medesimo Autore*, In Venetia, Appresso l'Oddoni, M.D.C.XXXXIV (in finis: In Venetia, Presso gli Eredi di Giacomo Scaglia, M.DC.XXXVI. Con licenza de' Superiori, e Privilegio).

Nel caso delle schede n° 6, 17, 18, 20 e 23, si esprime una riserva circa l'identità degli stati del 1636 con quelli del 1644: ciò è dovuto al fatto che non è stato materialmente possibile paragonare in simultanea le due edizioni. In questi casi il confronto effettuato sulla base di appunti e di fotografie non è sufficiente per affermare con assoluta certezza che le tirature del 1644 non presentino ulteriori aggiunte rispetto a quelle del 1636.

I.

MATTHÄUS GREUTER su disegno di GIOVANNI BAGLIONE

frontespizio del volume (p. non num.)

bulino su rame, ca. mm 122 x 63 (140 x 77)

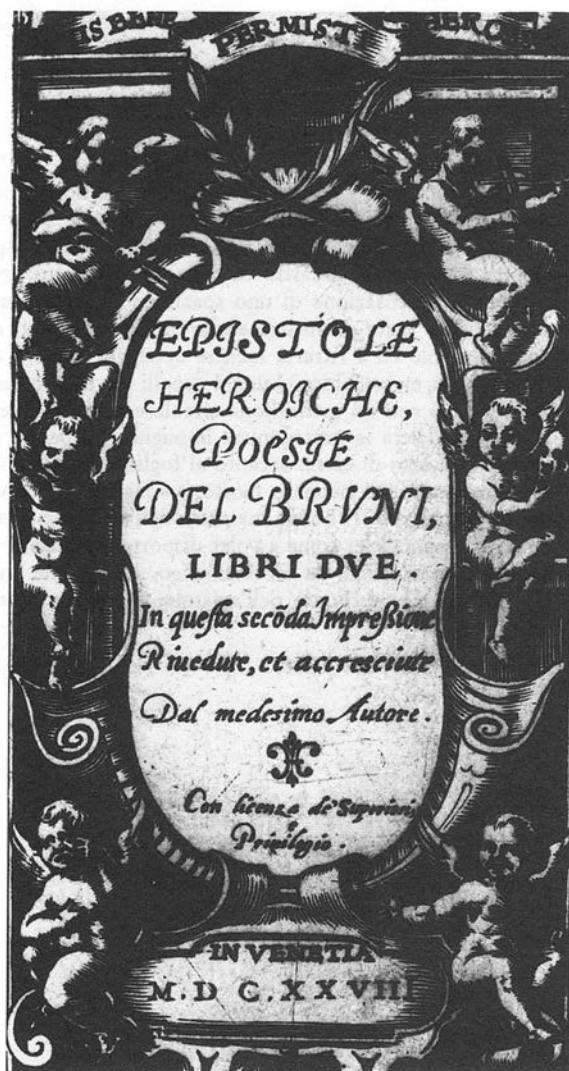
firmata in basso a sinistra: *Eques Guid. Burg.* e in basso a destra: *M. G. sc.*

Riquadro architettonico con trabeazione mistilinea; la sovrasta un cartiglio: HIS BENÈ/ PERMISTI/ HEROES. Al centro è una cornice ovale con un intreccio di nastri e volute decorative, fiancheggiata da sei putti, di cui quattro sono raffigurati con alcuni oggetti (freccia, violino, lancia, maschera) e due rispettivamente in atto di piangere e di ridere. Sovrasta questo «ovato» principale una conchiglia con intrecciati un ramo di alloro ed uno di palma. Nel riquadro centrale sono le indicazioni relative all'opera: *EPISTOLE/ HEROICHE,/ POESIE/ DEL BRVNI,/ LIBRI DVE./ In questa secōda Impreßione/ Riuedute, et accresciute/ Dal medesimo Autore./ Con licenza de' Superiori,/ e/ Priuilegio.* In un sottostante riquadro più piccolo: *IN VENETIA/ M.DC.XXXVIII.* (non è indicato il nome dell'editore). La scena è incorniciata da un doppio rigo.

I stato (Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente, ma con consistenti modifiche nelle iscrizioni: nel cartiglio più piccolo la data viene trasformata in *M.D.C.XXXVI.* tramite l'abrasione delle ultime quattro cifre, l'aggiunta di nuove tre e l'inserimento del puntino dopo la D; viene anche aggiunto il nome del nuovo editore: *Appresso lo Scaglia;*

III stato (Venezia 1644): uguale allo stato precedente, ma con consistenti modifiche nelle iscrizioni: nel riquadro più grande «secōda» viene sostituito da «terza»; nel riquadro più piccolo la data viene nuovamente trasformata in *M.DC.XXXXIV* tramite l'abrasione delle ultime due cifre e l'aggiunta di altre tre; viene abraso e sostituito — sotto la data — il nome dell'editore: *Appresso l'Oddoni.*





2.

Anonimo

*La madre ebrea a Tito Vespasiano*

lib. I, ep. 1 (p. 8)

- bulino su rame, ca. mm 116 x 61 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un interno. La parte superiore dell'incisione è occupata da una tenda, mentre il parapetto di una finestra apre la visuale su un paesaggio di collina che si dispiega nell'angolo sinistro in alto. All'interno lo spazio è definito dal parapetto e da un alto pilastro in pietra architravato; in entrambi l'artista vuol suggerire la sensazione di uno spazio in densa penombra. Una donna coperta con ampia veste e con uno scollo ornato da inserti decorativi, siede accanto ad un tavolo ed è ritratta mentre appoggia la testa sulla mano sinistra in atteggiamento melanconico. Lunghi capelli ricciuti fuoriescono dal turbante stretto sul capo con un medaglione circolare centrale e le scendono lungo le spalle. Con la destra la protagonista impugna una penna d'oca, nell'atto di scrivere su un foglio di carta; accanto al foglio è un calamaio sferico. Nell'angolo inferiore destro un neonato morto è adagiato in un vassoio rotondo con accanto un coltello. Il bordo inferiore dell'incisione è tratteggiato con brevi linee verticali parallele, come a voler disporre l'immagine su un palcoscenico. La scena è incorniciata da un unico rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Camillo Gessi. Fonte dell'epistola: Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica*, VI, 201-4.

Stato unico (Roma 1627; Venezia 1628).



3.

MATTHÄUS GREUTER

*Erminia a Tancredi*

lib. I, ep. 2 (p. 24)

bulino su rame, ca. mm 117 x 62 (140 x 77)

siglata in basso a sinistra: M. G.

Scena ambientata in un paesaggio a carattere bucolico-pastorale. Sullo sfondo chiude la scena una fitta boscaglia; nel piano intermedio a destra è rappresentato un gregge al pascolo, mentre la metà inferiore sinistra dell'incisione è occupata da un grande tronco tagliato che viene utilizzato a mo' di tavolino: vi è appoggiata una lunga asta di legno e — sopra — un calamaio cilindrico. In primo piano Erminia (attributi iconografici: lancia, armatura, lunghi capelli sciolti), appoggiandosi su uno sperone roccioso con la gamba destra piegata, scrive su un foglio che tiene sul medesimo ginocchio, impugnando con la destra una penna d'oca. Alla sua sinistra, per terra, uno strumento musicale (flauto?) ed una pecora che bruca (ne sono visibili solo la testa ed il collo). La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Sforza Pallavicino. Fonte dell'epistola: Torquato Tasso, *La Gerusalemme liberata*, VI-VII.

Stato unico (Roma 1627; Venezia 1628).



4.

MATTHÄUS GREUTER (attr.)

*Caterina d'Aragona ad Arrigo VIII Re d'Inghilterra*

lib. I, ep. 3 (p. 38)

bulino su rame, ca. mm 117 x 61 (140 x 77)

non firmata

La scena principale è incorniciata in alto e in basso da elementi decorativi di gusto tardo-manierista. In alto, un mascherone centrale da cui si dipartono simmetricamente due panneggi con nappette, ai lati di un pendaglio rotondo con frangia; in basso, una cornice mistilinea con testolina ovale, da cui si sviluppano due ghirlande simmetriche di fiori, con nastri infiocchettati ed arricciati decorativamente negli angoli. Entrambi questi elementi si dispongono come su di un muro, rispettivamente in pietra e in mattoncini. Al centro della tavola è la veduta interna in prospettiva di una camera da letto che si apre su una loggia esterna con volte a vela. Detta loggia è sostenuta da tre colonne corinzie. All'interno della stanza, pavimentata a mattonelle quadrate, a sinistra un'ancella vestita e velata siede ad uno scrittoio impugnando con la destra una penna d'oca, mentre è raffigurata in atto di scrivere su un foglio. Accanto — a destra — Caterina d'Aragona (attributi iconografici: corona), in veste da camera è adagiata in un letto a baldacchino (con tendaggi e arazzi decorativi) e ritratta in atto di dettare all'ancella. La scena è incorniciata da un insieme di più righe. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Marcello Sacchetti. Fonte dell'epistola: Polidoro Virgilio, *Anglicae historiae libri vigintiseptem*, Basilea, 1555.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature;

III stato (Venezia 1644): rame leggermente rinfrescato: le modifiche sono di minima entità e consistono nella ripresa di bordi e linee ormai del tutto consunte con nuovi tratti a bulino (es.: il bordo del lenzuolo; il profilo del braccio destro della regina).



5.

MATTÄUS GREUTER (attr.) su disegno di anonimo

*Fiordispina a Bradamante*

lib. I, ep. 4 (p. 54)

bulino su rame, ca. mm 116 x 62 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un paesaggio. Alcuni elementi delimitano lo spazio: alberi con lunghe radici nell'angolo sinistro in alto, un'erbaccia nell'angolo in basso a sinistra ed una rovina architettonica lungo tutto il lato destro. Sullo sfondo in lontananza si apre un paesaggio con montagne ed un villaggio arroccato su una collina. La linea dell'orizzonte è molto alta. In primo piano a sinistra — completamente in ombra — Fiordispina (attributi iconografici: corona) riccamente vestita e ingioiellata siede sorreggendo nella destra un foglio di carta piegato, mentre solleva la sinistra volgendo il palmo della mano verso l'alto. A destra, un paggio dai lunghi capelli ondulati, con casacchina scura e colletto bianco, regge con la destra un calamaio dentro cui è inserita una penna d'oca. Le figure sono fortemente chiaroscurate soprattutto negli abiti. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Giovan Battista Manso. Fonte dell'epistola: Ludovico Ariosto, *Orlando furioso*, XXV.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature (es.: ciò risulta particolarmente evidente nel paesaggio dello sfondo e nel volto del paggio, dove quasi tutti i segni sono ormai leggerissimi e dove persistono unicamente le ombre più scure, quali le orbite degli occhi ed il labbro superiore della bocca);

III stato (Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato (es.: ciò è particolarmente evidente nel lato destro dell'architettura diruta: inizialmente tratteggiato con brevi linee parallele orizzontali, presenta ora nuove righe incrociate a queste trasversalmente. I tratti del volto di Fiordispina sono ripresi con nuovi segni; pesantemente rinfrescate soprattutto le ombreggiature dell'abito ed il paesaggio in lontananza).





6.

GIOVANNI LUIGI VALESIO (attr.)

*Turno a Lavinia*

lib. I, ep. 5 (p. 70)

bulino su rame, ca. mm 117 x 62 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un paesaggio. Una collina occupa tre quarti dell'incisione con pendenza dall'alto a sinistra, verso il basso a destra. Dalla sommità del colle un drappello di cavalieri armati con lance, spade e bandiere, scende galoppando lungo la collina. In primo piano al centro, Turno (dotato di un'armatura all'antica e di un elmo sbalzato in metallo con una grossa voluta ed una piuma voluminosa), consegna ad un paggio un foglio piegato, mentre con l'indice destro gli fa un cenno esplicativo. A sinistra, un paggio — vestito di pantaloncini corti, mantellina e berretta — riceve nella mano sinistra la lettera, mentre con la destra tiene per le briglie un cavallo, la cui testa dalla folta criniera ricciuta emerge dietro le sue spalle (se ne distinguono anche parte del corpo e le zampe: il cavallo solleva la zoccolo anteriore sinistro e quello posteriore destro). La scena è incorniciata da un unico rigo molto marcato. L'incisione illustra l'epistola dedicata agli accademici Humoristi di Roma. Fonte dell'epistola: Publio Virgilio Marone, *Eneide*.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato; sono soprattutto riprese ed intensificate le ombreggiature (es.: ciò è particolarmente evidente nel tratteggio della roccia sulla sinistra del paggio).



7.

MATTHÄUS GREUTER (attr.) su disegno di anonimo

*Tancredi a Clorinda*

lib. I, ep. 6 (p. 88).

bulino su rame, ca. mm 115 x 61 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un paesaggio. L'incisione è limitata nell'angolo superiore destro dalla chioma di un albero e lungo tutto il lato destro da uno sperone di roccia, da cui pende un panneggio. In secondo piano — al centro dell'incisione — sono raffigurati due cavalli già sellati (il più lontano è ritratto da tergo nell'atto di girarsi), mentre brucano dell'erba. Sullo sfondo si apre un paesaggio collinare, mentre in cielo vola un piccolo stormo di uccelli. La linea dell'orizzonte è molto alta. In primo piano Tancredi siede reggendo con la destra una lunga lancia, mentre da sinistra sopraggiunge un aiutante di campo (con elmo piumato, calzari ed armatura in metallo e cuoio), in atto di spuntare una penna d'oca. L'eroe veste un'armatura all'antica in metallo sbalzato, con mascheroni sulle spalle, mentre per terra è posato un elmo. La scena è incorniciata da un unico rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Pietro della Valle. Fonte dell'epistola: Torquato Tasso, *La Gerusalemme liberata*, I-III.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature;

III stato (Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato, sono state intensificate tutte le ombreggiature, con un effetto di forte scurimento dell'incisione (es.: ciò è molto evidente nel cavallo visto da tergo e nell'albero).



8.

MATTHÄUS GREUTER

*Olimpia a Bireno*

lib. I, ep. 7 (p. 104)

bulino su rame, ca. mm 116 x 62 (140 x 77)

siglata in basso a destra con monogramma *MG* (a lettere intrecciate)

Scena ambientata in un paesaggio marino. Tre quarti dell'incisione sono occupati dal mare, mentre in alto a sinistra è raffigurato una nave vista da poppa, con vele spiegate, mentre si allontana dalla riva. La linea dell'orizzonte è molto alta. Su uno sperone di roccia in mezzo alle acque siede Olimpia, con lunghi capelli sciolti che tocca appena con la sinistra; è coperta da una veste leggerissima, panneggiata tanto delicatamente da farne emergere il corpo attraverso il minuto tratteggio delle piegoline (raggiungendo quasi l'effetto di un «panneggio bagnato»). Grazie a una tecnica quasi miniaturistica, il Greuter suggerisce la curva dei seni, del ventre, la morbidezza delle piegoline causate dall'arricciatura dello scollo. Dietro all'eroina è la sagoma scura di un alberello: una tenda semicircolare con l'ingresso aperto ed in completa penombra occupa tre quarti della metà superiore destra dell'incisione. Le cuciture della tenda sono indicate con file verticali di piccolissimi trattini. L'eroina è investita da un forte fiotto di luce proveniente dal lato sinistro. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata agli accademici Caliginosi di Ancona. Fonte dell'epistola: Ludovico Ariosto, *Orlando furioso*, X-XI.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature; si è molto attenuato il tratteggio — già piuttosto sottile nel I stato — di tutta la superficie dell'acqua, del corpo e della veste dell'eroina (ne restano unicamente le ombreggiature più scure, corrispondenti agli infossamenti delle pieghe);

III stato (Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato, a partire dalla ripresa delle righe che incorniciano l'incisione (es.: ciò è particolarmente evidente nella roccia su cui siede Olimpia, nei tratti del volto e nel profilo delle gambe, dove vengono aggiunte delle linee di contorno anteriormente non presenti).



9-9a.

MATTHÄUS GREUTER (attr.)

*Solimano al Re d'Egitto*

lib. I, ep. 8 (p. 118)

bulino su rame, ca. mm 116 x 64 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un paesaggio. Un lungo albero in controluce chiude tutto il lato destro dell'incisione; al centro a sinistra sono segnalati alcuni speroni rocciosi ed un arbusto basso, pieno di foglie. In alto — in lontananza — si dispiega orizzontalmente una veduta di città fortificata in cima ad una collina, con una torre, mura con dodici ferritoie e due guglie. La linea dell'orizzonte è molto alta. In primo piano al centro, Solimano è raffigurato stante, vestito con un'armatura all'antica sbalzata nel metallo ed ageminata sulle spalle, mentre calca il piede destro su un soldato morto riverso a terra (con un'armatura ed un elmo). Con la sinistra si appoggia ad una lunga lancia, mentre impugna nella destra una penna d'oca. A terra sono sdraiati in tutto quattro nemici uccisi (di uno sono visibili appena la testa e la spalla destra) ed un cavallo, anch'esso morto. Tra Solimano e la città, su un campo arato, un gruppo di cavalieri armati al galoppo sostiene una fitta ridda di lance parallele. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata ad Antonio Isolani. Fonte dell'epistola: Torquato Tasso, *La Gerusalemme liberata*, VIII-X.

I stato (Roma 1627): Solimano porta baffi e barba; ha lunghi capelli ondulati ed un ricciolo sulla fronte;

II stato (Venezia 1628; Venezia 1636): in gran parte uguale allo stato precedente, ma con una modifica significativa nel disegno: viene trasformata la testa di Solimano, che porta ora solamente dei lunghi baffi risparmiati in bianco sul rame ed un ciuffo di capelli scuri al centro del cranio completamente rasato. Nuova è la linea di contorno della nuca;

III stato (Venezia 1644), uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature (es.: ciò è particolarmente evidente nel profilo sinistro del torso di Solimano).





10.

MATTHÄUS GREUTER (attr.)

*Armida a Rinaldo*

lib. I, ep. 9 (p. 136)

bulino su rame, ca. mm 116 x 62 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un giardino. La metà superiore dell'incisione è occupata dal cielo. Un albero in controluce occupa tutto il margine destro: su un ramo vi è appollaiato un pappagallo ritratto nell'atto di osservarsi in uno specchio rettangolare che pende da un ramo più in alto. Gli angoli inferiori sono occupati in primo piano da due aiuole geometriche. Una balaustra da giardino con un pomello rotondo separa il primo piano dallo sfondo, ove è descritto un secondo giardino. Nella parte centrale dell'incisione è appunto raffigurato un giardino all'italiana con siepi di bosso, due cipressi ed un pergolato in forma di cunicolo di fronte ad una villa padronale. Al centro — a sinistra — la villa di campagna è a tre piani, con una scala d'ingresso a doppia rampa, un balcone sopra al portone centrale ed un'altana a due finestre sul tetto (essa è probabilmente una piccola aggiunta dell'ultimo momento, poiché si può ancora distinguere chiaramente la linea di demarcazione del tetto). Al centro in primo piano Armida (con capelli lunghi, sciolti e scarmigliati), vestita, procede da destra verso sinistra impugnando una penna d'oca con il pollice e l'indice destro. Veste alti calzari, una tunichetta corta su una veste più leggera ed un cinto annodato in vita con un voluminoso fiocco. Tra il cielo e la figura di Armida l'incisore ha risparmiato sul rame uno spazio non inciso che imprime maggior risalto alla figura. Armida è investita da un forte fiotto di luce proveniente dal lato sinistro. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Ferdinando Barbazza. Fonte dell'epistola: Torquato Tasso, *La Gerusalemme liberata*, IV-XVI.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature. Si osservano inoltre numerosi segni involontari che dimostrano un cattivo stato di conservazione del rame (es.: soprattutto sul corpo di Armida — petto e coscia destra — e nel giardino in secondo piano; si distingue infine un segno particolarmente evidente vicino al pappagallo ed al ramo, probabilmente dovuto ad un taglio accidentale del rame).



## 11.

MATTHÄUS GREUTER su disegno di GIUSEPPE CESARI (detto il Cavalier d'Arpino)

*Radamisto a Zenobia*

lib. I, ep. 10 (p. 156)

bulino su rame, ca. mm 119 x 64 (140 x 77)

firmata in basso al centro: *Eques Joseph Caesar Arpinas delin.* e segnata in basso a destra con monogramma *MG* (a lettere intrecciate). *sc*

Scena ambientata in un paesaggio. La metà superiore dell'incisione è occupata da grosse nubi fortemente chiaroscurate. Nell'angolo in alto a sinistra le nubi si aprono in uno spazio vuoto luminoso, mentre un fiotto di luce incanalato in alcune linee oblique e parallele, attraversa tutta la scena dall'angolo in alto a sinistra verso quello in basso a destra. Sullo sfondo si distinguono alcune colline. Chiude il lato sinistro dell'incisione un cavallo bianco posto di profilo e stante, che osserva la scena principale. Al centro, Zenobia — incinta — con le vesti discinte ed il seno scoperto è svenuta tra le braccia del marito Radamisto, il quale (vestito con armatura all'antica, gonnellino in cuoio borchiato ed elmo piumato) la sorregge con entrambe le braccia. Altri due soldati con cinque lunghe lance (realizzati in controluce) chiudono la scena lungo il lato destro dell'incisione. Per terra è anche un panno bianco. Tutta l'immagine dimostra l'impegno del Greuter nel tradurre un disegno caratterizzato da forti chiaroscuri di luce. L'orizzonte è relegato ad un piano molto lontano. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Gasparo de Simeonibus. Fonte dell'epistola: Tacito, *Annales*, XII, 44-51.

I stato (Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature. Si osservano inoltre numerosi segni involontari che dimostrano un cattivo stato di conservazione del rame (es.: ciò è evidente soprattutto sul volto e sul corpo di Zenobia).



12.

MATTHÄUS GREUTER (attr.), su disegno di anonimo

*Nausicaa ad Ulisse*

lib. I, ep. 11 (p. 172)

bulino su rame, ca. mm 118 x 61 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un paesaggio. Il lato sinistro dell'incisione è delimitato da un albero lungo, sottile e con piccole foglie ovali e scure. Simmetricamente, il lato destro è chiuso dal corpo di una fanciulla ritratto di profilo e totalmente realizzato in controluce. Caratteristica è l'indicazione di piccoli mazzetti di erbacce tra cui anche un fiorellino, lungo il bordo dello sperone roccioso — anch'esso in controluce — che taglia diagonalmente la scena. In primo piano Nausicaa impugna con la destra una ghirlanda di fiori e tiene nella sinistra alcuni boccioli. Veste abiti riccamente panneggiati con voluminose maniche a sbuffo, una specie di panciera in cuoio ed una veste foderata di pelliccia. Ha i capelli spartiti al centro e raccolti sulla nuca in una treccia stretta da un nastro svolazzante ed alcuni riccioli sciolti. L'intera figura sembra investita da un forte vento e dimostra uno stile già pienamente barocco. Forti i contrasti di luce, lungo l'abito della protagonista, dell'ancella in controluce e sulla roccia al centro dell'incisione. Un'intensa luce proveniente da destra si riversa sulla scena: la figura centrale di Nausicaa proietta infatti un'ombra scura sul terreno. Dietro di lei emerge la testa di un'altra ancella la quale indica qualcosa in lontananza. Al centro — nella parte sinistra dell'incisione — è un giardino all'italiana, racchiuso all'interno di tralicci a canna e ripartito in aiuole geometriche. Sullo sfondo è possibile distinguere alcune colline e forse un lago. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Claudio Achillini. Fonte dell'epistola: Omero, *Odissea*, VI.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato: le modifiche sono molte e consistono principalmente nell'intensificazione di tutte le ombreggiature (es.: ciò è particolarmente evidente sul ventre di Nausicaa, nel paesaggio in lontananza e nei volti dei personaggi dove sono aggiunti nuovi tratti a bulino).



13.

MATTHÄUS GREUTER su disegno di PAOLO GUIDOTTI (detto il Cavalier Borghese)

*Diana a Venere*

lib. I, ep. 12 (p. 186)

bulino su rame, ca. mm 116 x 63 (140 x 77)

siglata in basso a sinistra con monogramma *MG* (a lettere intrecciate).

Scena ambientata in un paesaggio fluviale. La linea dell'orizzonte non è molto alta ed è occupata da un lungo bosco, leggermente tratteggiato e composto da piccoli alberelli tondeggianti. Al centro Diana, nuda e con lunghi capelli neri sciolti (attributi iconografici: mezzaluna sul capo ed Atteone trasformato in cervo), è immersa in un fiume fino all'altezza degli stinchi. La dea — procedendo da sinistra verso destra — si copre pudicamente il pube con un pannello avvolto intorno alle anche e trattenuto con la sinistra. L'immagine è inserita all'interno di un arco naturale di roccia, fortemente chiaroscurato ed infestato da una rigogliosa vegetazione spontanea (è possibile distinguere chiaramente un virgulto di edera nell'angolo inferiore destro, un tronco con un ramo spezzato al centro sopra l'arco e numerose erbacce — sempre indicate in controluce — lungo lo sperone roccioso). A sinistra ed in secondo piano, Atteone (di cui già il volto ed il braccio destro sono stati trasformati in un muso e in una zampa di cervo), spia la dea nascondendosi dietro ad un albero. Il Greuter lascia all'esterno della gamba sinistra della dea uno spazio risparmiato in bianco sul rame (quasi un alone luminoso), nell'intento di conferirle maggior risalto. La figura è ombreggiata sul lato destro poiché è investita da un forte fiotto di luce proveniente da sinistra. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Lorenzo Pollicini. Fonte dell'epistola: Ovidio, *Le Metamorfosi*, III, 138-252. L'attribuzione del disegno a Paolo Guidotti è documentata dalla dedica dell'epistola.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature;

III stato (Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato: le modifiche sono pesantissime e consistono principalmente nell'intensificazione di tutte le ombreggiature (es.: si osservi in particolar modo la schiena della dea e si notino alcuni tratti a bulino aggiunti sul volto).





14.

MATTHÄUS GREUTER su disegno di GUIDO RENI

*Zeus a Semele*

lib. I, ep. 12 (p. 210)

bulino su rame, ca. mm 119 x 63 (140 x 77)

siglata in basso a destra con monogramma *MG* (a lettere intrecciate) *sc.*

Scena ambientata in un paesaggio marittimo. La linea dell'orizzonte è piuttosto bassa rispetto alle altre incisioni: si distinguono alcune colline ed un piccolo villaggio arroccato. Nel mare veleggia una barchetta, mentre sulla riva una fanciulla con abiti mossi dal vento addita con la sinistra verso il cielo. Al centro dell'incisione campeggia Zeus — seduto su una nube — con barba e baffi ed una capigliatura con lunghi riccioli scomposti dal vento. È a torso nudo, con le gambe coperte da un ampio panneggio e trattiene con il braccio sinistro un drappo che sventola nell'angolo superiore sinistro dell'incisione. Impugna con la destra alcune lingue di fuoco ed è accompagnato da un'aquila (attributi iconografici: fulmine ed aquila). La scena è investita da una fonte di luce proveniente da destra (si osservi il torso del dio, ombreggiato lungo tutto il fianco sinistro). La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Scipione di Raho. Fonte dell'epistola: Nonno Panoplitia, *Dionisiache*, VII-VIII. L'attribuzione del disegno a Guido Reni è documentata dalla dedica dell'epistola e da un madrigale contenuto in A. BRUNI, *Le tre Grazie*, Roma 1630, lib. I, p. 394.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature (es.: ciò è particolarmente evidente nel paesaggio dello sfondo, nel tratto di contorno del braccio destro di Zeus e nelle linee del panneggio nell'angolo superiore sinistro. Il monogramma di Matthäus Greuter è molto sbiadito);

III stato (Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato (le modifiche consistono principalmente nell'intensificazione di tutte le ombreggiature e nella ripresa dei tratti del volto di Zeus).



15.

MATTHÄUS GREUTER (attr.) su disegno di anonimo

antiporta del II volume (p. non num.)

bulino su rame, ca. mm 119 x 62 (140 x 77)

non firmata

Scena figurativa. Al centro — in posizione frontale — Mercurio (attributi iconografici: caduceo, petaso e calzari alati, strumenti musicali), procede in avanti con il ginocchio destro leggermente piegato. Lungo il profilo del corpo (soprattutto lungo i fianchi), l'incisore ha risparmiato sul rame uno spazio non inciso, per dar maggior risalto alla figura. Con la sinistra il dio impugna un grande caduceo, mentre con la destra indica il titolo del volume, inciso sulla cassa di una grossa viola da gamba, che occupa l'angolo inferiore sinistro dell'incisione. Ai piedi del dio sono altri strumenti musicali (un archetto, tre trombe ed un liuto), una corona ed uno scettro. La sua armatura è piuttosto elaborata: la parte centrale è tratteggiata «a squame di pesce», con un gonnellino in cuoio borchiato (con una testina sul pendente centrale). Egli veste inoltre alti calzari a sandalo, con due piccole testine al centro ed un mantello appuntato sulle spalle con due fibbie rotonde, che svolazza attorcigliandosi in una voluta dietro il suo braccio destro. La figura è investita da un forte fiotto di luce proveniente da destra e presenta infatti tutta la metà sinistra dell'immagine in penombra. La scena è incorniciata da un doppio rigo.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato. Esso presenta una significativa modifica: la scritta sul retro della cassa del violoncello è stata abrasa (sono scomparse infatti le ombreggiature originali) e vi è stato inciso di nuovo il medesimo titolo, ma in caratteri più piccoli e meno armoniosi. Con nuovi tratti a bulino molto più rigidi sono inoltre state rinforzate la testolina al centro dei pendenti del gonnellino, le linee del mantello sullo scollo di Mercurio e le frange in cuoio sulla sua spalla destra.



16.

MATTHÄUS GREUTER (attr.)

*Zefiro a Clori*

lib. II, ep. 1 (p. 238)

bulino su rame, ca. mm 115 x 62 (140 x 77)

non firmata

Scena di paesaggio collinare; la metà superiore è occupata dal cielo; dove è indicato anche un piccolo stormo di uccelli. In primo piano sulla sinistra — addossata ad una roccia — è una fontana con vasca rettangolare, alimentata da un getto d'acqua che fuoriesce da una scultura raffigurante un delfino con la coda artisticamente arricciata. Sopra allo sperone roccioso è una fitta vegetazione, mentre davanti si apre un giardino con una grande aiuola con tre alberi. Conclude questo primo spazio un pergolato in forma di galleria (con tre finestrelle ed un cupolino al centro). Nel piazzale compreso tra la fontana ed il pergolato è disegnata un'altra piccola fontana, a calice, con vasca circolare su colonnina ed un elemento gittante centrale. Il paesaggio dello sfondo dimostra il proseguimento delle architetture da giardino lungo una collina limitrofa, con la presenza di un'altra piccola pagoda. La scena è incorniciata da un unico rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata agli accademici Insensati di Perugia. Fonte dell'epistola: Giovanni Boccaccio, *Genealogiae deorum gentilium*, IV, LXI.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature (es.: ciò risulta particolarmente evidente nei tratti sottili delle colline sullo sfondo e nella perdita dei puntini sul selciato dei viottoli).



17.

GIOVANNI LUIGI VALESIO (attr.)

*Angelica ad Orlando*

lib. II, ep. 2 (p. 252)

bulino su rame, ca. mm 116 x 63 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata all'interno di una stanza. Su un sedile in pietra siedono un giovane ed una giovane, vicino ad un tavolo con supporto in forma di colonnina scanalata su piede quadrato e ripiano ottagonale. Medoro abbraccia Angelica con il braccio sinistro, mentre la fanciulla è ritratta in atto di intingere con la destra una penna d'oca in un calamaio cilindrico. Con la sinistra ella trattiene il foglio appena vergato. I giovani sono vestiti: Angelica porta in testa un copricapo con un fermaglio circolare ed una piuma. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Fabrizio Bosso. Fonte dell'epistola: Ludovico Ariosto, *Orlando furioso*, XIX.

I stato (Roma 1627; Roma 1628); );

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato; vengono soprattutto riprese tutte le ombreggiature (es.: ciò è particolarmente evidente sul fondale della scena; vengono anche ravvivati i tratti del profilo di Angelica e alcuni piccoli dettagli nel volto di Medoro con nuovi tratti a bulino).





18.

MATTHÄUS GREUTER

*Despina a Mustafà*

lib. II, ep. 3 (p. 268)

bulino su rame, ca. mm 116 x 63 (140 x 77)

siglata in basso a destra con monogramma *MG* (a lettere intrecciate)

Scena ambientata in un paesaggio. I personaggi principali sono disposti al centro dell'incisione, su un terreno animato da vivaci ombreggiature e da numerosi mazzetti di erbacce incise in controluce. Dietro di loro si apre la panoramica di una vallata interamente occupata da un accampamento con coorti di armati. Sullo sfondo (la linea dell'orizzonte è molto alta), è possibile distinguere profili di case e le torri di una città: il tratteggio di Greuter raggiunge effetti pressoché «atmosferici». La giovane a sinistra, Despina, è ritratta nell'atto di consegnare ad un uomo anziano e barbuto una lettera piegata e già intestata. Porta i capelli ondulati all'altezza delle spalle, abiti da uomo, un grosso turbante con al centro una piumetta corta a più punte: calzari in pelle morbida che arrivano al ginocchio. Veste un prezioso caftano «damascato», con larghe maniche. A destra Mustafà veste un altro abito turco con ampie maniche e diciotto «alamari» lungo l'apertura centrale; porta un turbante simile, i medesimi calzari ed una cintura di stoffa stretta in vita. I personaggi sono investiti da una fonte di luce proveniente da sinistra (sia Despina che Mustafà sono ombreggiati lungo il lato destro del corpo) e proiettano delle ombre molto scure per terra. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Prospero Bonarelli della Rovere. Fonte dell'epistola: Prospero Bonarelli della Rovere, *Il Solimano, tragedia*.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature.



19.

GIOVANNI BATTISTA CORIOLANO

*Amore a Psiche.*

lib. II, ep. 4 (p. 282)

bulino su rame, ca. mm 116 x 63 (140 x 77)

firmata in basso a destra: *Il Coriolano F.*

Scena ambientata in un paesaggio. Un bosco molto fitto si apre su una piccola radura, dove uno sperone di roccia è ricoperto di erba. Il lato sinistro dell'incisione è occupato dalla lunga sagoma di un albero in controluce, con molti rami artisticamente intrecciati. Ai piedi dell'albero è un altro tronco, ma tagliato. Il bosco sullo sfondo a sinistra è molto fitto (è possibile contare le sagome di dodici alberi), mentre a destra è possibile intravedere una piccola marina con tre barchette a vela. Cupido (attributi iconografici: ali, faretra, arco e frecce) è raffigurato in primo piano, inginocchiato mentre scrive su un nastro che trattiene con la mano sinistra. È investito da una forte fonte di luce proveniente da sinistra (si noti la netta ombreggiatura sulla schiena e sulle piante dei suoi piedi). La scena è incorniciata da un unico rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Filippo Carlo Ghislieri. Fonte dell'epistola: Lucio Apuleio, *Metamorfosi*, IV-VI e Giovan Battista Marino, *Adone*, IV.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un discreto grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un certo abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature (si segnala soprattutto lo svanimento degli effetti luministici dovuti ai forti chiaroscuri e la mancanza del violento controluce nell'albero di sinistra, già ricercato dal Coriolano).

Bibliografia: A. BARTSCH, *Le peintre graveur*, vol. XIX, Leipzig 1870, cat. 72, p. 61; *The Illustrated Bartsch*, 41, formerly vol. 19 (part 1), a cura di J.T. SPIKE, New York 1981, cat. 72(61), pp. 205-06.



20.

MATTHÄUS GREUTER

*Sofonisba a Massimissa*

lib. II, ep. 5 (p. 300)

bulino su rame, ca. mm 117 x 61 (140 x 77)

siglata in basso a destra con monogramma *MG* (a lettere intrecciate) *fecit*

Scena ambientata all'interno di una stanza. Una bifora sostenuta da piccole colonnine tortili consente una veduta su un paesaggio di città (un porto con dettagli di architetture orientali, alcune barche ormeggiate, torri, armati ed una tenda in primo piano). All'interno, Sofonisba con lunghi capelli sciolti si lamenta portandosi la mano destra al petto e sollevando l'altra con vivacità. È coperta da una leggera veste da camera sottilmente tratteggiata a piegoline e ricamata con piccoli puntini. Porta al collo una collana con pendente centrale, veste un turbante ed una pelliccia di ghepardo intorno al grembo. Siede accanto ad un piccolo tavolino quadrato disposto sulla sinistra; esso è coperto con un panno che ne lascia emergere solo i piedi (in forma di due teste di del-fino). Sopra al tavolo sono appoggiate una lettera già scritta ed un calamaio con una penna d'oca. A destra dell'eroina sopraggiunge un'ancella, che con le sopracciglia aggrottate ed un'espressione di dolore le consegna il veleno in una larga coppa. Per terra, alcune file di puntini sono state incrociate in modo da suggerire una piastrellatura quadrata, mentre il bordo inferiore dell'incisione è tratteggiato con brevi linee verticali parallele, come a voler disporre l'immagine su un palcoscenico. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Pier Francesco Paoli. Fonte dell'epistola: Tito Livio, *Storia di Roma*, XXX, 3-15.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature (es.: ciò è soprattutto evidente sul corpo dell'eroina).



21.

GIOVANNI BATTISTA CORIOLANO

*Seneca a Nerone*

lib. II, ep. 6 (p. 314)

bulino su rame, ca. mm 114 x 63 (140 x 77)

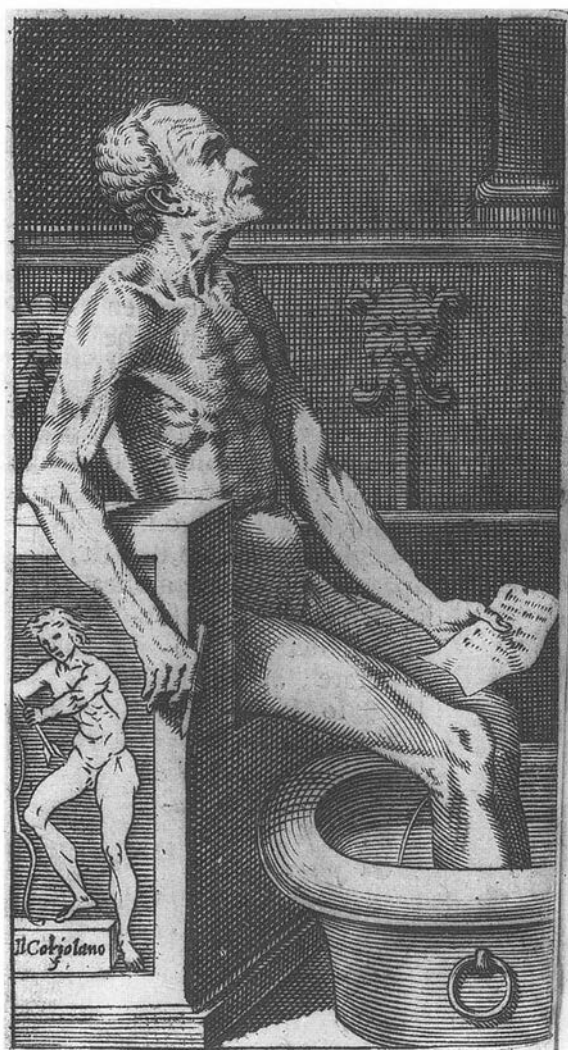
firmata in basso a sinistra, all'interno del bassorilievo del sedile: *Il Coriolano*/f.

Scena ambientata all'interno di un bagno. Lo sfondo è incorniciato da una balaustra in pietra dove si distinguono due mascheroni. Sopra alla cornice della balaustra, una colonnina. L'artista, alternando diversi tipi di tratteggio nello sfondo, intende suggerire diversi gradi di penombra. In primo piano a sinistra è un seggio di pietra il cui lato destro (utilizzato da Seneca come un bracciolo), è decorato con un bassorilievo raffigurante un giovane — nudo — il quale tiene con la sinistra una freccia e con la destra un arco: ha la gamba destra piegata ed appoggiata ad un piccolo plinto, su cui è incisa la firma dell'artista: *Il Coriolano*/f. Al centro della scena, Seneca, di profilo, nudo e fortemente chiaroscurato, tiene nella mano destra una 'matita' e nella sinistra una lettera già vergata. I suoi piedi sono appoggiati all'interno di una vasca circolare con una maniglia in metallo. Dal legamento dietro le ginocchia sprizza del sangue che ricade nella vasca. Il filosofo è investito da un fortissimo fiotto di luce proveniente dall'angolo inferiore sinistro. L'artista si è sforzato di rendere la scarna anatomia del costato e del collo di un anziano. La scena è incorniciata da un solo rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Filippo Cospi. Fonte dell'epistola: Tacito, *Annales*, XV, 61-64.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un discreto grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un certo abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature (si segnala soprattutto lo svanimento degli effetti luministici dovuti ai forti chiaroscuri).

Bibliografia: A. BARTSCH, *Le peintre graveur*, vol. XIX, Leipzig 1870, cat. 73, p. 61; *The Illustrated Bartsch*, 41, formerly vol. 19 (part 1), a c. di J.T. SPIKE, New York 1981, cat. 73(61), pp. 205-06.





22.

GIOVANNI LUIGI VALESIO (attr.)

*Venere a Adone*

lib. II, ep. 7 (p. 332)

bulino su rame, ca. mm 118 x 63 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un paesaggio, ma incorniciata da un ampio pannello nell'angolo superiore destro. Lo sfondo è occupato da un bosco molto fitto (a sinistra) e da tre cipressi (a destra). In primo piano, Venere (attributi iconografici: stella sul capo, Cupido con arco) siede ad un tavolo appoggiando la testa sulla mano sinistra in atteggiamento melanconico. Con la destra impugna una penna d'oca con cui scrive su un foglio. Sul tavolino rotondo (con una base in forma di colonnina montata su un piccolo plinto), è appoggiato anche un calamaio. Per terra a destra siede un piccolo Cupido piangente, raffigurato in atto di asciugarsi le lacrime con la mano destra; accanto a lui, il suo arco. La scena è incorniciata da un unico rigo molto marcato. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Andrea Barbazza Manzoli. Fonte dell'epistola: Giovan Battista Marino, *Adone*, XII-XIII.

Stato unico (Roma 1627; Venezia 1628)

Bibliografia: *Libreria Vinciana. Autori italiani del '600. Catalogo bibliografico*, a c. di S. PIANTANIDA, L. DIOTALLEVI, G. LIVRAGHI, vol. III, Milano 1950 (rist. Bologna 1986), p. 17, fig. 2346.



23.

GIOVANNI LUIGI VALESIO (attr.)

*Argante a Tancredi*

lib. II, ep. 8 (p. 354)

bulino su rame, ca. mm 115 x 63 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un paesaggio. Sullo sfondo sono tratteggiate delle montagne ed una città con case, una torre ed una grande cupola. La linea dell'orizzonte è molto alta. In primo piano Argante — a cavallo — indossa un'armatura all'antica in metallo, con gonnellino in fasce di cuoio. Con la sinistra consegna ad un paggio una lettera già intestata, facendogli un cenno istruttivo con la destra. Veste anche un elmo con una voluta sbalzata in metallo ed una grossa piuma. Il paggio riceve la lettera nella sinistra e con la destra indica la città sullo sfondo. Veste un berretto, una mantella su casacchina e dei calzoncini corti. Dietro Argante sono tre tende di un accampamento. Il cavallo solleva la zampa anteriore sinistra e quella posteriore destra. La scena è incorniciata da un unico rigo molto marcato. L'incisione illustra l'epistola dedicata a monsignor Cristoforo Segni. Fonte dell'epistola: Torquato Tasso, *La Gerusalemme liberata*.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato (es.: ciò è particolarmente evidente nel cielo, nelle nubi e nelle vesti dei personaggi).



24.

Anonimo

*Cleopatra ad Ottavio Cesare*

lib. II, ep. 9 (p. 370)

bulino su rame, ca. mm 115 x 62 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata nell'interno di una camera. Lo spazio è quasi interamente occupato da un grande letto a baldacchino, riccamente decorato e sagomato (con nappette, pendenti a frange ed elementi geometrici e figurativi). Alla destra del letto è un comodino di gusto barocco, con base a protomi leonine, su cui è appoggiata una corona. Sulla sinistra del letto è invece un altro tavolo (coperto da un tessuto), su cui poggiano un calamaio con una penna d'oca, un foglio di carta ed un vasetto contenente due aspidi attorcigliate. In fondo alla stanza un grande arco semicircolare consente una veduta sul paesaggio dello sfondo. Si distinguono una piramide, una colonna tortile e la facciata di un edificio (un tempio?). Sul letto è seduta Cleopatra (attributi iconografici: corona, aspidi, seno scoperto), in una veste da camera aperta sul petto e minutamente ricamata lungo i bordi delle maniche. La regina ha i capelli annodati in una treccia sulla nuca ed appoggia melanconicamente la testa sulla mano sinistra. Il muro della stanza è in penombra. La scena è incorniciata da un unico rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Cesare Meniconi. Fonti dell'epistola: diversi storici latini (Svetonio, Velleio Patercolo).

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature.

III stato (Venezia 1644): rame rinfrescato su tutta la superficie, pur mantenendo le linee compositive originali essenziali.



25.

MATTHÄUS GREUTER (attr.) su disegno di anonimo

*Semiramide a Nino*

lib. II, ep. 10 (p. 384)

bulino su rame, ca. mm 116 x 62 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un paesaggio. Lo sfondo è occupato da una veduta di città fortificata, con mura merlate, due torri, case ed anche un obelisco. Tra la città e la scena principale è tratteggiato un paesaggio con numerosi alberi e cespugli (al centro della tavola si distingue uno sperone di roccia molto scosceso ricoperto d'erba). In primo piano Semiramide (attributi iconografici: corona) siede su un plinto in pietra, con gli occhi chiusi, appoggiando la testa sulla mano sinistra. È vestita con un abito delicatamente tratteggiato: è possibile distinguere il volume dei seni e la forma delle mammelle attraverso il panneggio (la resa è simile ad un «panneggio bagnato»). Sulla sinistra di Semiramide è l'obelisco sormontato da un uccello. La figura della regina è illuminata da una fonte di luce proveniente da sinistra ed è infatti interamente ombreggiata sul lato destro. La linea dell'orizzonte, determinata dalla veduta di città, è comunque molto alta. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata all'abate Onofrio del Monte. Fonte dell'epistola: Giustino Giuniano, «abbreviazione» delle *Filippiche* di Pompeo Trogio, I/2.

I stato (Roma 1627; Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636): uguale allo stato precedente, ma ridotto ad un elevato grado di consunzione. Non presenta variazioni nel disegno, ma rivela un forte abbassamento delle trame segniche derivato dall'elevato numero di tirature (es.: ciò è particolarmente evidente sul corpo di Semiramide e sul manto erboso al centro dell'incisione);

III stato (Venezia 1644): rame pesantemente rinfrescato (es.: ciò è particolarmente evidente nell'obelisco, nei contorni del corpo dell'eroina e nei tratti del suo volto).





26.

CAMILLO CUNGIO su disegno di PAOLO GUIDOTTI (detto il Cavalier Borghese)

*Issicratea a Mitridate*

lib. II, ep. 11 (p. 400)

bulino su rame, ca. mm 112 x 59 (140 x 77)

firmata in basso al centro: *Doct: Equitisq Burg. Guid. tti In:* e in basso a destra: C. C. F.

Scena ambientata all'interno di uno spazio riquadrato da un arco. Il fornice si apre su un paesaggio campestre occupato lungo il lato sinistro da una fitta bosaglia (con punti di luce alternati a fitte ombre scure). Sotto l'arco in pietra siede Issicratea — nuda — con un semplice panneggio che le copre il pube e parte della coscia destra. Il medesimo drappo ricade sul sedile su cui poggia l'eroina, coprendolo. Issicratea è raffigurata con lunghi capelli risparmiati in bianco sulla lastra, in atto di scrivere con una penna d'oca sopra ad un foglio che ella stessa trattiene con la mano sinistra. La lettera poggia su un tavolino quadrato, coperto da un tessuto. Accanto — sulla destra — è un'ancella con capelli corti spartiti da una riga centrale: tiene in mano un altro panno ed osserva la padrona. Nell'angolo inferiore destro è un elmo in metallo sbalzato con abbondante piumaggio, sistemato sopra ad un panchetto; in quello sinistro invece, una coppia di pantofole da donna con alti tacchi «alla veneziana». La scena è illuminata da un forte fiotto di luce proveniente da sinistra: infatti il corpo di Issicratea è ombreggiato lungo tutto il lato sinistro. La scena è incorniciata da un unico rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Pietro de Urries. Fonti dell'epistola: Plutarco, *Vite parallele*, XXXII (*Vita di Pompeo*) e Valerio Massimo, *Detti*, IV/6.

I stato (Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): uguale allo stato precedente ma leggermente consunto.



27.

MATTHÄUS GREUTER su disegno di GIOVANNI BAGLIONE (detto il Cavalier Baglione)

*Onoria ad Attila*

lib. II, ep. 12 (p. 414)

bulino su rame, ca. mm 115 x 63 (140 x 77)

firmata in basso al centro: *Eques Io. Balion. delin.* e in basso a destra con monogramma *MG* (a lettere intrecciate) *sc*

Scena ambientata in un paesaggio. Un alto sperone di roccia molto frastagliato e dettagliatamente descritto è disposto in controluce ed occupa tutto il lato destro dell'incisione. Caratteristica del Greuter è l'erbaccia che pende dalla roccia in prossimità dell'angolo superiore destro. Al centro, Onoria (attributi iconografici: corona) siede impugnando nella destra una penna d'oca, mentre con la sinistra trattiene il foglio di carta su cui sta scrivendo. Lettera e calamaio poggiano su un plinto di roccia che viene usato a mo' di tavolino. La regina veste un ampio abito con una ricca bordatura ricamata a racemi e fiori ed alti zoccoli «alla veneziana». Sulla sinistra, leggermente in secondo piano, due ancelle dai seni prominenti, con i capelli raccolti in trecce sulla nuca, assistono alla scena. Quella più vicina al margine sinistro è realizzata in controluce; quella più vicina ad Onoria le rivolge il volto ed è vivacemente ombreggiata. La scena è investita da una forte luce proveniente da sinistra ed è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Camillo Giordani. Fonte dell'epistola: Giulio Strozzi, *La Venetia edificata*, Venezia 1624.

I stato (Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): uguale allo stato precedente ma leggermente consunto.



28.

MATTHÄUS GREUTER (attr.) su disegno di anonimo

*Apollo a Dafne*

lib. II, ep. 13 (p. 428)

bulino su rame, ca. mm 119 x 64 (140 x 77)

non firmata

Scena ambientata in un paesaggio. Il lato sinistro è occupato da un albero. Lo sfondo è delicatamente tratteggiato: si distinguono appena le sagome di due montagne ed un piccolo gruppo di case con cinque alberelli su una collina. Tra lo sfondo e la figura del protagonista in primo piano si apre una vallata: vi corre Dafne, con le braccia sollevate verso il cielo (attributi iconografici: trasformazione delle mani in fronde d'albero). In primo piano Apollo (attributi iconografici: capo raggiante, viola, faretra e frecce), vestito in parte con un'armatura ageminata, in parte con un gonnellino mosso dal vento, è ritratto mentre legge da uno spartito (in realtà si tratta di una lettera). Vicino alla lettera è un calamaio con una penna d'oca. Con la sinistra il dio sorregge una viola, mentre con la destra — sollevata in alto — impugna un archetto. Caratteristici mazzetti di erbacce sono incisi in controluce sul terreno roccioso in primo piano vicino ai suoi piedi. La fonte di luce proviene da sinistra, poichè Apollo è ombreggiato lungo tutto il fianco destro. La figura principale è molto ben rilevata rispetto allo sfondo poichè viene risparmiato lungo tutto il lato destro del corpo uno spazio bianco. La scena è incorniciata da un doppio rigo. L'incisione illustra l'epistola dedicata a Giovanni Antonio Manara. Fonti dell'epistola: diversi poeti latini e greci, tra cui Publio Ovidio Nasone, *Le metamorfosi*, I, 452-71; Dionigi l'Areopagita, *De divinis nominibus*, IV/4.

I stato (Venezia 1628);

II stato (Venezia 1636; Venezia 1644): uguale allo stato precedente ma leggermente consunto.





SILVANA D'ALESSIO

UN'ESEMPLARE CRONOLOGIA  
LE RIVOLUTIONI DI NAPOLI DI ALESSANDRO GIRAFFI (1647)

a mio padre

1. *Una primula rossa.*

Che sulla prima narrazione della rivolta di Napoli pesi il carico inquietante di un mistero, la beffarda condanna ad una sostanziale, indesiderata, anonimìa, era già indicato nei cataloghi settecenteschi sugli scrittori del Regno di Napoli, quasi come il lascito greve di un'eccezionale e ancora ben attestata fortuna: «chiunque egli fosse, giacché non abbiamo potuto riscontrarne altre memorie fioriva nella metà del secolo scorso», scriveva Soria, per poi precisare che anche le edizioni della sua *istoria*, così numerose, gli apparivano inspiegabili.<sup>1</sup>

Attardate dichiarazioni di ammirazione non sarebbero invece mancate in futuro, anzi, nell'introduzione ai *Mémoires* del duca di Modena, *Le rivoluzioni di Napoli* è considerata narrazione veridica,<sup>2</sup> quindi, le pagine della storia letteraria d'Italia di Pier Luis

<sup>1</sup> «Grossolanità» e inesattezze, secondo Soria, inficierebbero il valore della ricostruzione storica. Lo stesso giudizio era stato espresso da Pietro Napoli Signorelli; cf. P. NAPOLI SIGNORELLI, *Vicende della coltura nelle due Sicilie*, Napoli 1774, p. 244 e F.A. SORIA, *Memorie storico-critiche degli storici napoletani*, Napoli 1781, p. 306. Ma non privi di inesattezze — occorre precisare — sono piuttosto i loro cataloghi, dove infatti è citata un'edizione napoletana dal titolo di *Ragguaglio del tumulto di Napoli*, di cui non esistono esemplari. *Ragguaglio del tumulto di Napoli*, infatti, è il titolo interno della cronaca di Giraffi, in alcun caso preferito a *Le rivoluzioni di Napoli*. L'informazione è stata corretta da L. Giustiniani in *Id.*, *La biblioteca storica e topografica del regno di Napoli*, Napoli 1966, pp. 163-66, che individua la *princeps* nell'edizione veneziana, per il Baba, del 1647. Da questa edizione, A. GIRAFFI, *Le rivoluzioni di Napoli*, Venezia, per il Baba, 1647, si citerà in seguito.

<sup>2</sup> J.-B. MIELLE, *Introduzione* a E. RAIMOND DE MORMOIRON, *Mémoires du*



Guingené — dove pure è ricordata per la sua «esattezza» e per la metaforica equestre che utilizza in *ouverture*, una cifrata ma inequivocabile accusa agli spagnoli<sup>3</sup> — hanno chiaramente segnato un ritorno di curiosità e di riconoscimento di superiore raffinatezza. Una qualità, che già un contemporaneo, fra' Sebastiano Molini, dovette riconoscere, se arrivò ad ammettere che lavorando a quattro mani con quel Giraffi autore delle dieci «giornate» della rivolta di Napoli, sarebbe riuscito a scrivere un'opera seconda solo alla creazione del mondo — non per altro richiamata che per la fattura di *hexameron*, mentre la narrazione di Giraffi ripeteva mimeticamente un'impresa umana di dieci giorni, in un *decameron*.<sup>4</sup>

*Comte de Modène sur la révolution de Naples de 1647*, Paris 1827<sup>3</sup>, t. I, p. 77, n. 3 [Rist. E. DE RAIMOND DE MORMOIRON, *Histoire des Révolutions de la Ville de Naples*, 3 t., 1666-67, II ed. 1668].

<sup>3</sup> «Il primo [tra i racconti della rivolta di Masaniello] — scriveva infatti Ginguéné — sembra quello di un certo Alessandro Giraffi (sotto il titolo di *Ragguaglio del tumulto di Napoli*, Napoli 1647. Esso fu più volte ristampato) che compare talvolta con il nome di Scipione Liponari, e talvolta con quello di Scipione Napolini. (...) Sembra abbastanza esatta, in ciò che concerne i fatti. Un solo tratto basterà a caratterizzare la franchezza e lo stile dello scrittore. La città di Napoli aveva presentato l'insegna di un cavallo senza briglie: (...). L'autore annota nello stesso tempo le somme enormi che il governo di Spagna, o piuttosto i suoi ministri, avevano ricavato dal reame durante due secoli (...). Si volevano imporre sul disgraziato cavallo nuovi fardelli, ma egli li rigettò tutti in una volta, i nuovi e gli antichi», P. L. GINGUENÉ, *Histoire Littéraire d'Italie*, continuata da F. SALFI, Paris 1834, t. XI, pp. 275-77, trad. mia. Sulle implicazioni teorico-politiche della figurazione equestre che apre il racconto di Giraffi e sulle sue filiazioni, si potrà vedere il mio *Ordo naturalis e infrazione. Per una metaforologia della rivolta masanelliana*, in corso di stampa su «Filos. politica».

<sup>4</sup> Fra' Sebastiano Molini da Bologna, mandato a Napoli dai suoi superiori nel 1646, e con buone probabilità testimone della rivolta, cita Giraffi nella sua cronaca manoscritta conservata alla Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna: «Altrove in una postilla autografa attaccata all'ultimo foglio bianco del codice — scrive Capasso — egli soggiunge: che aveva aspettato molto tempo, sperando che di tante migliaia di virtuosi che si trovavano presenti in Napoli 1647-48 almeno uno di loro avesse dato pieno ragguaglio di tutta la sollevazione. Ma non aveva potuto vedere altro che le 10 giornate descritte dal sig. Alessandro Giraffi (...): ma che pure avrebbe fatto meglio assai (il Giraffi) se fosse stato presente come lui agli avvenimenti. Che se egli, il Molini, avesse avuto la fortuna di avere un pari suo in compagnia, non arrivando egli a tale talento, credeva che avrebbero fatto un'opera che dopo l'edificazione del mondo non si sarebbe veduta l'eguale», cit. da B. CAPASSO,

Un giudizio positivo su *Le revolutioni* si trova anche in *Nápoles hispánico* di de Tejada: «La Relatione de Alessandro Giraffi coincide con los anteriores en apreciar la revuelta como rebelión contra la opresión de la nobleza (...). Alessandro Giraffi es otro testimonio más de aquellos cronistas al margen de la contienda que acusan a la nobleza de abusos causantes del tumulto y al pueblo de abusos en los tumultos»;<sup>5</sup> dove si nota soprattutto la volontà di una correzione, di un giudizio equilibratore sui rovesciamenti di quei giorni di luglio: i nobili, infatti, sarebbero biasimati per aver provocato la rivolta con i loro «abusos», il «popolo» per aver successivamente abusato.

La fortuna europea del testo, soprattutto inglese, è stata invece al centro delle note giraffiane di Villari, di Galasso,<sup>6</sup> di Melchionda: «Di questa 'primula rossa' — scriveva Melchionda — tra i cronisti di Masaniello non si conosce che il nome anagrammatico e a grandi linee la fortuna editoriale italiana ed europea»: <sup>7</sup> preziosi tentativi di brandire il mistero dai suoi lembi estremi, ma il suo secolare, resistentissimo nucleo era e sostanzialmente resta appena sfiorato.

Lo studio su *Le revolutioni di Napoli* di cui in questa specifica sezione anticipo solo i tributi alla ricostruzione biografica è partito

Masaniello. *La sua vita la sua rivoluzione* [1893], Napoli 1993, p. 161. M. Schipa, invece, tentando innanzitutto di ricostruire giorni e fasi della rivolta, ha utilizzato la narrazione di Giraffi tra le numerose altre; cf. *Id.*, *La così detta rivoluzione di Masaniello*, Napoli 1918 e ora in *Id.*, *Studi masaniellani*, a c. di G. GALASSO, Napoli 1997.

<sup>5</sup> «La Relazione di Alessandro Giraffi concorda con quelle precedenti nel considerare la rivolta come ribellione contro l'oppressione della nobiltà (...). Alessandro Giraffi è un altro testimone tra quei cronisti al margine della contesa che accusano la nobiltà di abusi causanti il tumulto e il popolo degli abusi in quei tumulti», F.E. DE TEJADA Y G. PERCOPO, *Teoria sobre los tumultos*, in F.E. DE TEJADA, *Nápoles Hispánico*, Madrid 1958-64, t. V, 1964, pp. 281-392; trad. mia. De Tejada cita l'edizione padovana, dove compare il nome di Nescipio Liponari, pure elusivo, comunque lo si ricomponga: *Relatione delle Revolutioni Popolari successe nel distretto di Napoli nel presente anno 1647 alli 7 Luglio. Raccolta al Signor Nescipio Liponari*, in Padova, per il Sarti, 1648, pp. 286.

<sup>6</sup> R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Bari 1987 e G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, Firenze 1989, p. 100.

<sup>7</sup> M. MELCHIONDA, *Drammi masanielliani nell'Inghilterra del Seicento*, Firenze 1988, p. 471, n. 2.

da tali informazioni e, se non è stato sufficiente a svelare l'identità dell'autore per vie esterne, ha cercato di ricostruire i fondi di conoscenza cui ha attinto, le riformulazioni personali di noti principi teorico-organizzativi, le idealità politiche. Uno sguardo solo ravvicinato alla tessitura del testo ha quindi individuato una trama a larghe maglie di rinvii, di allusioni, di citazioni nascoste ad autori come Boccalini e Summonte, dalla nota fede antispagnola<sup>8</sup> — parte significativa di quel contraddittorio *thesaurus* di memorie scritte e orali su rivolte, tumulti, guerre civili, che molti, non solo nel Regno di Napoli, avevano già riutilizzato.

Piuttosto rada si è rivelata anche la presenza di commenti aperti in cui sembra sia tendenzialmente approvato il comportamento di chi fa prevalere un principio di razionalità o di prudenza nell'agire politico, come il cardinale Ascanio Filomarino, accorto sostenitore della rivolta, cui sono tributate esplicite lodi nell'ultima parte della narrazione: l'autorità che — sola — riuscì a frenare la degenerazione di quel composto di giusti ma ostinati risentimenti che anche, dopo la cancellazione delle gabelle, muoveva una parte del corpo sociale.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Sulla *Historia* di Summonte ha infatti precisato Villari: «Pubblicata nel momento in cui, esaurita la fase ribellistica, si era accentuato il distacco tra i nuclei borghesi e gli strati 'plebei' della città, la *Historia* di Summonte poneva le basi politico-storiografiche della ripresa del movimento popolare. Quasi a voler mettere in evidenza le drammatiche conseguenze dello squilibrio politico della capitale, la *Historia* si chiudeva con la narrazione dell'*Acerba e crudel morte di Gio. Vincenzo Starace Eletto del Fidelissimo Popolo di Napoli*», R. VILLARI, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647* (1967), Bari 1994, pp. 107 sgg.; e ancora «Fu il primo storico che si sottrasse alla tradizione aristocratica ed alla potente suggestione che sulla cultura napoletana esercitava il tradizionale autonomismo. Summonte finì in carcere nel 1601, e l'edizione che noi conosciamo del primo volume della sua *Historia* è il frutto di una forzata revisione. L'edizione originale del primo volume andò alle fiamme, mentre il terzo e il quarto furono pubblicati più di quarant'anni dopo la morte dell'autore», Id., *Ribelli e riformatori dal XVI al XVIII secolo*, Roma, 1983, p. 105. Cf. anche R. SIRRI, *Di Gio. Antonio Summonte e della sua «Historia»*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XI (1970), pp. 7-23.

<sup>9</sup> «Essendo uscite perciò varie, e tutte belle composizioni à sua lode, delle quali al fin dell'opera se ne inferirà alcuna. Benche dal punto della publicatione, e affissione de' Capitoli dell'accordio (la cui copia sarà da Noi inserita nel secondo libro con la giornata d'altri Capitoli doppio ampliati) ...», A. GIRAFFI, *op. cit.*, p.

Ancora, nonostante le indicazioni di Sebastiano Molini suggeriscano che Giraffi non sia stato testimone di vista, non sembrano fuorvianti le impressioni che invece vengono da molte pagine de *Le rivoluzioni di Napoli*, che non solo egli abbia assistito agli eventi importanti della rivolta — dagli incendi alle funzioni religiose di pacificazione — ma che li abbia osservati con un'impalpabile, dolorosa, consapevolezza della tragedia umana che lì si consumava: l'appello ufficiale dello storico alla testimonianza visiva è infatti spesso accompagnato da un'impudica, eppure necessaria, dichiarazione dell'intima forza emozionale dell'evento, se tutti («chi si sia») e tutto (persino le «pietre») al suo posto si sarebbero commossi: «movevano a tenerezza e al pianto chi si sia» (p. 22); «con le lagrime agli occhi dà quest'avviso haver veduto infinite robbe abbruggiare» (p. 52); «che a vedere era poco men che bastevole a far piangere di tenerezza e di compassione le pietre» (p. 60).

Ma a confermare la sua visione diretta dei fatti rimane anche la precisione delle indicazioni topografiche che definiscono i paesaggi urbani; una descrittività senza risparmi. Nessun passaggio metanarrativo, tuttavia, definisce le ragioni per cui Alessandro Giraffi si trovasse a Napoli proprio in quei giorni, se fosse napoletano, reniccolo o provenisse invece da altri stati italiani. Solo un dato biografico risulta certo, che quel cognome non fosse anagrammatico, come pure si era supposto; tale cognome, infatti, oltre ad essere tuttora attestato in Italia centro-settentrionale, doveva godere di una certa notorietà nella penisola perché due tipografi, Domenico e Lorenzo Giraffi, stampatori perlopiù di testi sacri, erano attivi a Bologna e a Firenze negli anni 1642-60.<sup>10</sup> Mentre l'altro cognome, di Liponari, utilizzato solo per l'edizione padovana e accompagnato

162; dove — come si sarà notato — è annunciata la pubblicazione di un secondo libro che molto probabilmente non c'è mai stata (bloccata dalla censura?); l'annuncio è tra l'altro ripetuto più chiaramente nel finale del libro: «De successi avvenuti doppo la morte di Mas' Aniello, potrà il Lettore pascersi la curiosità con la lettura del secondo Libro, qual si promette dare in breve alle Stampe», *ibid.*, p. 198.

<sup>10</sup> Si veda l'*Index of publishers and printers* del *Catalogue of seventeenth century Italian books in British Library*, Trowbridge 1986, parte II, vol. II, p. 1068; dove si indica l'attività di Domenico. E Alfonso Mirto, che ricorda l'attività di Lorenzo, in *Id.*, *Stampatori, editori, librai nella seconda metà del Seicento*, Firenze 1984, p. 149.

da un nome sicuramente anagrammatico (Nescipio-Scipione) più probabilmente sarebbe stato associato ad un'edizione del testo — tra l'altro anche diversamente titolata — per eludere tracce o, forse, stornare avvertiti tentativi di persecuzione.

L'ipotesi di una provenienza centro-settentrionale non è stata smentita da uno spoglio linguistico del testo che, anzi, oltre all'uso di lemmi specificamente toscani, ha rivelato fenomeni di gorgia, ma, a rigore, non ne ha ricevuto neppure conferme significative, perché molto frequentemente alle caratteristiche tipiche del fiorentino (come la metaforesi) si oppongono soluzioni normalizzatrici già largamente diffuse o che, comunque, venivano adottate in tipografia quando l'autore non avesse dato disposizione di conservare suoi diversi usi grafici e linguistici.<sup>11</sup>

Difficile è anche il rinvenimento di luoghi in cui il giudizio sintetico dell'autore sull'intero evento abbia contorni più definiti, meglio riconoscibili. Tuttavia andrà subito specificato che nelle pagine proemiali al linguaggio metaforico — così chiaramente debitore dell'immagine boccaliniana del cavallo di Napoli<sup>12</sup> — è affidata l'idea di un atto naturale e necessario, e dunque spiegabile solo con una valutazione critica dell'*oeconomia* degli ultimi decenni di

<sup>11</sup> Accanto a lemmi toscani («lecco» p. 175, «guidone» p. 175, «cozzone» p. 5) troviamo, ad esempio, il parmigiano «strenga» (p. 123), l'ispanismo «buglia» (p. 89): numerosi sono inoltre le forme verbali e i sostantivi che non subiscono la metaforesi, mentre altri, persino gli stessi, in diversi luoghi del testo la subiscono. Volendo fornire un campione rappresentativo, annoteremmo almeno «retrato» p. 7, «romore» p. 17, «forastieri» p. 18, «stromenti» p. 24, «laberinto» p. 35, «revolutione» p. 73, «consignar» p. 74, «capitulationi» p. 84, «destruttione» p. 92, «artiglierie» p. 109, «fontione» p. 160; ma senz'altro esemplare della compresenza di spie che ci portano in direzioni diverse e che potrebbero far pensare ad un intervento massiccio sul testo da parte degli operatori tipografici sono le occorrenze di «fusse» e «fussero» e di «fosse» e «fossero», quasi di uguale frequenza. La presenza del grafismo -h, e di -sc per -c in alcuni casi è invece dovuta alla gorgia, in parole come «chori» p. 119, «botteharo» p. 67; in altri, invece, è vezzo latineggiante, come in «vehemenza» p. 55, «rihavuta» p. 122. Obbligato il rinvio a A. QUONDAM, *La letteratura in tipografia*, in *Letteratura Italiana* dir. da A. ASOR ROSA, *Produzione e consumo*, vol. II, Torino 1983, pp. 555-632, e a E.L. EIZENSTEIN, *La rivoluzione inavvertita*, Bologna 1985.

<sup>12</sup> Sui ragguagli napoletani di Boccalini, si veda V. DINI, *Masaniello. L'eroe e il mito*, Roma 1995, p. 38.

dominio spagnolo;<sup>13</sup> che, ancora, nel ritratto di Masaniello, successivamente luogo di supplizio, di una spietata *damnatio*, non si riconoscono tentativi di ridimensionamento, o proprio di quel risibile 'rimpicciolimento' che si può visualizzare in alcuni testi letterari,<sup>14</sup> e così anche nella breve presentazione del Genoino,<sup>15</sup> mentre alla congiura al duca di Maddaloni è esplicitamente attribuita una forte responsabilità nell'involuzione dei giorni successivi.<sup>16</sup> Nella narrazione, lo vedremo dettagliatamente, è proprio questa involuzione, quasi incarnata in un Masaniello euforico, squilibrato, superbo tiranno, a liberare Giraffi dall'obbligo dell'autocontrollo e dalla difficoltà dell'autocensura, perché in quell'approdo, anche — o forse soprattutto — chi aveva creduto nella sensatezza della rivolta, non poteva non riconoscere un esito solo negativo, quasi una lugubre nemesi. Mentre infatti Giraffi informa i suoi lettori che Masaniello diventò sospettoso, che mandò a morte ogni giorno centinaia di persone, che ordinò l'incendio di specifici palazzi, che insomma cominciò ad apparire sempre più contraddittorio e instabile — teso tra gli opposti desideri di rimanere capo di un così «innumerabile Popolo» e di tornare «allo stato primiero» — la scrittura viene aperta a percorsi più precisamente teorici. Non è quindi un caso che gli unici luoghi in cui è possibile riconoscere un giudizio sintetico sulla vicenda masanelliana, si trovino, entrambi, sul finire della narrazione:

Se Mas'Aniello nello stesso punto che il Sabato cantossi nella Cattedrale di Napoli il Te, Deum laudamus, rinunziato havebbe in mano del Viceré tutta la sua arrogata autorità, e usurpato commando, e ritornato se ne fosse (com'era il dovere, e nel medesimo giorno e prima con tante proteste haveva giurato di fare) à vender pesce, ben se gli poteva da quel Po-

<sup>13</sup> «inestato fu ne petti de gl'huomini dalla Madre Natura sì fatto abborrimento della propria soggettione (...) allora massima divenuta più intollerabile, quando da lei imposte sono ne' sudditi esorbitanti esattioni, per le quali riduconsi eglino all'ultimo segno della disperatione», A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 6.

<sup>14</sup> Su tali testi si veda G. FULCO, *La fortuna letteraria*, in A. MUSI (a c. di), *Masaniello*, Napoli 1995, pp. 42-47.

<sup>15</sup> Se infatti Masaniello è definito «uomo spiritoso e faceto (...) bello però d'aspetto, animoso e vivace», a Genoino è riconosciuto il valore di «persona molto pratica degl'affari della Città», A. GIRAFFI, *op. cit.*, pp. 12-13 e p. 50.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 97.

polo con molta ragione ergere superbi colossi e statue d'oro per eterna memoria delle sue animose attioni, al di lui beneficio operate. Ma l'ambizione l'accieò subito di sorte tale che rompendo i freni della ragione la Domenica stessa ottavo giorno della revolutione a far mille mattezze (p. 174).

Se la «protesta» è giustificata e umanamente compresa, a non essere perdonato è l'atteggiamento di Masaniello, la sua segreta e pesante ambizione all'ascesa sociale quasi che avesse creduto sul serio nella possibilità che un plebeo fosse eletto principe: eppure egli stesso — specifica Giraffi — aveva promesso pubblicamente che, terminata la *revolutione*, recuperato un tempo remoto di armonia e di reciproco controllo tra i gruppi sociali, avrebbe abbandonato il comando.

Nell'altro luogo, morto ormai Masaniello nella narrazione, Giraffi si spinge ancora oltre: era stato mandato da Dio, era un messo di Dio e chi, attraverso di lui, «uomo sì vile», quel Dio aveva voluto punire, se i vinti di ieri erano oggi così palesemente vincenti?

andarono all'Arcivescovado per rendere a Dio Nostro Signore e al Gloriosissimo Protettor Primario della Città di san Gennaro, la cui sacra Testa e Sangue era esposto sù l'Altar Maggiore, le dovute gratie, della tranquillità rihavuta con la morte d'un huomo sì vile, che per occulti giudicij divini resosi ormai formidabile haveva atterrito una Città come Napoli stromento (non può dirsi altro) del giusto furore di Dio sdegnato per le colpe di quei cittadini che à somiglianza degl'antichi Egitti con piccioli moschini volle punirli ed humiliarli insieme per mezzo del più vil'huomo della bassissima plebe.<sup>17</sup>

L'ira di Dio, come fece già con il popolo d'Egitto, avrebbe punito quei cittadini (nobili e *parvenus*), che si erano macchiati di *hybris*, di tracotanza. La causa della rivolta viene dunque individuata in un'offesa originaria, che sola poteva consentire ad «homaccini» di sollevarsi al ruolo di capi. Ma questi — e qui l'osservazione arrivava alla chiave di volta che avrebbe dischiuso una ricerca più precisamente teorico-politica — dopo aver punito, erano a loro volta divenuti colpevoli di non aver subito abbandonato quel ruolo. Una conclusione che forse quietava la superficie, ma che non termina

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 190.

un discorso — come ci apprestiamo a dimostrare — intimamente disincantato e teso.

2. «e invece sono più che vere e autentiche Storie».

2.1. Dicono molto quegli indicatori temporali che si trovano nelle prime pagine della narrazione di Alessandro Giraffi, *Le rivoluzioni di Napoli*; «nell'anno passato 1646» e, poco dopo, quando sta per essere raccontato l'episodio della contesa tra contadini e fruttivendoli che nella narrazione provoca lo scoppio della rivolta: «in un tratto del settimo giorno di Luglio quest'anno 1647», e ancora, più avanti, «molte settimane fa», riferito ad un incendio del 12 maggio di quello stesso anno, evidentemente non troppo lontano; con essi si rinviene la prova certa che questa scrittura, così abile, sia nata in un tempo molto vicino alla rivolta, probabilmente, nei due mesi successivi.<sup>18</sup>

Con un intento più o meno scoperto: non annotare al più presto l'accaduto, ma rappresentarlo, e cioè restituire ai lettori che già avevano visto o saputo e consegnare ai posteri, insieme all'informazione analitica, la sua figura simbolica: la rivolta come parabola, o forse come ciclo, certamente come conferma di un paradigma che già la cultura secentesca aveva modellizzato e di cui pure aveva trovato il virtuale contrario, non tanto la generica impossibilità, quanto l'innaturalità della *rivoluzione* nell'ordine della storia — di un rovesciamento di posizioni e di ruoli che finisse per tradursi in uno *stato*.<sup>19</sup> Dal fronte opposto aveva agito invece, unica sponda dell'utopia, il *topos* del mondo alla rovescia, il «paese di cuccagna», la «grassa», che, proprio nel secolo delle esplorazioni geografiche e dei viaggi, qualcuno riconobbe nel patrimonio naturale di Napoli: «a Paradise» piantato da diavoli: un giardino dell'abbondanza mal

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 5, 11, 31.

<sup>19</sup> Sull'ambizione delle forme artistiche e di quelle letterarie alla rappresentazione piuttosto che all'approccio analogico, nel passaggio all'era moderna, si veda M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Milano 1978, pp. 79-87. Una recente rivisitazione della semantica del termine è in G. MAZZACURATI, *Rappresentazione*, in R. BRAGANTINI e P. M. FORNI (a c. di), *Lessico critico decameroniano*, Torino 1995, pp. 269-99.



gestito, frainteso e offeso dall'ordine sociale.<sup>20</sup> La *révolution* era stata dunque tentata proprio in quella città, «Capitale di un Regno», ormai trasformata dalla storia, da una «persona povera», un «plebeuccio», così Giraffi definisce talvolta Masaniello, rimpicciolendone la *silhouette*, e questo aveva raddoppiato la sua «terribilità»: con la *révolution* e per realizzare la *révolution*, quel «pescatore» si era infatti trasformato in «Maestro», poi in «Capo», quindi, contravvenendo alle sue iniziali vocazioni, in «quasi assoluto Monarca» — per enumerare solo le figure sociali per le quali a Giraffi e ad altri sembrò passare e non anche le maschere letterarie che vennero reinventate per definirlo (il Plebeo spiritoso e faceto, l'Uomo toccato dal fato, il Folle ecc.). La metamorfosi dell'individuo che l'aveva auspicata e propiziata materialmente era quindi proceduta di pari passo con la *révolution* e aveva finito per esserne la cifra esemplare: Masaniello *monstrum*, furente e ridicolo.<sup>21</sup>

Il portato teorico-simbolico che aveva anticipato e accompagnato la rivolta chiedeva quindi una rappresentazione partecipe dei fatti; un recupero, una *repetitio* narrativa dovette quindi apparire a Giraffi l'unico modo per tentare di stringere vissuto e scrittura in

<sup>20</sup> Un viaggiatore di grande curiosità, James Howell, così avrebbe definito Napoli qualche anno più tardi: «Naples may be called Natures Darling, who seems to study how to make her self admired in divers places; Ceres and the God of wine strive there for Mastery; she abounds with Silks, Oyles, Fruits, Flowers, Roots, Fowls, Fish'...»; S. MAZZELLA, *Parthenopeia*, trad. da S. LENNARD, con introduzione e seconda parte di J. HOWELL, London 1654. Su questi stessi *topoi*, cf. B. CROCE, *Il Paradiso abitato da diavoli*, «Napoli nobilissima», n.s., 3, fasc. 11-12 (nov.-dic. 1922), pp. 153-57, poi in Id., *Uomini e cose della vecchia Italia*, s. I, Bari 1927; G. GALASSO, *Lo stereotipo del napoletano e le sue variazioni regionali*, in Id., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno*, Milano 1982; ma si veda anche S.S. NIGRO, *Il Regno di Napoli*, in A. ASOR ROSA (dir. da), *Letteratura italiana. Storia e Geografia. L'età moderna*, vol. II, Torino 1988, soprattutto le pp. 1147-68 e A. MOZZILLO, *Passaggio a Mezzogiorno. Napoli e il Sud nell'immaginario barocco e illuminista europeo*, Napoli 1992, pp. 162 sgg.

<sup>21</sup> Sulle possibilità semantiche del lemma *révolution*, astronomiche e politiche, soprattutto a partire dal trattato di Copernico, si vedano P. SCHIERA, *Rivoluzione, costituzione, Stato*, introduzione a *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari 1979, pp. 5-14; G. MARRAMAO, *Sul tema rivoluzione. Temporalità storica e secolarizzazione moderna*, «Centauro», 3 (1983), pp. 69-121; e V. CONTI, *Vocabolario politico*, «Pensiero pol.», XXIX (1990), pp. 304-08.

un'unica trama. È appunto la promessa di un tale impegno la dichiarazione che troviamo nelle pagine iniziali dove è narrato l'an-tefatto:

à maggiore chiarezza giornata per giornata descriverassi quanto è avvenuto a maggior fedeltà, e verità che mai possa promettersi sopra di ciò veruna penna.<sup>22</sup>

Come nel caso di ogni dichiarazione di poetica — di aspirazioni ardite o di intenti praticabili — non avrebbe senso cercare ad ogni costo di verificarne la sincerità; l'aderenza all'evento e al suo tempo (le «giornate») è un'ambizione impegnativa, e solitaria se si considera che le successive attestazioni dell'evento non sarebbero state neppure definite *historiae*;<sup>23</sup> o, in altri casi, affini a quelli che avrebbero fatto pronunciare a Croce parole di fuoco sulla storiografia secentesca,<sup>24</sup> quel nome avrebbe offerto solo una copertura solenne di una scrittura che perseguiva finalità ben più condizionanti.

<sup>22</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 11.

<sup>23</sup> Così, di lì a poco, avrebbe scritto Gabriele Tontoli: «Dissi Istoria; volsi dire Discorsi Istorici, anzi, Narrativi. In altra maniera non havrei saputo divulgare la sollevazione di Napoli. (...) Non mi havendo voluto sottoporre alle leggi di semplice Istoria. Scrivo à gli Amici e a' Magnanimi letterati che difficilmente condannano, e prontamente scusano gli errori altrui. (...) Scrivo in stile geniale e capriccioso: e formo un composto d'Historico, Discorsivo, Poetico, Declamatorio, e familiare», *Id.*, *Il Mas' Aniello*, Napoli, per R. Mollo, 1648, pp. VI-VII e G. DONZELLI «sapend'io quanto religiosamente debba essere riverito il titolo di Historia, mi guardarei sempre di mirare, ne anche con la coda dell'occhio, quell'epiteto sovraneamente specioso, e che ha dato da sudare alli più elevati ingegni di tutti i secoli», *Id.*, *La Partenope liberata*, Napoli, per O. Beltrano, 1648, p. III. Ma così anche il barocco Amatore: «Se non t'aggrada la frase, né lo stile, per esser lontanissimo dal cronico, (...) ti prego attribuirlo all'arte», *Id.*, *Napoli sollevata*, Bologna, per gli H. H. del Dozza, 1650, p. 7. Eppure qualcuno, che faceva un uso abbondante di forme letterarie, aveva scritto: «L'anima dell'istoria, che lungo tempo viva la mantiene tra le genti e che sommamente cara la rende ad ognuno è la verità», *Id.*, *Ragguagli di Parnaso*, a c. di G. RUA, Roma-Bari 1912, II, p. 14.

<sup>24</sup> «certo quegli storici del Seicento, come non posseggono il maschio stile di uno di loro, Paolo Sarpi (...) così non splendono neppure della pittoresca semplicità di un Commynes: essi sono di solito scorretti e impropri, che non è cosa tollerabile», B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, a c. di G. GALASSO, Milano 1993, p. 147.

Nella ricerca di un delicato equilibrio tra ricordi mimetici e potenti rilievi semantici, *Le rivoluzioni di Napoli* si è invece preservata dall'accusa di essere un «romanzo» nelle parvenze di narrazione storica o di aver ricostruito storicamente la rivolta come fosse stata un «romanzo» — accusa comunque bifida che Giraffi si premura di evocare, dispiegare, invertire: «ne venturi secoli ai posteri pareranno incredibili, e inventati romanzi, e pure sono piú che vere e autentiche Storie». <sup>25</sup> Quello che «pare» «incredibile» — precisa — è «piú che vero», quello che «pare» «inventato» è in realtà «autentico», quello che sembra «romanzo» è un'opera di storia perché la storia è stata o è apparsa subito come un «romanzo».

Quindi opportunamente scrive: «Non sarebbe stata compiuta la Comedia di questa giornata [giornata della rivolta e Giornata della narrazione] se non v'havesse anche rappresentata la sua parte la moglie di Masaniello ...» <sup>26</sup> e poco piú avanti: «cooperò a terminar questa Tragicomedia un impensato accidente ...». <sup>27</sup>

2.2. La scelta di conferire uno spazio visibile ai giorni della vicenda masanielliana in dieci giornate (dedicate, in sequenza ordinata, ciascuna ad un giorno di quella storia, dal 7 al 16 luglio 1647) <sup>28</sup> e di ripercorrere nei suoi contorni definiti le scansioni del tempo risponde al principio della chiarezza ma anche alla scelta precisa del racconto puntuale, che potesse cioè di volta in volta restituire dettagli e fondali: «diffusamente a maggior chiarezza — scrive Giraffi nel luogo già citato — descriverassi quanto è avvenuto nel tempo di detta revolutione». <sup>29</sup> La ripartizione per se-

<sup>25</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 147.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>28</sup> Tuttavia, a secondo che considerassero anche prologo ed epilogo se ne potevano contare nove, come F. Capecelatro: «fu in que' nove giorni ...», in *Id.*, *Diario di F. C. contenente la storia delle cose avvenute nel reame di Napoli negli anni 1647-50*, Napoli 1850, p. 34, e A. Nicolai: «fu in termini di que nove giorni», in *Id.*, *Narratione-Giornale*, Amsterdam, presso J. Pluymmer, 1660, oppure otto come D. Amatore, «Questi è colui che nel solo spatio d'otto giorni si vidde assoluto Signore d'un regno», in D. AMATORE, *op. cit.*, p. 19.

<sup>29</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 11.

zioni segnala intanto una differenza forte rispetto alla scrittura cronachistica, e favorisce l'impressione di una mimesi perfetta del tempo biologico.

Quasi sempre, all'inizio delle giornate — come ormai la scelta organizzativo-formale suggeriva, dai modelli religiosi al *Cunto de li cunti*<sup>30</sup> — è infatti ritratta la nascita del nuovo giorno, quindi, sono narrati gli avvenimenti che accaddero nelle prime ore e, nelle ultime pagine, quelli che accaddero nelle «ore tarde». Il riferimento alla notte immediatamente precedente, quando un'altra giornata è già iniziata, lega gli avvenimenti tra loro, riduce la distanza tra un giorno e l'altro che la divisione della narrazione per sezioni rischia di suggerire e recupera nessi importanti ad un'analisi delle cause e degli effetti, che ancora sembra si affidi al principio dello *hysteron proteron* (secondo il quale la fine o il fine determina i precedenti). Il percorso a ritroso con la mente e poi il riattraversamento in avanti nella scrittura concorrono appunto a realizzare questo tipo di giunture e i piani dell'intreccio colmano i vuoti del tempo naturale.<sup>31</sup>

Il sollecito, e vigilante apparecchio fatto nella precedente notte universalmente dal Popolo cagionò, che non ancor'era ben rischiarato il giorno, non che uscito dal molle grembo della vermiglia Aurora il rinascente Sole, che nella Città da per tutto udivansi risuonare Tamburi e Trombe guerriere (...) i Contadini medesimi, e Agricoltori de' campi à folto stuolo sù lo spontar dell'Alba comparsi dalle vicine Ville.<sup>32</sup>

[quindi, verso la fine della Giornata:] *Ritiraronsi* anche in Castello vers'il tardi diversi Ministri, Togati, Officiali, Titolati, e Cavalieri, sì per trattar con S.E.: del medesimo negotio, com'anche *per ritirarsi* nel detto

<sup>30</sup> Si veda I. CALVINO, *La mappa delle metafore*, in Id., *Sulla fiaba*, Torino 1988, pp. 129-46.

<sup>31</sup> Il procedimento è tipico della scrittura storica; è questa una delle conclusioni cui sono giunti White, Danto, Dry, Carr, ben espresse, mi sembra, da Chatman: «Si è detto (...) che gli eventi nelle narrative sono sostanzialmente correlativi, concatenantesi, coimplicantesi. La loro sequenza, dice l'opinione tradizionale, non è semplicemente lineare ma causativa. Il rapporto di causa ed effetto può essere manifesto, vale a dire esplicito, oppure latente, vale a dire implicito»; in tal modo Chatman dimostra come la narrativa causativa, storica, sia distinta dalla cronaca in senso stretto, cf. Id., *Storia e discorso*, Parma 1981, p. 43.

<sup>32</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 39. I corsivi sono miei, in questa e nelle successive citazioni.

Castello per star'ivi con maggior sicurtà, che nelle proprie case e questo è quanto di sostanza avvenne nella Seconda giornata del Lunedì.<sup>33</sup>

L'«apparecchio» con il quale si fa riferimento ad un precedente notturno è l'insieme dei preparativi che precedono l'incendio delle baracche dove venivano riscosse le gabelle, primo successo del popolo e, insieme, causa (Giraffi usa appunto il verbo «cagionare») della maggiore determinazione del giorno seguente, già dalle prime ore. Se nella dinamica della *revolutione*, la notte termina il giorno precedente e causa quello successivo, l'immagine dell'aurora che partorisce il sole, antico ritratto letterario del movimento silenzioso degli astri intorno alla Terra,<sup>34</sup> propone di osservare in contrasto lo scenario terrestre delle «Trombe guerriere» e degli «sparanti Moschetti». L'idea della fine del giorno è invece provocata dall'indicazione temporale «vers'il tardi» e dalla notizia dell'allontanamento dei ministri «ritiraronsi»: allontanamento necessario sia per poter «trattare», sia per «maggior sicurtà» perché, con la notte, si avvicinava il tempo più pericoloso del giorno, ma anche l'occasione per programmare le strategie comportamentali da adottare nelle successive ore di luce. La sincronia delle pratiche, di popolo e nobili, non precede una sintonia delle scelte: prudenza, autocontrollo, simulazione, del viceré e dei nobili, sfogo atrabiliare, del popolo. «Ruminava nella sua mente di notte quel che nel giorno li pareva degno di vendicare co'l fuoco» — Giraffi scrive del popolo nella parte proemiale della giornata del mercoledì — e quel «ruminare» è verbo scelto con grande maestria perché passa l'idea di un pensare che riformula ostinato desideri di ribellione a lungo covati: un rimaginare quasi animalesco.<sup>35</sup>

Così, anche quando viene introdotto il nuovo giorno, ancora sospesa la scrittura tra lo sforzo di aderire ai percorsi del ciclo naturale e di seguire la sollecitazione alla sintesi che porta con sé la narrazione, leggiamo:

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>34</sup> L'immagine è stata diffusa nella letteratura italiana da Dante (*Purg.*, canto IX); cf. G. BARBERI SQUAROTTI, *L'Aurora alla finestra*, in *Lo specchio che deforma: le immagini della parodia*, Torino 1988, pp. 121-34.

<sup>35</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 80.

*Quindi è che sú'l bel mattino del Mercordì, quando esposto ancor non haveva nella cuna dell'Oriente la Madre Aurora il bel parto del Sole con sollecita vigilanza ordinò Masaniello sotto pena della vita ...*<sup>36</sup>

E nella zona dell'epilogo:

*E per ultimo termine di questa giornata dichiarò con ispaventose grida à suon di tromba, ribelle del Rè, e della Patria e con 30 mila scudi di taglia ò morto, o vivo, preso fosse il Duca di Mataloni ...*<sup>37</sup>

La chiusura anticipa anche il «tema» della giornata successiva (il giovedì): la persecuzione del duca di Maddaloni che Masaniello già risoluto capo militare ora proclama a suon di tromba. Dopo un'altra richiesta di Masaniello, paradossale e vuota, viene invece specificato che terminò la giornata della domenica perché, appunto, per Giraffi, quello era stato l'ultimo fatto sostanziale (in questo caso il comando intimamente contraddittorio) del giorno: «e gli ordinò che più non obbedissero i suoi ordini, ma solo quelli del Duca d'Arcos, e con questo terminò la Giornata della Domenica».

Ma indicazioni precise si trovano anche per la cronologia interna alle giornate; così un fatto accaduto nel pomeriggio non viene mai narrato prima di un altro verificatosi nelle prime ore del giorno — mentre appena dopo, in molta storiografia barocca, la noncuranza del tempo biologico sarebbe stata esibita come segno di appartenenza piena alla modernità, e andirivieni e digressioni avrebbero recuperato tempi differenti da quello che si sarebbe tendenzialmente seguito.<sup>38</sup>

Così, anche nel caso in cui la scrittura rallenta, facendosi ricerca compiaciuta, Giraffi tiene a specificare che quell'indugio ricalda una durata effettuale; come alla fine dei due cataloghi ricer-

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>38</sup> È appena il caso di ricordare gli esperimenti di Bisaccioni e di Brusoni, in cui la funzione tempo è principio di organizzazione di una narrativa che preferisce uno sviluppo in più direzioni; pertanto il tempo è la durata nella quale si dispiegano storie parallele, dopo un evento o in attesa di un evento decisivo. Cf. M. BISACCIONI, *Historia delle guerre civili di questi ultimi tempi, descritta dal conte M. B.*, Bologna, C. Zenero, 1653 e G. BRUSONI, *Delle Historie d'Italia, raccolte e scritte da G.B. dal 1625 fino al 1670*, Venezia, Storti, 1670.

catissimi che descrivono gli incendi delle «robbe» di Girolamo Basile e di Girolamo di Letizia, che dovettero colpire particolarmente non solo perché primi di una fitta serie, ma anche perché si rivelarono i più esemplari (Girolamo di Letizia e Felice Basile erano *universalmente* odiati perché spietati gabellieri) e i più lunghi: «Scorsero nei due mentionati incendij — scrive Giraffi — cinque hore di tempo, cioè dalle 18 fino alle 23». <sup>39</sup> Un'annotazione simile accompagna la descrizione dell'incendio a casa di Antonio de Angelis, altro gabelliere: «non finì di consumarsi per quattr'hore cioè dalle 23 del giorno, fino alle trè di notte». <sup>40</sup>

2.3. Che le giornate siano percorse da uno sforzo mimetico ma anche da un'urgenza di sistemazione teorica, può essere facilmente mostrato se si percorrono le pagine iniziali di ciascuna di esse. In quella sorta di proemi Giraffi ricostruisce l'importanza specifica di ogni unità temporale, ne indica responsabilità e funzioni nell'ambito del tracciato che quei primi dieci giorni di rivolta avevano disegnato, ne rastrema i contenuti per mostrarne il valore universale. Ad eccezione delle pagine preliminari della prima giornata, che coincidono con il «ritratto» di Masaniello, tutte le altre offrono infatti al lettore delle preziose possibilità interpretative delle pagine successive. Il discorso metaforico che assimila i comportamenti del popolo a quelli di un fiume, della seconda giornata: «Erasi talmente acceso di voglia il Napolitano Popolo, e incoraggiato alla battaglia (...) che non v'era riparo bastevole à rintuzzargli l'orgoglioso furore» <sup>41</sup> è, ad esempio, un chiaro anticipo, una sorta di ideogramma.

Anche le pagine iniziali del «Mercordì», da cui si ergono le mitiche figure di Cerere e Proserpina, propongono subito una possibilità interpretativa; proprio come il fuoco che Cerere e Proserpina avevano utilizzato per sfidare la morte e che aveva provocato contro le divinità un veto ancora più irremovibile, quei roghi erano stati sacrifici sostanzialmente insufficienti. E se nel *mythos* è la vita il bene che viene ricercato invano, nella rivolta, era invece richie-

<sup>39</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 53.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

sta, nelle forme del godimento naturale secondo il bisogno, un'«abbondanza» ormai perduta da tempo; ad avvicinare i due livelli del discorso è il rifiuto esplicito della possibilità del recupero, del ritorno all'indietro:

onde si come Cerere per trarre da' Campi Elisi la in vano richiamata Proserpina una face trà le mani portava, così egli da' grassi un tempo, e delitiosi campi delle strade, e Piazze di Napoli trar volendo la bramata, e per molto tempo richiest'abbondanza davasi a credere co'le fiamme, e con fuochi poterne eseguire agevolmente l'intento.<sup>42</sup>

Le «giornate» de *Le rivoluzioni di Napoli*, precisamente isotopiche rispetto al lasso di tempo che ripetono — tempo eccezionale, portatore di «novità», di eventi fuori dell'ordinario e, anzi, talvolta considerato capace di instaurare realmente un nuovo ordine di cose, come nell'*Hexameron* o anche in certa scrittura novellistica soprattutto cinquecentesca<sup>43</sup> — rivelavano così la loro forza di *exempla*: di risorse linguistiche che venivano e sarebbero tornate all'antica cultura delle *rivoluzioni*.

### 3. *Il monstrum Masaniello.*

3.1. Ritrovavasi nel Quartiere del Mercato di Napoli un giovane di 24 anni, casato; huomo spiritoso e faceto, di mezzana statura, d'occhio nero, piuttosto magro che grasso, con una zazzarina e mostaccetto biondo e scalzo, in camicia e calzonetti di tela, un berettino in testa da Marinaro, bello però d'aspetto, animoso e vivace quanto dir si può e gli effetti l'han dimostrato: la professione di lui era di pescar pesciolini con la canna, e con

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>43</sup> Se il «giorno» è infatti il periodo delle 24 ore tra due mezzanotti consecutive, «Giornata» è piuttosto il «giorno biblico della creazione» (nell'*Hexameron* di Sant'Ambrogio), oppure «ciascuna delle ripartizioni in cui vengono suddivisi i gruppi di novelle in quanto si fingono narrate in un determinato giorno», S. BATTAGLIA (a c. di), *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino 1961, vol. VI, pp. 819 sgg. Per ulteriori specificazioni, si veda R. BRAGANTINI, *Il riso sotto il velame. La novella cinquecentesca tra l'avventura e la norma*, Firenze 1987, pp. 109 sgg. Come si è già detto, inoltre, anche *Lo cunto de li cunti* è diviso in *Jornate*, come pure il *Forastiero* di Capaccio e l'*Essamerone* di Felice Passero. Si veda S.S. NIGRO, *op. cit.*, pp. 115 sgg.



l'amo, e di comprar pesce, e portarlo, e rivenderlo ad alcuni particolari del suo Quartiere, chiamandosi questi tali in Napoli pescivendoli ...<sup>44</sup>

Comincia così con una descrizione dei tratti fisici e comportamentali del «protagonista» di quei dieci giorni di luglio la prima giornata dell'opera di Alessandro Giraffi. In realtà il ritratto di Masaniello, per come cresce e poi si perde nella narrazione, sembra appartenere di più ad una zona liminare, tra l'antefatto e gli eventi del primo giorno della rivolta: se infatti dà rilievo alla sua indole naturale, quella che Panofsky, acutissimo osservatore di ritratti iconografici, ha definito «individuality», e alla sua figura sociale, il suo «character», recupera anche un tempo passato che appariva assolutamente fondamentale per spiegare l'origine di quel protagonismo.<sup>45</sup> Del popolano di cui qui cominciamo a vedere la figura sapremo infatti, appena nella pagina successiva, che già da qualche mese, per alcuni torti subiti e una viscerale intolleranza verso le «angarie» dei gabellieri, era solito minacciare ad alta voce di voler «cambiare la città» e chiedere proseliti per l'«impresa».

Con quella sorta di biografia breve, dunque, Giraffi soddisfaceva la curiosità di chi non lo aveva mai visto, ma aveva sentito parlare di lui — essendo il genere biografico fisicamente legato all'«aneddotica» sia nella trama interna che nel fondo culturale cui sarà destinato<sup>46</sup> — e recuperava un passato per il quale nelle scanzioni narrative che aveva progettato per il suo resoconto storico (le dieci giornate) non sarebbe stato facile trovare uno spazio definito.<sup>47</sup>

«Individualità» e «carattere» sono allora i poli intorno ai quali possiamo avvolgere le indicazioni che progressivamente ci vengono dal testo: l'uno designa l'«interno» del personaggio, l'altro il suo «esterno», e cioè quei segni che parlano nel codice dei ruoli sociali. L'«occhio nero», la «zazzarina», il «mostaccetto biondo»

<sup>44</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. II.

<sup>45</sup> E. PANOFSKY, *Early Neatherlandish painting*, Cambridge 1966, p. 182.

<sup>46</sup> Cf. A. BATTISTINI, *Lo specchio di Dedalo*, Bologna 1990, pp. 201-05.

<sup>47</sup> «La biografia — ha scritto Valeria Sgambati — si sforza di afferrare insieme come parti di una totalità significante gli eventi di una vita che si concentra sul tempo vissuto di un uomo particolare», EAD., *Le lusinghe della biografia*, «Studi stor.», 3-6 (1995), pp. 397-413.

suggeriscono l'idea di un uomo scaltro, destinato a non rimanere anonimo, smanioso di distinguersi; gli indumenti «da Marinaro», la «camiscia», i «calzonetti di tela», il «berrettino» completano il quadro e preparano il lettore alla «meraviglia» della sua scalata sociale: quel plebeo così povero, scalzo e vestito di straccetti, nel giro di soli quattro giorni, era apparso (e qui apparirà nella quarta giornata) su un cavallo ornatissimo, in un abito di tela d'argento e un cappello impiumato.

Evocandone lineamenti e abiti proprio all'inizio della sua opera, Giraffi sanciva così il ruolo storico avuto da Masaniello e poneva le basi per una sua visualizzazione a fianco di altri personaggi passati alla storia; operazione che farà Tontoli in modo ragionato, presentandolo ne *Il Mas' Aniello* prima come l'ultimo dei personaggi di umili origini indebitamente ascisi a gradi superiori, quindi, come l'ultimo e il più spietato dei tiranni dall'età greco-romana fino ad allora.

3.2. Il nodo che abbiamo appena sfiorato consente di scorgere l'opinione degli storici secenteschi su Masaniello dopo Giraffi; la «professione» di pescivendolo è infatti una sorta di punto-forza nella valutazione degli obiettivi militari e politici. Di quel lavoro Donzelli evocherà l'umiltà e la marginalità perché Masaniello fosse assimilato a Cristo, poverissimo eppure destinato ad essere ricordato dal mondo intero in ogni tempo, mentre Tontoli, Amatore, Nicolai nelle medesime qualità indicheranno la prova della fragilità e dell'assurdità del suo progetto. Per questo nelle loro narrazioni, in luogo del ritratto, troviamo solo descrizioni brevissime e astiose:<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Così invece lo presenta Tontoli: «Giovane di circa venticinque anni, povero, scalzo, e di bassissima conditione, di professione pescivendolo», *Id.*, *op. cit.*, p. 5, e altrove, quando il racconto è ancora al primo giorno della rivolta: «parlava con strapazzo e vilipendio», p. 95; indicazione che fornisce anche Amatore che parla del «rozzo conversare» di Masaniello, *Id.*, *op. cit.*, p. 20. Nel suo ritratto di Masaniello, Donzelli invece sottolinea la povertà e la semplicità della vita, preparando il lettore a concepirlo come *figura Christi*, un uomo umile, ma dal nobile disegno di liberare il popolo napoletano dalla schiavitù, perciò il suo ritratto è già quello del martire ucciso dalla folla: «Di questi scortesì (...) trattamenti de' Gabellieri: haveva trà gli altri esatta notitia un povero venditore di pesce (di quello però

«Era venuto in testa di quella bordaglia fin dalla Piazza del Mercato, il suddetto Tomas'Anello, scalzo e straccione, senza giubbone, e senza cappello, con una canna in spalla, e in punta di quella un panno straccio»; <sup>49</sup> così, ad esempio, lo dipinge Agostino Nicolai, sostituendo dei dispregiativi alle indicazioni qualificanti scelte da Giraffi. Ma Giraffi è anche l'unico ad informare il lettore di quali fossero in concreto le mansioni del lavoro di Masaniello, a scandirle anzi in sequenze contigue («la professione di lui era di pescar pesciolini con la canna, e con l'amo, e di comprar pesce, e rivenderlo»), e a ricordarne gli strumenti (la canna e l'amo): Masaniello è sia pescatore che pescivendolo. Pescatore di pesci d'acqua dolce, e non di pesci d'alto mare: come la trasposizione teatrale della narrazione de *Le rivoluzioni di Napoli* in Inghilterra e in Germania non mancherà di specificare per svilirne ulteriormente la figura. <sup>50</sup>

Intanto, proprio perchè gli viene dato o riconosciuto questo duplice mestiere, Masaniello potrà paragonarsi a Pietro e chiedere per sé la stessa fiducia di cui lui, pescatore, riuscì a godere.

3.3. Come ogni ritratto di persona ormai scomparsa, anche quello giraffiano è avvolto da un'«aura» di lontananza che neutralizza la spinta informativa che lo supporta e gli dona le tonalità soffuse del ricordo. Allo «spettatore» viene chiesta una disposizione all'osservazione curiosa, ma paziente: un'attesa attiva. Ma chi cercasse in quel quadro il giudizio autoriale sul capopolo napoletano dimenticherebbe che quel ritratto, come tale, fissa un tempo preciso della breve parabola masanielliana e cioè, potremmo dire, la

della più vile conditione, e che il più delle volte per la sua gran povertà, si riduceva a vendere nelle piazze per una moneta simile ad un quattrino, cartocci di carta straccia a quelli che vendevano il pesce», *Id.*, *op. cit.*, p. 5. Anche F. Capececiatro, attentissimo a riferirne l'origine sociale, lo definisce «persona povera», *Id.*, *op. cit.*, p. 14. Sull'iconologia masanielliana cf. K. FIORENTINO, «Uno, nessuno e centomila». *Le multiformi immagini di un eroe popolare*, in A. MUSI (a c. di), *Masaniello*, cit., pp. 35-38.

<sup>49</sup> A. NICOLAI, *op. cit.*, p. 22.

<sup>50</sup> Per un inquadramento della ricezione tedesca si veda R. DE POL, *Imago principis. Ruoli e maschere teatrali del sovrano nel teatro barocco tedesco*, Genova 1983.

fase giovanile, quando ancora la mente non era stata offuscata dalle lusinghe del potere e il corpo non aveva risentito delle sue ansie: per questo, non può tradire un giudizio (definitivo e non dilemmatico) su di lui. Del resto, anche nelle pagine appena successive, Giraffi è attento a non violare con un commento esplicito i silenzi, e i segreti, della sua ricostruzione:

Abitava questi nel Mercato, e sotto la finestra della casa sua v'è l'Arma, e nome di Carlo V, molto antica verso la parte della fontana ivi vicina, che s'attribuisse à misterioso presaggio di dovere egli rinovare, e rimettere piè, com'egli stesso disse facetamente più volte, nella Città, e Popolo di Napoli i favorevoli Privilegi concedutigli dall'innata benignità di quell'invito Monarca. In oltre v'è un'altra osservazione verissima, e è che cento anni sono, appunto nel 1647 però nel mese di Maggio, come raccota Giovann'Antonio Summonte nelle Storie di Nap. p.4 lib.8 cap.I quando fu in Napoli l'altra sollevazione (...) che fu capo un'altro Mas'Aniello di Costa Sorrentino ...<sup>51</sup>

Sembrano infatti di altri e non sue le osservazioni che registra poco dopo, e che verosimilmente vennero fatte appena dopo la morte di Masaniello, come parziale risposta alla diffusa urgenza di chiarezza sull'intera vicenda. Si trattò di una ricognizione nella storia passata (già un Masaniello era stato capopolo, esattamente cento anni prima), e nell'ambiente in cui Masaniello era nato e cresciuto (l'insegna di Carlo V sotto la finestra della casa dove era nato) di quei «segni» che avevano preannunciato il suo «destino» di grandezza. L'ordine teleologico, ancora una volta, se non soddisfaceva tutte le domande, mostrava l'ineluttabilità di quello che era accaduto, e confortava a cercarne il senso perché assicurava che ci fosse. Giraffi lo accoglie, ma lo usa come sinopia ampia in cui poter lavorare nel senso contrario, restituendo i particolari minuti, ma significativi, offrendo uno spazio alle vicende delle figure anonime che pure erano state esemplari (il ragazzo che rubò e fu punito, la plebea che chiese e ottenne clemenza per il marito), affinché quella storia non fosse pesantemente trasfigurata a partire dal suo esito, ma fosse rivista fase per fase e valutata nella sua interezza.

<sup>51</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 12.

3.4. Un esempio, che è insieme un anticipo delle pagine successive: se Masaniello fu negli ultimi giorni della sua vita un tiranno visionario, un pazzo diffidente e circospetto, in queste pagine le sue idealità sull'organizzazione politico-finanziaria di Napoli e la sua nostalgia della giustizia di Carlo V sono presentati come lucido obiettivo di concordia degli ordini sociali e, molto probabilmente, come esatto contrappunto al palese sbilanciamento del governo del duca d'Arcos a favore del ceto dei nobili e dei gabellieri. Sembra proprio il viceré d'Arcos, infatti, la persona a cui viene rivolto il monito autoriale di una guida più consapevole, nella metafora della nave, figurazione di una riflessione di Masaniello: «Il savio Nocchiero, che la governa deve otturar'i buchi delle divisioni, senza fidarsi d'altro, e massime d'interessati fattiosi, ò capi di arte, mà star sempre Signore, e Padrone del Vascello. Havendo dunque ciò osservato da astuto ch'egli era s'avvalse dell'occasione seguente». <sup>52</sup> Masaniello è astuto, probabilmente più astuto del viceré; si accorge infatti di ciò che a lui stava sfuggendo di mano, contravvenendo ad un principio caro al giusnaturalismo: che il capo fosse sempre *super partes*, come la testa sovrasta le membra. Solo più tardi e, appunto, gradatamente, Masaniello perderà questa saggezza e diventerà nei comportamenti e nelle decisioni un pazzo pericoloso.

Qui, la tenia della pazzia è solo quello che un gruppo sociale chiuso e atterrito all'idea della rivolta riconosce nelle parole di una persona misteriosamente invasata; non è la risposta saggia al progetto di Masaniello, ma uno degli alibi pronti a scongiurare qualsiasi forma di protesta. <sup>53</sup>

3.5. Anche nella *Vita di Cola di Rienzo* dell'Anonimo Romano, richiamato esplicitamente da Giraffi, il ritratto del personaggio apre la narrazione, e nel ritratto sono indicate l'umile origine, l'arguzia, la nostalgia per un tempo passato, l'eloquenza; quindi, in entrambe le *istorie*, appena dopo la presentazione del protagonista viene proposta una metafora nautica, immagine della condizione

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>53</sup> Lo vedremo più avanti: «beffeggiandosi del Maestro gli davano dell'istolido e pazzo».

della città di Roma (per l'Anonimo) e, più generalmente, delle difficoltà del governo politico (per Giraffi). Il richiamo a questo modello doveva essere quasi immediato: anche Cola di Rienzo, del resto, da sapiente si era trasformato in tiranno ed era stato prima amato quindi odiato dal popolo fino ad essere ucciso, e il cadavere esposto al pubblico ludibrio. Masaniello è con certezza — per Giraffi — il «Cola di Rienzo» secentesco.<sup>54</sup>

Cola de Rienzi fu de vasso lennaijo (...); Fu in sua iuventute nutricato de latte de l'eloquentia (...). Deh come spesso dicea: 'Dove soco questi buoni Romani? dove en loro summa Iustitia? Poterame trovare in tiempo che questi fussiro!' Era bello homo et in soa vocca sempre riso appariva in qualche muodo fantastico. (...). Nella parte sopra la Cammora [la camera che ebbe in Campidoglio] penze una pentura [pittura] in questa forma. Era pento uno grannissimo Mare, le onne orrivile, forte turvato. In mieso de questo mare stava una Nave poco manco che soffocata, senza timone, senza vela. In questa Nave, la quale per particolare stava una femmina vedova vestuta de nero (...). Lo soprascritto diceva: Questa ene Roma. Attorno a questa Nave, dalla parte de sotto nell'acqua stavano quattro navi affondate, loro vele cadute, rotti li arbori, perduti li timoni. (...) Lo sottoscritto dicea: Queste cittati per la iniustitia pericolaro e vennero meno.<sup>55</sup>

Le analogie anche minime con il ritratto masanelliano non sono irrilevanti; l'Anonimo romano definisce il tribuno del popolo «bello», «spiritoso», ricorda i motti che era solito ripetere, spesso

<sup>54</sup> Cola di Rienzo, tra l'altro, aveva cominciato ad affacciarsi alla storia pubblica nell'anno 1347, esattamente trecento anni prima. Sull'intera vicenda cf. l'introduzione di G. PORTA ad ANONIMO ROMANO, *Cronica*, Milano 1979. In uno studio morfologico di tale cronaca, Gustav Seibt ha recentemente tentato un interessante ampliamento della definizione di esperienza storica; «historische Erfahrung» riassume infatti non solo la partecipazione diretta a determinati avvenimenti politici, sociali o religiosi, ma anche «l'acquisizione produttiva, attraverso la lettura o l'insegnamento, degli strumenti linguistici e delle categorie analitiche per ordinarli, interpretarli e valutarli, così come delle forme letterarie che di quegli eventi consentono la rappresentazione storiografica»; G. SEIBT, *Anonimo Romano. Geschichtsschreibung in Rom an der Schwelle zur Renaissance*, Stuttgart 1992. Ringrazio il prof. Carlo Ginzburg per avermi segnalato l'importanza di questo studio; ho quindi trovato indicazioni preziose in R. DELLE DONNE, *Storiografia ed «esperienza storica» nel medioevo: l'Anonimo romano*, «Storica», II (1996), pp. 97-117; da lì, a p. 101, traggio ora la citazione.

<sup>55</sup> ANONIMO ROMANO, *op. cit.*, pp. 1-6.

consapevolmente profetici, nell'incredulità e derisione di tutti coloro che avevano la ventura di ascoltarli. Esattamente come accade a Masaniello ne *Le rivoluzioni*; la sua pubblica dichiarazione di impegno a rimettere in sesto la città di Napoli, pena la vita, infatti, suscita una scoraggiante reazione: tutti sorridono, ridono, si «cachinano di riso».

Sorrisero quelli alle di lui parole, dicendo, bel soggetto da aggiustare la Città di Napoli, soggiunse Masaniello non ridete che s'io avessi dui o tre dell'humor mio, per Dio, che farei vedere quel che saprei fare.<sup>56</sup>

A ridere di Cola erano i baroni;<sup>57</sup> qui, più drammaticamente, ridono i plebei cui Masaniello chiede la «fede», e a muoverli al riso non è l'incredulità che la rivolta potesse realmente prendere corpo, quanto la considerazione che Masaniello non fosse il soggetto adatto a quel tipo di «impresa».

«Bel Soggetto da aggiustare la Città»; questa la motivazione profonda che Giraffi ci fa conoscere, eludendo la possibilità di considerarlo un nuovo, inascoltato, Tiresia: Masaniello non appariva in grado di sostenere la sua ambizione, perché di vilissima condizione, insipiente, inesperto dell'arte della guerra, inadeguato al ruolo che, al contrario, la sorte non gli aveva affidato.

Queste e simili dottrine insegnate da Mas'Aniello nella sua scuola, vedute e udite da molti, li cagionavan risa grandissime e beffeggiandosi del Maestro l'havevan per istolido e pazzo. Egli all'incontro diceva loro, Ve ne ridete ora non è vero? lo vederete appresso, che saprà fare Mas'Aniello, lasciate far à me, che s'io non v'ho da liberare da tante angarie, tenetemi per infame, il che faceva via più crescere grandemente i cachinni. Ma egli non curando dell'altrui risa attendeva a fare il fatto suo onde di quei medesimi Ragazi suoi scolari di diciasette in diciotto anni n'arrolò tanti ...<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 14.

<sup>57</sup> «li Baroni ne prennevano festa de si favellare [lo prendevano in giro]. Facevano sallire il pede et si lo facevano sermonare et esso diceva: 'Io sarraijo granne Signore, o Mperatore; tutti questi Baroni persequitaraijo, quello appennaraijo, quello decollaraijo'. Tutti li iudicava. De ciò li Baroni crepavano delle risa», ANONIMO ROMANO, *op. cit.*, p. 12.

<sup>58</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, pp. 14-15.

È insomma l'«inadeguatezza al rango» al quale di volta in volta vorrebbe appartenere (e che Giraffi è attento ad indicare: «della qual milizia — scrive — come autore, e maestro se ne fè anch'egli Capitano, e Duce») ad essere risibile. Masaniello è mosso da ambizioni di gran lunga superiori alle sue possibilità e sorprende quelli a cui le manifesta.<sup>59</sup> Ma questo non lo angoscia, anzi, lo rafforza nella sua volontà: «lo vederete appresso che saprà fare Masaniello» — gli fa dire Giraffi e poi commenta egli stesso — «Ma egli non curandosi dell'altrui risa attendeva al fatto suo», e preparava i suoi ragazzi per la festa di San Giovanni (7 luglio 1647).

Il «fatto suo» era chiaramente la rivolta, dove destino privato e destino pubblico si sarebbero sempre più pericolosamente avvicinati; sin dalle prime azioni Masaniello è infatti grande protagonista: «Era tra quei Pozzolani un cognato di Mas'Aniello, che conforme all'istruzione da questi havuta, cominciò più d'ogni altro a strepitare la Plebe (...). Accorsero à questo i Ragazzi per prendere i frutti, e Mas'Aniello che altro non aspettava saltò fuori tra essi, gridando senza Gabella ...».<sup>60</sup>

Nella rivolta, infine, i ruoli di Masaniello si assottigliano in uno solo, quello del capo militare che dà l'esempio: «fu egli il primo con una pietra scagliatagli fortemente nel petto ad insegnar la sua Ragazzesca Milizia a fugarlo»; e proprio in veste di capo Masaniello tiene un discorso per la sua milizia «da un palco» (come già Cola di Rienzo) — e la notizia non sembra affatto irrilevante anche per le vicende legate alla interminabile riscrittura di tale storia. Quell'*oratio recta*, densa di simbolismo religioso, è infatti un'importante prova di abilità retorica, e qualunque fosse la funzione specifica che Giraffi intendesse attribuirle, sembra abbia ottenuto l'effetto sperato:

<sup>59</sup> «L'unica vera differenza [rispetto alle situazioni che provocano riso, già analizzate] sta nel fatto che la nostra specificazione sottolinea che deve esistere una pretesa *non fondata*, si potrebbe dire 'illegittima', alla posizione di alto rango (...). Non dovrebbe essere sfuggito al lettore che nella formula 'pretesa illegittima al rango/rivelazione di un'inadeguatezza ad esso' è presente un contrasto radicale un'incongruenza. Il 'pensiero' viene bruscamente spostato, tenendo conto del concetto di zimbello, dalle cose piccole alle cose grandi», F. CECCARELLI, *Sorriso e riso. Saggio di antropologia biosociale*, Torino 1988, pp. 141-43.

<sup>60</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 18.



un pescatore, Pietro liberò dalla servitù di Satana una Città, Roma, e con Roma un Mondo e un altro pescatore, che è Mas' Aniello trasferirà dalla rigorosa esattione di tanti Datij al godimento totale della primiera grassa una Napoli, e con Napoli un Regno (...) non mi curo di essere fatto a pezzi, e trascinato da per tutto, per Napoli (...). Spicchisi questo capo dal busto con tagliente ferro. (...) Morirò contento e glorioso.<sup>61</sup>

3.6. Le parole di Masaniello si diffondono nell'immediato presente, pur rinviando di continuo ad un futuro terribile, anzi, proprio grazie a quel richiamo profetico, così persuasivo, ottengono subito la risposta sperata: «accesero mirabilmente ne gli animi già sdegnati di tutti la dispostissima voglia a cooperare all'impresa». La *profezia ante eventum* funziona perfettamente, provoca sdegno e risentimento per qualcosa che sembra sia già accaduto, mentre è soltanto un rischio, e determina il passaggio al nuovo atteggiamento: non più il riso, ma la disposizione a collaborare.<sup>62</sup>

Dall'ardore degli animi di quanti ascoltarono Masaniello, con una *coniunctio* quasi innavvertibile, Giraffi passa quindi a descrivere l'incendio che venne provocato subito dopo.<sup>63</sup>

#### 4. *La giustizia del fuoco: una retorica per la vista.*

4.1. Se la narrazione di eventi come l'assalto al palazzo del viceré, la colluttazione con i corpi di guardia, i nascondimenti, le fughe, non doveva essere tecnicamente difficile, anche per la frequenza con cui queste azioni venivano rappresentate nella drammaturgia cinque-secentesca, era senza dubbio più impegnativo descrivere degli incendi. Giraffi avrebbe potuto limitarsi ad informare il lettore dei loro tempi, luoghi, funzioni, modalità, invece, ancora una volta, sembra piuttosto abbia voluto recuperarne in un altro spazio dimensioni fisiche e semantica.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>62</sup> Non danno spesso la parola a Masaniello, invece, Tontoli, Amatore, Cappelatro; a 'far parlare' Masaniello e, ancora più frequentemente, il suo popolo, cercando addirittura di recuperarne la lingua, è invece Donzelli. Questo medesimo discorso è tuttavia riportato da lui in forma indiretta.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 17.

Un rilevamento delle difficoltà e delle tappe obbligate nella descrizione topica di un incendio potrebbe partire dalla constatazione che il fuoco è un elemento «percepibile direttamente soltanto nell'attimo stesso in cui brucia»;<sup>64</sup> di qui, anche quando si tratta solo di definirlo, l'attenzione a quello che brucia e a quanto brucia. La sua durata è infatti strettamente dipendente dalla quantità della materia che consuma, come dalla sua qualità: la paglia provoca bagliori alti, ma capaci di rimanere in piedi soltanto per brevissime sezioni di tempo, la legna, gli oggetti di metallo, le pietre rallentano invece il processo di consunzione: più è resistente la fonte che lo alimenta, più il fuoco tarda a spegnersi.

Comunque si tenti di definire questo elemento, si parla di forze in lotta tra loro, di morte che dà vita, si arriva alla sfera dei simbolismi. Il fuoco, lo capì uno psicologo di grande sensibilità come Bachelard, si nutre della distruzione e distruggendo, distrugge anche se stesso (di qui l'associazione dell'elemento alla figura geometrica del cerchio);<sup>65</sup> ma è anche capace di dare vita, fertilizza il terreno, annerisce e purifica: è dunque forza ambivalente, negativa e positiva, insieme.<sup>66</sup> All'«assidua *observatio*» secentesca non sfuggirono neppure le possibilità poetiche connesse a questa ambivalenza,<sup>67</sup> così, se nella lirica medievale il «fuoco» veniva frequentemente richiamato come figurazione simbolica della condizione dell'amore-sofferenza, l'amore-passione, ora l'attenzione si era decisamente spostata su forme e colori, le sue qualità metoni-

<sup>64</sup> La pone al centro del suo discorso l'antropologa C. PERLÈS, in *Preistoria del fuoco. Alle origini della storia dell'uomo*, Torino 1983, p. 1988.

<sup>65</sup> G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, Paris 1965, p. 19.

<sup>66</sup> Sulle implicazioni religiose di questa ambivalenza ha già scritto Panico: «da una parte esso distrugge, trasforma in cenere, dall'altra purifica. Il fuoco bollava i peccati, li cancellava dalla terra, distruggendo gli uomini portatori di essi; il fuoco accompagnava la resurrezione dei santi», G. PANICO, *Il carnefice e la piazza. Crudeltà di stato e violenza popolare a Napoli in età moderna*, Napoli 1985. Sugli incendi della rivolta può essere ancora utile A. FIORDALISI, *Gli incendi in Napoli ai tempi di Masaniello*, Napoli 1895.

<sup>67</sup> Un esempio per tutti, A. TASSONI, *Prose politiche e morali*, a c. di P. PULIATTO, Roma-Bari 1980, t. I, *Quisito I, Se ci sia l'elemento del fuoco*, pp. 46-59.

miche che meglio potevano essere richiamate in campi semici differenti.<sup>68</sup>

La descrizione di un incendio doloso richiedeva necessariamente ulteriori ricerche retoriche, per il senso che sempre lo supporta (una punizione, una vendetta, una dimostrazione di potenza), ma anche per il simbolismo pertinente al luogo in cui è appiccato (il palazzo, la strada) e agli oggetti che ad esso vengono dati, oppure sottratti. Nel contesto rivoluzionario di Napoli fu un mezzo di offesa e di dimostrazione ma anche spettacolo di grande potenza scenografica.<sup>69</sup>

4.2. Significativamente la descrizione dell'incendio alla casa della gabella della frutta è racchiusa in una struttura «ad anello», mentre alle figure retoriche del catalogo e dell'ipotiposi è affidata la complicata operazione di restituzione della sua forza, durata, gravità:

paramenti, sedie, armi, argenti, e altri mobili, e con questi gran quantità di denari, gettato tutto in un gran fuoco acceso con paglia, scanni e banchi delle medesime Gabelle fù dal popolo abbrugiato, e incenerito in mezzo delle strade e piazze vicine, ne' quali atti fu osservata cosa di gran consideratione, che nel pigliar le dette robbe, e denari non hà niuno mai havuto ardimento di toccar di essi nè pur una minima particella, volendo il tutto dedicarlo al fuoco, come quint'essenza (dicevano) del lor sangue, onde non volevano, che di esse cosa alcuna cosa restasse, ma il tutto divorato fusse dal fuoco.<sup>70</sup>

Nello spazio matematico della pagina sono disposti gli oggetti dati alle fiamme perché potessero essere rivisti o visti per la prima volta e fermati alla memoria — così «la sintassi dell'esercizio linguistico rinnova la sintassi della visione, graduale, discorsiva» — la nuova mentalità, la «mentalità visuale» trasforma la pagina del libro in un «piano» sul quale poter sistemare figure tridimensionali.<sup>71</sup> Nel centro esatto, in un unico *coup d'oeil*, insieme agli oggetti che l'uno dopo l'altro alimentano il fuoco dal-

<sup>68</sup> Cf. A. HENRY, *Metonimia e Metafora*, Torino 1975, pp. 170-78.

<sup>69</sup> Cf. J. LOTMAN e B.A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, Milano 1975, p. 99.

<sup>70</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 18.

<sup>71</sup> E. RAIMONDI, *Verso il realismo*, in *Il romanzo senza idillio*, Torino 1974, pp. 3-56.

l'alto, vengono inquadrati anche quelli che lo alimentano dal basso: «paglia, scanni e banchi delle medesime Gabelle» e l'immagine che si compone è quella della spira infuocata, che in ogni punto consuma e si consuma. Il popolo — nota Giraffi incuriosito — «dedica» al fuoco (come «quint'essenza del suo sangue») gli strumenti che lo avevano dissanguato, persino le monete che gli erano state spietatamente sottratte, perché quella fagocitazione, nella dimensione tutta simbolica del sacrificio, fosse di auspicio ad una ricostituzione delle proprie energie. Il medesimo nesso metaforico distruzione-nutrizione associa fuoco e popolo anche nella descrizione dell'incendio dell'altra dogana, quella della farina, qualche pagina più avanti:

S'incaminaron poi verso la Dogana della Farina con le fascine in Collo e fuoco, e pece nelle mani, e scassate le porte entrorno co' tanta furia che (...) vi diedero fuoco per molte bande, né mai satij veggendosi finche non vedessero il tutto non dirò abbrugiato, ma incenerito come farina, portiere, drappi, scrigni, banche, e quanto v'era, in fin molta quantità d'argenti, e di contanti che vi tenevano i Ministri della Dogana, ò come cose proprie, ò altrui, ò in deposito, ò in pegno, tutto tutto immerse nelle fiamme. Compito questo sacrificio saliron sulla piazza della Chiesa di San Lorenzo ...

Qui il popolo non è «mai satio» di appiccare fuoco, come se, di nuovo, si alimentasse nella visione della nutrizione vorace dei roghi; una forma di nemesi perfetta contro chi aveva peccato di smisurata ingordigia. «Orrendi mostri son que' potenti, che divorano la sostanza di chi lor soggiace», aveva scritto Torquato Accetto; proponendo una conservazione risarcitiva dei soli beni interiori. Dopo altri diciassette anni di controllo dispotico e ineguale evidentemente essa non poteva bastare.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> La frase citata apre il capitolo XIX, *Del dissimular all'incontro dell'ingiusta potenza*, del trattato *Della dissimulazione onesta* (1640), a c. di S.S. NIGRO, Torino 1996<sup>6</sup>, p. 53. Così la commenta Nigro: «La denuncia è politica. Per quanto dissimulatamente, Accetto allude ai conflitti d'interesse tra Napoli e la Corona di Spagna. E che il riferimento sia al Regno, lo si capisce subito. La metafora dell'appetito apparteneva alla letteratura napoletana di denuncia antispagnola». Un esempio — ricorda Nigro — è anche nel *Cerriglio 'ncantato* (1628) di Giulio Cesare Cortese: «ognuno magna e sberna, / che del Regno è fatta na taverna», *ibid.*

Una folla minacciosa, fascine sul collo e pece nelle mani, si adopera per distruggere: prima la vediamo all'esterno, poi all'interno della dogana. Lì è impegnata ad immergere nelle fiamme tutto ciò che ha trovato (suppellettili e documenti) e, ancora, è un catalogo a darne conto al lettore. Le note sulla natura di quei documenti (prestiti, pegni, acconti, crediti, pagamenti per conto proprio o altrui) suggeriscono l'idea di un'attività finanziaria in piena regola: capillare e sistematica. L'incendio aveva dunque avuto la stessa forza d'urto di un dito premuto in un formicaio: aveva interrotto violentemente una miriade di faccende.

4.3. La rivolta scoppia quindi sonora; «vista» e «udito» sono infatti i sensi più direttamente coinvolti nelle pagine della seconda giornata, ora sollecitati in modo separato («udivansi risuonare Tamburri e Trombe guerriere»; «vedevansi spiegate Bandiere»), ora in contemporanea a provocare percezioni sinestetiche («martellanti elmi»; «sparanti Moschetti»: si ricordi il virgiliano «exoritur clamorque virum clangorque tubarum»).<sup>73</sup> «Stupore» e «terrore» sono invece gli effetti che col narratore colpiscono anche il lettore; tanto più quando viene evocato lo spettacolo dell'adesione alla rivolta dei contadini: gli attrezzi del lavoro di sempre vengono ora adoperati per uccidere. L'accavallamento delle funzioni originarie con i nuovi scopi è pratica di una più generale e mostruosa confusione: «co' vomeri, e co gli aratri, con le zappe, e badili in più nobil forma ridotti s'apparecchiavano anch'eglino per la commun difesa à smuover glebbe di carne, e a far solchi di sangue». <sup>74</sup>

Infine, con il grido di protesta di tutta la «cittadinanza», tra immaginazione popolare e trasfigurazione letteraria, il lettore ha davanti, chiaro, il quadro degli scontri in atto:

Muoian' i Cani, che trasformati in Lupi han divorato fin' hora le misere carni de gli Agnelli innocenti. Vomitino il succhiato sangue nella cenere dell'incendiate lor facoltà le sanguisughe ingorde de' nemici domestici

<sup>73</sup> VERG., *Aen.* II, v. 312.

<sup>74</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 38.

della Città. Fughinsi ormai li Vesponi, c'han finora insatiabilmente sorbito il dolce miele delle Api della misera povertà.<sup>75</sup>

I Cani, i Lupi, gli Agnelli, i Vesponi, le Sanguisughe, le Api, qui emblemi di qualità astratte nella scrittura favolistica moraleggiante, sono attanti facilmente individuabili: il popolo napoletano, i ministri spagnoli e i gabellieri. La retorica zoomorfa, con la sua *obscura claritas*, esplicita il valore sacrificale degli incendi cui si dedicava il popolo in quei giorni e che a Giraffi stava a cuore sopra ogni cosa — «vomitino il succhiato sangue nella cenere delle incendiate lor facoltà le sanguisughe ingorde»: l'espulsione del sangue succhiato è appunto il doppio simbolico dell'incenerimento dei beni del ceto parassitario dei gabellieri.

Quando poi il racconto riprende la narrazione delle prime azioni significative di rivolta, passando dalle dogane ai palazzi,<sup>76</sup> Giraffi precisa che fu lo stesso Masaniello, aiutato da Genoino e da Perrone, a stendere la lista dei nemici, a individuare le loro abitazioni nella geografia urbana e a ordinarne la spoliazione di qualsiasi suppellettile. Nelle sue parole, il *leit-motiv* che abbiamo già conosciuto nella descrizione degli incendi alle dogane,<sup>77</sup> mentre apprendiamo, appena dopo, che fu sostanzialmente diversa la dinamica che venne scelta per l'esecuzione degli incendi ai palazzi. Il rogo, infatti, non fu innalzato all'interno del palazzo, ma per strada, al cospetto di tutti, perché tutti osservassero e temessero la giustizia popolare. Qualcuno forzava e apriva il portone, saliva ai primi piani, quindi precipitava dalle finestre tutti gli oggetti che aveva trovato in casa: «scrigni, sedie, paramenti, casse, scrittori, trabacche, portiere, tavolini, cristalli, argenti, e contanti, (...) lasciando la casa ignuda, con istrapparne anche dalle finestre, e dalle camere le porte, gelosie, e vetriate, fino alla maggior porta medesima del Palazzo».<sup>78</sup>

Intanto, l'enumerazione asindetica con le sue paronomasie (ar-

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>77</sup> «s'erano (dicevan'essi) arricchiti del nostro sangue, acciò si desse loro per memorabil esempio ne' venturi secoli a' posterì senza pietà veruna inestinguibilmente il fuoco ...», *ibid.*, p. 51.

<sup>78</sup> Come nei saccheggi studiati da Ginzburg, anche in questi incendi, c'è si-

genti, contanti) e *annominationes* (portiere, porte) recupera la distinta musicalità di quegli oggetti nel loro cadere a terra.<sup>79</sup>

Sono le scene di una dissacrazione: lo svuotamento di un palazzo privato dei suoi arredi e la distruzione di tutte le porte che lo chiudevano agli spazi pubblici. I popolani che la compirono si raccolsero intorno al fuoco e commentarono: «Queste robbe sono il sangue nostro: così meriterebbero l'anime di questi Cani ardere nell'Inferno».<sup>80</sup>

L'idea del rito è evocata ancora una volta: «Terminata questa prima *fontione* si trasferirono di là alla casa di Felice Basile» — un *parvenu* di cui Giraffi ricostruisce in poche battute una macchiettistica ascesa: «da povero, e vil fornaio portante prima sù gli omeri il pane per Napoli, con l'imposte Gabelle, e co' partiti presi con la Regia Corte pian piano in breve tempo divenuto ricco in estremo». Il popolo ne «svaligiò» il palazzo — Giraffi scrive ancora con una punta di raffinata ironia — e infatti dalle sue stanze, scomparti di valigia, furono lanciati «23 cassoni, oltre la quantità de' scrittorij, sedie, apparati, e infinite galanterie». E quella volta lo spettacolo fu di una bellezza inusitata, perché alcune delle casse si aprirono e vomitarono tessuti d'oro, d'argento, di broccato, nel getto più luminoso di una cascata:

nel *casar* le casse aprendosi non si vedevano uscirne altro che delicatissime biancherie, preziose vesti: ricchi paramenti di camere, portiere,

curamente una componente rituale-cerimoniale, anche consapevole; la strada è il luogo, il «palcoscenico» dove essa si pone; cf. C. GINZBURG, *Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso*, «Quad. stor.», 2 (ago. 1987), pp. 615-36.

<sup>79</sup> E.R. CURITUS, *Manierismo*, e C. OSSOLA, «*Penia e Poro*» - *Asindeto* - *Enumerazione caotica*, in A. QUONDAM (a c. di), *Problemi del manierismo*, Napoli 1975, pp. 103 sgg. e pp. 367-82.

<sup>80</sup> Questo grido ritorna quasi identico nella cronaca di Donzelli dove è aggiunto alla fine della descrizione dell'incendio dei beni del De Angelis: «quelle robbe erano il sangue dei poveri», *Id.*, *op. cit.*, p. 16. Sul sangue, come ultima, esigua, sostanza rimasta al popolo, costruirà uno dei passaggi più icasticamente forti e apertamente antispannoli della sua narrazione Maiolino Bisaccioni: «Onde erano scorticati li popoli, né il Ré coglieva a pena quattro goccioline di sangue, che tutto si perdeva per istrada, e egli ben legittimamente stimava tiepidi gli animi de i sudditi, nel contribuire a tanti bisogni, quando che gli infelici davano non più latte, ma sangue, e le stesse viscere», *op. cit.*, p. 402.

drappi, padiglioni, e ricche guarnizioni di damasco, di tela d'oro, d'argento, e di broccato tutte nuove e di gran vista, e valore, e ammassando tutte dette robbe insieme con un gran sacchetto di perle ritrovate in uno di quei cassoni le buttorono in due gran fuochi, con sopra porvi gran quantità di legne, paglia, polvere, e cose simili per l'avidità, che havevano di non farne rimanere in piedi qual si sia minima reliquia.<sup>81</sup>

Così il fuoco distrusse in poche ore le galanterie che questo *parvenu*, adeguandosi ai gusti della nobiltà, aveva accumulato, costringendosi a salti sociali da capogiro. Ma nessuna condanna moralistica interrompe l'incanto nel quale vediamo i suoi beni: dietro l'indugio descrittivo, semmai, c'è il gusto per gli oggetti ricercati che la cultura manieristica aveva eletto a piccoli tesori. Il catalogo è questa volta ampliato con l'uso di un'accurata aggettivazione («infinite galanterie», «delicatissime biancherie», «pretiose vesti», «ricche guarnizioni di damasco (...) tutte nuove»), e decisamente allungato, dai «cassoni», arriva, infatti, agli oggetti più piccoli: le perle.<sup>82</sup> È ora il tatto il senso che viene più direttamente sollecitato, e la sua percettività del bello nel delicato e flessuoso.

Ci vollero «due gran fuochi» e «una gran quantità di legne, paglia, polvere» per consumare quella roba, viene infine specificato: e l'indicazione non poteva non far riflettere i lettori sulla giustezza di quegli incendi — essi punivano chi aveva affamato per accumulare una ingente quantità di beni di lusso.

Se in questo passo non c'è un'esplicita riprovazione per la distruzione operata (pur potendo essere un effetto nei lettori), poco più avanti, quando si tratta di descrivere l'incendio che venne appiccato alla biblioteca e alla casa di Geronimo di Letizia, la distanza morale da quegli scempi è forte e condiziona la scelta della strategia narrativa; il catalogo ricco e compiaciuto viene sostituito dall'«avviso», mimetico, per esigenze documentarie e retorico-persuasive: «con le lagrime agli occhi dà quest'avviso aver veduto infinite robbe abbruggiare (...) havendovi incluso anche (che fu più empio, e lagrimevol caso per l'irreparabil danno di tanti poveri negoziati) moltissime scritture, e processi». Il computo dei danni pro-

<sup>81</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 53.

<sup>82</sup> Sulla diffusione di questa prospettiva anche nell'iconografia, cf. E. PANSKY, *op. cit.*, p. 87.



vocati viene fatto in un'enumerazione che accoglie inquietanti «eterotopie» (e qui certo non sembra agire un principio meramente mimetico): mette insieme infatti «una sontuosa libreria di molte migliaia di scudi», «due carrozze», «quattro cavalli bellissimi», prima sventrati, «due mule», «una grandissima dispensa di cose commestibili», «una gran conserva di cose dolci», «un pezzo di lardo», preso con violenza ad un ragazzo che lo aveva raccolto da terra e lo stava mangiando, «10000 scudi d'argento», ritrovati nella stalla «sotto il letame». La presenza dello scatologico naturale (il «lardo», il «letame») insieme all'oggettistica più preziosa (gli «scudi d'argento») è intanto già «indizio» di una pericolosa alterazione nella logica comportamentale del popolo.<sup>83</sup> Ma, a far apparire quell'incendio mostruoso, fu anche la dimensione dei suoi roghi «varij e grandissimi» e così luminosi da «far tutto quel Quartiero risplendere, come se illustrato fusse dal Sole di mezzo giorno».

L'indicazione del contrasto tra il buio della notte e i bagliori del fuoco è un *topos* caro a molta letteratura barocca: il fuoco, arte tipicamente umana, a partire da quel furto prometeico a Giove ricordato spesso nell'iconologia secentesca,<sup>84</sup> fa saltare la regolarità dei colori del tempo naturale.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> L'eterotopia appare voluta, soprattutto se si confronta questo catalogo con quello che ho rinvenuto in un altro testo, che pure nulla ha lasciato al caso; il catalogo infatti descrive una pioggia di scrigni e di pitali: «abbascio chelle robbe deropavano / casce, baffette, lardo, e petterinole, e aotro robbe, e chiù (...); / vrachiere e aorinare, e ciento cantare / chine chiù de fetore, e de lordizia», Napoli, Bibl. Soc. Nap. Storia patria, ANONIMO, *Poemetto su Masaniello*, XXVIII D 12, 32 cc., c. 14r. Una testimonianza che sicuramente tiene presente il testo di Giraffi.

<sup>84</sup> Il fuoco era uno degli *alta* più irraggiungibili, proibiti da Dio, insieme ai noti *arcana Naturae* e *arcana Imperii*: «noli altum sapere» era infatti un'epigrafe molto ricorrente nell'iconologia cinque-seicentesca, cf. C. GINZBURG, *Miti emblematici*, Torino 1986, pp. 108-28.

<sup>85</sup> «E grazie al loro potere illuminante [le arti del fuoco], tali arti rispondevano al desiderio di spostare il giorno alla notte, vincendone l'oscurità per mezzo di un puro artificio umano. E così si giunge a formare in materia un vero e proprio 'topos'. Tale capacità di trasformare l'ordine dell'universo, per quanto effimera, poneva inesorabilmente in luce la grandezza di chi aveva potere sulle risorse naturali e umane, al punto da ottenere tali effetti», J.A. MARAVALL, *La cultura del barocco*, Bologna 1985. Questa soluzione verrà usata anche per il finale delle Gior-

4.4. Scendono poi in campo gli ordini religiosi e tra questi un «ardentissimo cooperatore», il padre Giuseppe Maria Caracciolo; la metafora ignea, associata ai personaggi della rivolta, sembra emergere spontanea come da un fondo permanente di possibilità poetiche. Come anche nel discorso proemiale della giornata successiva dove è riproposta l'antinomica metafora fluviale: nonostante l'antitesi irriducibile tra gli elementi dell'Acqua e del Fuoco, il fiume è descritto come un incendio («allaga con armi, con fiamme e con fuochi»),<sup>86</sup> ed è l'esito manieristico al quale la lirica napoletana era approdata qualche decennio prima: una metafora in cui erano compresenti due elementi antitetici.

4.5. Dopo un altro catalogo, dedicato all'incendio della libreria e degli oggetti del duca di Caivano, troviamo un breve ma significativo segmento metanarrativo: «troppo lungo sarei a descrivere le rovine, e le straggi di quest'incendij con la quantità e la qualità delle robbe abbrugiate» in cui l'autore giustifica la scelta di una sintesi audace rispetto alla durata delle occorrenze evenemenziali del percorso storico.<sup>87</sup> Sugli incendi infatti Giraffi torna solo nel proemio della giornata successiva in un discorso che colloca sullo stesso piano, per indicarne l'identico valore esemplare, le illusioni di Cerere e Orfeo (che credettero di portare in vita Proserpina illuminando l'Ade con la luce debole di qualche fiaccola) e le vane spe-

nate del giovedì e del venerdì; dove sono le luminarie a rischiarare la notte e a farla apparire come un «mezzogiorno».

<sup>86</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, pp. 62-63. Nella pagina successiva è invece la metafora dell'acqua a funzionare in modo sotterraneo: «È incredibile la quantità, e la qualità delle robbe di sommo prezzo, e valore ritrovate nella sua casa, le quali tutte con le vetriate, gelosie, porte, sedie, scrigni, e carrozze in diversi fuochi fatti immergendole l'incenerirono ...», *ibid.*, p. 64.

<sup>87</sup> «Troppo lungo sarei a descrivere le rovine, e le straggi di quest'incendi con la quantità, e la qualità delle robbe abbrugiate, dirò sì ben sommariamente, che le medesime crudeltà, da quel Popolo appellate giuste vendette, usate furono in tutti quei Palazzi, che havuto havevano in lista da Masaniello di totalmente estermine e distruggere. Questi furono di Bartolomeo d'Aquino, del Duca Giovane di Caivano, di Gio. Battista Bozzacarino tutti tre a Chiaia ...», *ibid.*, p. 65; attraverso un *escamotage* narrativo di grande efficacia, Giraffi dà l'elenco delle case che furono incendiate, presentandolo come la trascrizione della lista degli «incendiari» che aveva compilato Masaniello.

ranze del popolo napoletano di ottenere la «bramata e richiest'abbondanza» con «fiamme e con fuochi». Il richiamo all'incendio di Troia (ancora per un'analogia immediata), poco più avanti, ne evidenzia i contorni; anche Menelao, per punire Paride, diede fuoco a «quella superba Città». Napoli esattamente come Troia.<sup>88</sup> Ma il rimpianto dello studioso per tanti libri incendiati, palazzi impoveriti e statue distrutte, modulato e confortato dalle letture classiche (i versi nostalgici di Virgilio per la bella Ilio e le pagine di Tacito sull'incendio che soffocò l'Urbe) si intreccia con la consapevolezza del testimone che di quegli incendi aveva conosciuto i tratti più peculiari. Sacrifici inutili, sprechi di sprechi, che intanto richiedevano il dispendio finanche delle ultime risorse di una plebe già povera («altro che questa poca paglia non v'è nelle nostre case rimasto e questa ha da servir per dar fuoco alle case di questi Cani»): questo il senso che ormai il senno di poi faceva risplendere di amaro nitore.

##### 5. *L'ingresso al Palazzo. Verso la superbia.*

5.1. Il proemio della giornata del giovedì, destinata a ritrarre il capopolo all'esatta metà della parabola, e quasi già sul crinale che l'avrebbe fatto precipitare verso la morte, ricorda al lettore quale funzione specifica i singoli giorni avevano svolto fino ad allora nel suo destino pubblico e privato; i fatti narrati a quest'altezza, la cerimonia religiosa che avrebbe sancito la ricomposizione dell'ordine sociale, successiva ad un'ufficiale cancellazione delle gabelle, e la visita di Masaniello al viceré, erano l'uno l'immediato precedente dell'altro: ottenuta la soddisfazione di una delle richieste che più avevano mosso la rivolta, Masaniello accettava di goderne da solo e ormai trasformato:

Incamminatosi dunque (...) Masaniello à cavallo, havendo lasciato il suo vestito di Marinaro, che non era altro che la sua camiscia, giuppone, e calzoni

<sup>88</sup> La medesima associazione è stata rinvenuta da Romeo de Maio in una cronaca di Vincenzo Campo (rettore del collegio dei Gesuiti); lì Napoli veniva descritta precisamente come una Troia infernale, in un codice pagano-cristiano di grande forza icastica; le fiamme — scrive Campo — avevano incendiato anche le acque marine «con demoni per mezzo che attizzavano l'incendio», R. DE MAIO, *Pittura e controriforma a Napoli*, Roma-Bari 1983, pp. 157 sgg.

di tela, e vestitosi di lama d'argento, e con isvolante pennacchiera al Cappello, ambedue di color bianco, e con una spada ignuda nelle mani ...<sup>89</sup>

Una metamorfosi necessaria per entrare nel palazzo del viceré — di cui Masaniello stesso è consapevole e si scusa, promettendo di rovesciarla: «mai deposti avrei l'ordinarij miei stracci di Marinaro, perché tal'io nacqui, tal vissi e tal anche vivere, e morire pretendo. Doppo la pescaggione della publica libertà, ch'io farò nel tempestoso mare di questa afflitta Città tornerò alla primiera di pescare, e vender pesce». La paura del Palazzo, della sua atmosfera gelida e fosca, e la diffidenza di uomo della plebe per le pratiche diplomatiche gli fa avvertire, incombente, la morte: «Io vado a negoziare con S.E. e frà un'ora mi rivederete, ò al più tardi domattino: però quando domattino non sarò da voi mettete à fuoco, e a fiamma tutta la Città, non me ne date tutti la parola? E come che lo faremo, rispose risolutamente il popolo, statevene pur sicuro: bene, bene ripigliò Mas'Aniello». <sup>90</sup> Ma tale discorso è anche un modo attraverso il quale il capo sperimenta il suo potere presso il popolo: infatti, più che «monologo», è un «dialogo» che lo conferma nel ruolo e lo rasserena.

Sú Popolo mio, chi sono i nostri Padroni? Rispondete con me. Iddio, il Popolo seguitava: Rè Filippo, il Cardinal Filomarino, il Duca d'Arcos, e il Popolo con prontissimo Eco ripigliava le voci del suo General Mas'Aniello. (...) Pregovi dunque giacche altro non chieggo, che quando io muoio mi vogliate dire ciascun di voi un'Ave Maria, non me lo prometteste tutti? Sì sì (rispose universalmente ogn'uno) lo faremo di buona voglia, ma da qui à cent'anni. Vi ringratio soggionse Masaniello. <sup>91</sup>

Una volta entrato nel Palazzo, Masaniello perde il controllo della sua metamorfosi, la nuova pelle finisce col condizionarlo dall'esterno: si affaccia infatti al balcone insieme al viceré, chiede al popolo una manifestazione del suo consenso — una farsa ridicola. L'automatismo e l'immediatezza di questa perdita di autodisciplina tradisce il giudizio autoriale che attribuiva a quell'ingresso l'azione decisiva che lo aveva fatto approdare al livello di superbo.

<sup>89</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 130.

<sup>90</sup> Coerentemente alla posizione che qui mostra di assumere, al termine della cavalcata che farà nella giornata di sabato, strapperà quel vestito con furia.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 131-33.

Mas'Aniello dal detto balcone disse al Popolo, eccomi quà, son vivo, e libero, Pace, Pace: alle cui voci replicando con lietissimo Echo il Popolo Pace (...). Or ora vuò far vedere à V.E. com'è obbediente il Popolo Napolitano, e in ciò dire gridi viva Dio. Viva a Madonna del Carmine (...) e per ogni Viva, com'anco muoia il Malgoverno.<sup>92</sup>

Più avanti, un impaziente anticipo rispetto ai giorni della rivolta serve a fornire preziose attestazioni di tale giudizio: «doppo tal abboccamiento dominò Mas'Aniello tutta la Città à guisa d'assoluto Monarca, così nelle cose di giustitia, come di guerra *ad modum belli* con ampia autorità indipendente da chi che sia, fino che li fù stroncata la testa»; come ai tiranni, da sempre, puniti con la decapitazione.

## 6. *Aneddotta della follia.*

6.1. Il lungo proemio che apre la giornata del venerdì ci avverte subito: nonostante, almeno ufficialmente, fossero state ripristinate le condizioni per un accordo tra gli ordini, il corpo sociale era irrequieto e diviso come sempre: popolo e nobiltà, l'uno «tremantissimo», l'altra «timidissima», continuavano il loro agone in modo silente e sotterraneo: «Temeva quella l'arrogantissima potenza di questi, batteva all'incontro à questi ogni momento il cuore, per le sospettate insidie di quella». Per evitare questi incontri imbarazzanti e non irritare il popolo con la sua presenza, la nobiltà si ritirò nelle proprie terre, fa sapere Giraffi appena dopo.

La tensione tra timore e arroganza, cedimento e apparizione è uno dei temi della parte finale dell'intera ricostruzione; lo specifica lo stesso Giraffi richiamandola come fondo antropologico comune agli ultimi giorni dell'esperienza di Masaniello: «Tal umore vedevasi in quei correnti giorni nel cuore di tutti in Napoli ...». Ma la paura è anche *di* (in senso sia oggettivo che soggettivo) Masaniello: per comunicare le sue volontà abbandona il «palco» per la «finestra» della casa dove viveva, allontanandosi così, innanzitutto, dal suo popolo.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>93</sup> «benche deposte da Mas'Aniello le vesti di tela d'Argento, ripigliate fussero l'antiche di Marinaro, era però da tutti obbedito, e temuto, cominciò à buo-

Le azioni che ora gli vengono attribuite sono ordini, di persecuzione, di uccisione, di tortura, di ricerca dei beni di questo o di quell'altro arrendatore. Per narrarle in modo pertinente, e cioè del tutto aderente ai loro tempi e alle loro modalità, alla maglia narrativa stretta e cogente delle giornate precedenti, Giraffi preferisce una catena di materiali narrativi indipendenti l'uno dall'altro, ma dimostrativi della medesima tesi: Masaniello, già monarca assoluto, era ormai sul punto di impazzire. Questa volta lo spazio della pagina viene impegnato con l'enucleazione di ordini e di avvisi di come i trasgressori sarebbero dovuti essere puniti, referenziali e piani, perché lo scandalo di quel governo schizofrenico era tutto in essi; non era necessario comunicarlo ad un livello metadiegetico. L'«ironia», nell'accezione che ad essa danno i narratologi di «funzione di divergenza tra il punto di vista dell'autore e quello del personaggio», è, e lo sarà sempre di più, secondo i dosaggi di una *gradatio* attentissima, la modalità privilegiata di queste ultime giornate.

Così, nelle prime pagine (136-37):

Trà gli altr'ordini da lui fatti, e publicati nella detta mattina del Venerdì vi furono i seguenti. Sotto pena della vita tagliar si dovessero tutti le zazzare, e capigliere (...). Rinovò gli ordini precedenti comuni a Preti e a Religiosi (...). Che tutti i Frati, e Religiosi trovati con le chieriche fatte di fresco non conosciuti, né noti nella Città fussero alla sua presenza condotti per riconoscersi se veri Religiosi, ò pur banditi sott'abito finto fossero. Che al suonar delle due ore di notte tutti si ritirassero senza eccettuarne nissuno (...). Che passato quel giorno ogn'uno si ritirasse a lavorare nella bottega ...

Così, dopo (138-40):

Fece impiccare un Tavernaro, che la notte haveva occiso una Sentinella. Fece tagliar la testa ad un Siciliano incolpato d'haver pigliato 15

n'ora à dar publica audienza nel Mercato, non già sopra il palco, mà come prima da una finestra della sua Casa corrispondente alla medesima Piazza, da dove li porgevano i memoriali con le picche, ch'erano infiniti, stando egli con un archibugio nelle mani sempre col gran calato, ch'era di gran terrore ad ogn'un, che esso seco seco negotiar doveva, tanto più, stavan di continuo otto, e dieci mila huomini armati di guardia avanti la sua porta», *ibid.*, p. 135. Cf. A. MUSI, *Le paure di Masaniello*, in L. GUIDI, M. R. PELIZZARI, L. VALENZI, *op. cit.*, p. 221.

Carlini per ammazzar'uno. Fece prendere un Ragazzo, che gli portava avviso che venivano 4000 fanti (...). Fece l'istesso giorno archibugiare due banditi a Porta Medina ...

La ripetizione del medesimo formulario («Fece impiccare (...), Fece tagliar la testa (...) Fece archibugiare») suggerisce l'idea di una politica senza più sorprese, già farsa, stupida e infeconda rappresentazione di sé. Una serie di brevi racconti, al limite della verosimiglianza, e linguisticamente conversativi, riprendono poi alcuni dei «motivi» principali della macrostoria: l'ostinazione contro i gabellieri, l'odio personale di Masaniello verso il duca di Maddaloni.

Il secondo è il cuore propulsivo di uno degli aneddoti più impressionanti, perché racconta che Masaniello sarebbe andato di persona al palazzo del duca e avrebbe dato «infiniti colpi di spada», trapassato gli occhi e tagliato la testa al suo ritratto e a quello del padre:<sup>94</sup> un aneddoto grave e cupo, secondo le attese del pubblico secentesco verso quel genere.<sup>95</sup>

Masaniello offende liberamente, è furioso, lo si può solo blandire. Titoli, doni preziosi, dimostrazioni di reverenza, lo imboniscono, sono insidie pericolose alla sua astuzia di plebeo; il viceré lo capisce prima di altri e per questo motivo conquista il ruolo di regista dei movimenti di nobili e prelati intorno a lui<sup>96</sup>. È poi egli stesso a dare un esempio di comportamento convenevole nel brevissimo, ma efficace inserto narrativo che chiude la giornata, in cui viene raccontato che quella sera gli fece arrivare

<sup>94</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 143.

<sup>95</sup> «Gusto del sangue e della vendetta» colorano infatti molta narrativa breve del tempo: *exempla*, aneddoti, facezie. Cf. *La novella*, in C. JANNACO e M. CAPUCCI, *Il Seicento, Storia letteraria d'Italia*, nuova ed. a c. di A. BALDUINO, Padova 1989, pp. 613 sgg.

<sup>96</sup> I doni non solo lo rabboniscono, ma gli ricordano anche l'autorità e la potenza di chi glieli offre; «largitio», ha scritto J. Starobinski, era la qualità di chi deteneva il comando: «In latino *largitio* ha preso un significato molto esteso. La parola designa le liberalità del principe e quelle dei personaggi importanti di una provincia o di una città: mense pubbliche, terre, regalie fatte a una persona, in denaro o in natura, giochi (...). Coloro che hanno deciso di far rispettare la loro facoltà di aumentare e accrescere la prosperità», *Id.*, *A piene mani. Dono fastoso, dono perverso*, Torino 1995, p. 14.

a sorpresa dei «vestiti molto ricchi», raccomandandogli «che per amor suo si godesse quelle galanterie»: così la vita di Masaniello negli spazi privati e in quelli pubblici comincia a trasformarsi, cambi di abito e cambi di ruolo, con una velocità impressionante, innaturale; per questo Giraffi esce allo scoperto, ricorda che non sta «inventando», nonostante tutto fosse così al limite della verosimiglianza:

Metamorfosi in vero pur troppo capricciosa e della Fortuna che a posteri pareranno incredibili e inventati romanzi e invece sono più che vere e autentiche Storie.<sup>97</sup>

La storia di Masaniello e la storia della rivolta si avvicinano progressivamente in questo secondo emiciclo per poi terminare nel medesimo punto: *Le rivoluzioni di Napoli* si conclude infatti con la sua morte, dopo che progressivamente si è trasformata nella sua biografia: diretta conseguenza, attenzione, dell'assoluto protagonismo di Masaniello nella vita pubblica napoletana.

Il problema, più che di pragmatica narrativa, era di organizzazione teorica: come spiegare quella presenza pervasiva e soffocante? come accorparla in paradigma?

6.2. È significativo, intanto, che l'unica «azione» della giornata sia la cavalcata che porta il capopolo all'arcivescovato dove Masaniello avrebbe presieduto alla cerimonia di lettura dei capitoli. Per l'occasione il viceré — e su questo tutti i testimoni saranno concordi con Giraffi, tranne Donzelli<sup>98</sup> — gli regalò «due suoi Cavalli di razza riccamente adornati»: subito dopo questa informazione, un primo piano lo ritrae con suo fratello, su quei cavalli, vestiti di tela d'argento, entrambi... A differenza della cavalcata del giovedì, questa non viene accompagnata dal popolo perché Masaniello gli ordina «sotto pena della vita e di ribellione» di tornare indietro oppure di fermarsi: già quasi trasformatosi in tiranno, il capo rifiuta di essere seguito dal suo corpo. Follia e tirannia sem-

<sup>97</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 147.

<sup>98</sup> Donzelli infatti scrive che quel cavallo gli venne dato in prestito dal Cardinale: «verso le hore 19 Tommaso Aniello s'avviò alla volta di Palazzo cavalcando un bellissimo cavallo del Signor Cardinale», *Id.*, *op. cit.*, p. 53.



brano affacciarsi insieme, infatti, una volta all'arcivescovato, Giraffi, come altri *storici*,<sup>99</sup> gli attribuisce un autentico delirio linguistico: «con gran meraviglia di tutti aggiungeva, e levava, a sua soddisfazione e anche correggeva, e spiegava molte cose a suo gusto»;<sup>100</sup> cominciò a fare al viceré «diverse imbasciate ridicole, e arroganti». <sup>101</sup> Giraffi le elenca come per capacitare i lettori che la «metamorfosi» fosse già avvenuta, quindi ripete che faceva venire «la rabbia o la nausea, ò pur la voglia di cachinar di riso». Masaniello di nuovo, esattamente come all'inizio della sua esperienza, suscita un'ilarità incontenibile, fa «cachinar di riso». <sup>102</sup> Il ritorno allo stato iniziale è l'approdo che lo stesso Masaniello vede davanti

<sup>99</sup> Usiamo il termine nel senso che Jorge Lozano ci ha fatto riscoprire di «testimone di vista»; l'*histor* (dalla radice *id-*) è appunto colui che sa perché era presente; cf. J. LOZANO, *Il discorso storico*, Palermo 1991, p. 25 sgg.

<sup>100</sup> Lo descrive così anche Capecelatro: «Onde sì fatta crudeltà e la sua superbia esercitata senza modo (...) gli nemico affatto non solo l'umil Plebe, ma i più comodi e stimati del Popolo, i quali fieramente si affliggevano per vedersi ridotti in una laida e misera servitù sotto un sordido ed indegnissimo tiranno», *Id.*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>101</sup> Secondo J. Pigeaud, autrice del saggio di storia della medicina *La follia nell'età classica*, Venezia 1995, il delirio linguistico è il segno di un forte «disturbo del pensiero». I termini usati per definirlo nei trattati di medicina greci e latini sono affini: «vaneggiare», «sragionare», «delirare», «avere la mente disturbata a seguito di un colpo», «uscire fuori di sé», «essere in preda alla follia», «esser preso da un accesso maniacale». Il delirio di parole è frequentemente constatato, e può essere totale o parziale. L'«aporia», cioè la «sensazione di non poterne più uscire», e la «disistima» sono segni di mancanza di eutimia e sono attribuibili alla mania, come all'autentica follia. Nella fattispecie, Masaniello aveva varcato i confini dell'«ammisibile». Si cf. C. SEGRE, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino 1990, e in particolare il capitolo *Quattro tipi di follia medievale*; alla luce dei distinguo che lì vengono fatti, sembra di poter dire che il racconto della follia di Masaniello conosce la compresenza di due modelli letterari: quello già individuato da Foucault, che isola il folle per la sua diversità (si ricordi il motivo diffusissimo della *stultifera navis*) e quello cavalleresco che conosce l'opposizione di nudo / armato. Il modello individuato da Bachtin (la follia collettiva) sembra presente solo in qualche breve passaggio, mentre prevale nettamente l'opposizione lui / gli altri. L'attenzione, anche in questo saggio, è incentrata sul linguaggio: ricco di *impossibilità*, dissociato, stravagante, *ibid.*, p. 90; ma anche P. VALESIO, *The language of Madness in the Renaissance*, «Yearbook Ital. Studies», I (1971), pp. 199-234.

<sup>102</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 157.

a sé, in un discorso che questa volta non viene riportato in forma diretta:

Disse poi che giacche haveva conseguito l'intento ritornar voleva al suo stato e esser primiero di venditor di pesce, per dimostrare, che non il proprio interesse, mà del suo Ré, Patria, Popolo, e Regno, l'haveva mosso ad intraprendere quell'impresa, e ciò detto, cominciò a stracciarsi furiosamente il vestito di tela d'argento, che teneva adosso.<sup>103</sup>

Masaniello rigetta la sua muta, si accanisce su di essa, la straccia, e quel gesto è supremamente simbolico, perché è il rifiuto istintivo di un *habitus*, innanzitutto, dell'atteggiamento severo e composto dell'uomo di potere: è l'insofferenza del plebeo, «naturale», esattamente come è «innaturale» la scalata sociale, verso le leggi di un rango superiore. Tuttavia, nonostante quel gesto, Masaniello segue un destino logico e ineluttabile. È ormai solo come appunto quell'«individuo» che, per abilità personali o «inquietudine», come dopo dirà Giraffi, si sia distaccato dalla sua specie e non può, dopo l'euforia del comando assoluto, non autorimproverarsi, lacerare l'ultima spoglia. Questa distanza sembra voglia segnalarci il proemio della giornata della domenica che ritrae il popolo in una condizione di «somma allegrezza»:

È impossibile poter sufficientemente spiegare la somma allegrezza del Popolo di Napoli per li pubblicati e giurati Capitoli della Pace il giorno innanzi, che non potè trattenersi nella stessa notte, e nel giorno seguente della Domenica i cui stampati e affissi si videro per tutti i luoghi pubblici della Città, di non darne manifestissimi inditij.<sup>104</sup>

Quel giubilo era infatti la conseguenza della cancellazione delle gabelle: «sgravatosi il dorso dell'intolerabil peso, ben' in lui seguiva indicibile l'allegrezza». Il sollevamento è dunque la *figura* di quest'allegrezza: la visualizziamo ripetutamente nelle incursioni che l'autore fa nel mondo della fisica, della botanica, dell'astronomia, alla ricerca di una definizione pregnante:<sup>105</sup>

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>105</sup> Come Machiavelli, cerca di definire ciò che è ineluttabile perché naturale, ciò che è necessario perché secondo natura. Cf. le acute osservazioni di G. Sasso,

Nè è meraviglia, essendo pur cosa naturale non men del Cielo, che segue l'intelligenza che lo muove (...) de vapori che verso il Sole s'inalzano: del fuoco che alla sua sfera sollevasi (...) della Calamita che al Polo si volge, del ferro, che alla Calamita si drizza ...<sup>106</sup>

Il cielo «segue» l'intelligenza, i vapori «s'inalzano» verso il sole, il fuoco «si solleva» alla sua sfera, allo stesso modo, il *corpo* sociale deve (per necessità naturale, appunto) ergersi in piedi, avere il *dorso* sgombrato da pesi: «sgravatosi il dorso dell'intollerabil peso, ben in lui seguiva l'allegrezza». Poco dopo, un'informazione senz'altro non casuale: il popolo non aveva dimenticato i meriti di Masaniello e lo lodava come «liberator della Patria». Abbiamo forse la conferma della capacità di Giraffi di mantenere un controllo sui toni della narrazione: non si accanisce ferocemente su Masaniello, ma gli riconosce, anche se solo indirettamente, audacia e merito.<sup>107</sup>

Tuttavia, ancora in contrasto con il popolo, Masaniello è «guardingo» e «assoluto Padrone», anzi, di più, «quasi assoluto Tiranno della Città».

Per spiegare questo ulteriore passaggio, la narrazione riprende un andamento a spezzoni, meglio esemplificativo. Un aneddoto in forma dialogica racconta ad esempio che un monsignore andò da Masaniello a chiedergli la licenza di tornare al suo paese e che questi non solo gliela concesse, ma si offrì di fare molto di più, minacciandolo di accettare:

In vederselo quegli innanzi, gli disse. Che vuoi Monsign. mio bello? Sign. la sua buona licenza per passare alla mia Chiesa di Santa Severina in Calabria, rispose Monsignore: o là ripigliò Mas'Aniello, 400 de' miei vadino ad accompagnare, e servire Monsign. fin'al suo Arcivescovato. La ringrazio, soggiunse il Caffarello, andando io per mare. E per mare, replicò

nel saggio sullo storico fiorentino *La teoria dell'anacyclosis* in Id., *Machiavelli e gli antichi e gli altri saggi*, Milano-Napoli 1987, pp. 16-22.

<sup>106</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 161.

<sup>107</sup> «E da tutti con somme lodi celebrato, come liberator della Patria dall'impeto di tanti nemici domestici della Città, del Regno e della Corona medesima (...) che succhiandoci il nostro sangue mai satii vedevansi d'accrescere le lor ricchezze con l'altrui mendicità, non per mano de' Capitani invitti e veterani Eroi, ò di Principi grandi, mà d'un Povero giovane, d'un scalzo Pescatorello», *ibid.*, p. 162.

egli, sia anche servito. Sú sú (eslamò agli astanti) si ponghino all'ordine 40 felluche in servizio di Monsig. ...<sup>108</sup>

Questo tipo di narrazione prepara anche il lettore ad accogliere definitivamente l'ipotesi, finora sotterranea, che voleva Masaniello già impazzito: «Andò nella detta mattina al Regio Palazzo un suo cognato Pizzicarolo, pubblicamente dicendo, che Mas' Aniello impazziva»<sup>109</sup>; infatti, solo dopo aver riferito che Masaniello aveva deciso di andare a diporto a Posillipo, dietro il consiglio del cardinale Filomarino, a sua volta sollecitato dal prete personale del viceré, commenta esplicitamente: «è che da humile, giuditioso, e zelante ch'egli era, divenne superbo, pazzo, e Tiranno».<sup>110</sup>

Se la gita a Posillipo mostra un Masaniello di nuovo integrato nell'ambiente marino e lontano dai paesaggi terrestri che lo avevano visto nel ruolo di capitano del popolo, in realtà essa è ben circoscritta in un'*ekphrasis* edenica,<sup>111</sup> e sembra piuttosto svolgere la funzione di ultimo 'termine' dopo il quale la pazzia latente di Masaniello diventava, con la complicità del sole e del vino, un fatto manifesto: «dicendosi che v'habbia bevuto nell'accesso, e ricesso di quella recreatione dodeci Garaffe di pura lagrima, l'effetto delle quali si leggerà nella seguente Giornata (...) ritornò tanto infuocato dal doppio calore del vino e del Sole, che venne in delirio e manifesta pazzia».<sup>112</sup>

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. 165-66.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>110</sup> «Cominciò à scorrere la Città, e a far cose da pazzo a Cavallo solo, e da forsennato uccidendo, carcerando, torturando, ferrando botteghe, predicando, sparlando de' Ministri, e in fin del Viceré con minacciarli di volerli fare la testa», *ibid.*, p. 169.

<sup>111</sup> Masaniello è qui un *outsider* vicino ai «gueux» che affollavano le letterature olandese, inglese e francese: il povero che rifiuta il sociale e cerca quei piaceri semplici, l'ubriachezza, la sazietà, la compagnia, che, fatalmente, la scalata sociale fa passare in secondo piano. Cf. B. GEREMEK, *La stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*, Milano 1988, p. 323.

<sup>112</sup> La richiesta di Masaniello al viceré di recarsi con lui a Posillipo viene presentata come un'ulteriore prova della sua follia, anche perché, nonostante il secco rifiuto dell'autorità, egli si sarebbe divertito (certamente per la prima volta nella narrazione): «Andava spargendo in mare doppie, e zecchini, che li Marinari per darli gusto si tuffavan nell'onde fin'al fondo dell'acque per riprenderle, e ripresele resti-

## 7. Teoria.

7.1. Come si accennava, arrivato quasi alla fine della storia, Giraffi si concede una maggiore libertà di intervento diretto nella narrazione. A Masaniello dedica tutto il proemio della penultima giornata (lunedì); finalmente, illustrate le azioni, può provare ad immedesimarsi nei suoi «pensieri»: li ripercorre, ne individua la forma, si sforza di definirli in modo pertinente, sono «vasti» e sono accompagnati da o sono loro stessi «interminate brame dell'inquietudine». Li ha alterati l'illimitatezza della cupidigia. Una terribile *hybris* che il procedimento «ostensivo», già usato altrove, prova a visualizzare:<sup>113</sup>

non contento della sua sfera, né bastandoli i confini delle ricevute gratie, voll'esser più del Mare, che si trattiene pur ne suoi termini, più del Cielo, che non trapassa i sui spatii, più del Sole, che da suoi segni non varca, anzi che se possibil fosse, soggiogar voleva la Terra, domar l'Oceano, debellare il Mondo, confinar con le Stelle, e vedere il nascere, e il cadere del Sole.<sup>114</sup>

La libidine di Masaniello suggerisce le immagini dell'elementalità, infinita, diffusa in ogni luogo in cui ci sia vita, eppure cir-

tuirglielie, se ben'egli le donava: si cibò di molti di quei cibi marittimi con grandissimo gusto dentro la medesima gondola», A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 171. Giraffi racconta questo episodio in modo particolareggiato, sebbene non può avervi assistito, perché, come lui stesso scrive, Masaniello fu accompagnato da altri plebei. È uno di quei rari casi in cui non c'è alcuna possibilità di verificare l'attendibilità o meno della storiografia secentesca. Quello che, tuttavia, si può riconoscere è che il racconto, nella versione che fornisce Giraffi, è stato successivamente manipolato in modo radicale. Un fatto comprensibile, perché su quella gita si poteva incentrare il discorso delle responsabilità del viceré rispetto al capopopolo. Cominciò a delirare perché in quell'occasione gli fu dato da bere del vino «acconciato», come dirà Donzelli, che infatti scrive che il viceré invitò Masaniello a Posillipo e che Masaniello accettò? oppure, per un naturale processo di degenerazione dalla superbia e l'ambizione sfrenata, come paventa Giraffi? Bisaccioni — tra gli altri — scriverà così: «Dicono quelli che lo difendono, e ch'odiano la nazione Spagnuola, che nella visita della Domenica gli fosse dato a bere un vino acconciato, che gli cominciò a falire, e conturbare il cervello (...). Io non credo questa impietà, ma può ben essere, che *il vino del dominio*, come improprio alla sua nascita gli offendesse il cervello», *op. cit.*, p. 419.

<sup>113</sup> Per questo procedimento vedi C. SEGRE, *op. cit.*, p. 9.

<sup>114</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 173.

coscritta in uno spazio e regolata dal tempo biologico, che mai devia dal suo percorso. Non si era contentato neppure quando aveva avuto quelle «gratie» che aveva chiesto<sup>115</sup> — è l'unico motivo concreto di questo pezzo estremamente rarefatto e Giraffi lo riprende appena dopo:

Se Masaniello nello stesso punto, che il Sabato cantossi nella Cattedrale di Napoli il Te Deum laudamus, rinunciato avesse in mano del Viceré tutta la sua arrogata autorità e usurpato comando, e ritornato se ne fosse (com'era il dovere, e nel medesimo giorno, e prima con tante proteste haveva giurato di fare) à vender pesce, ben se gli potea da quel Popolo con molta ragione ergere superbi colossi, e statue d'oro per eterna memoria delle sue animose attoni, al di lui beneficio operate. Mà l'ambitione l'accieco subito di sorte tale, che rompendo i freni della ragione, cominciò la Domenica stessa ottavo giorno della rivoluzione à far mille mattezze, anzi dolorosi eccessi di barbara crudeltade.<sup>116</sup>

Senza più alcuna censura viene spiegato che se Masaniello fosse ritornato allo «stato primiero» non avrebbe compiuto «mille mattezze anzi, dolorosi eccessi di barbara crudeltate». La follia è quindi l'approdo inevitabile del successo, può tardare, ma arriva, se il successo umano non è più dovuto alla virtù, ma all'«ambitione», contigua alla crudeltà, all'efferatezza, alla razionalità «sfrenata»: cominciamo a conoscere il nucleo nevralgico del prezioso lavoro di commento e di scavo di questa Giornata. Commento a cosa? Giraffi non aspetta che Masaniello muoia nella narrazione, e già comincia guicciardinianamente a «fermare il punto» sulle «quistioni» legate alla sua esperienza: a tradire subito quest'infrazione alla legge della verosimiglianza è il tempo verbale usato per portare queste parole nell'intelaiatura narrativa, il presente, contemporaneo all'atto della scrittura e non al tempo della narrazione:

<sup>115</sup> Per questa mancanza di soddisfazione dei doni che ha ottenuto, Masaniello si comporta già da autentico tiranno. «Si potrebbe argomentare che il tiranno è posto fuori dall'ordine della rappresentazione, si distacca dalla misura del sociale perché fa un cattivo uso dei doni fornitigli, perché dissocia ragione e potere, diritto naturale e comando», U.M. OLIVIERI, *op. cit.*, p. XIX, ma anche R. ESPPOSITO, *Politica e fondamento: il mito del tiranno tra antico e rinascimento*, «Centaurio», I, 3 (1981), pp. 3-37; il «divenire-tirannide» sfugge ad ogni forma di controllo, è sfrenato, «perché non è commisurato a 'ragione' ma a 'volontà' (...) ragione e legge contro volontà e forza», p. 31.

<sup>116</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 174.

Della ritentione del suo comando s'*adducono* varie cagioni. Alcuni *dicono*, che rinunziarlo egli volendo, e che ad istigation della Moglie, e d'altri parenti, à cui era dolce il signoreggiare astenuto si fosse da sì generoso rifiuto. Altri *avvisano*, per haverlo udito da lui medesimo, che non lo fece, perche sicuramente n'attendeva tosto la morte, per l'odio conceputoli contro da tanti padroni di Palazzi e di Case incendiate e da parenti, e fautori di molti facinorosi fatti da lui giustiziare: e altri *conchiudono* per la difficoltà del senso, che s'opponeva alla ragione, allettato dal dolce lecco à tutti grato e piacevole di comandare<sup>117</sup>.

Il primo nodo che viene affrontato è quello della «ritentione del comando»: perché non lo aveva abbandonato pur avendo detto egli stesso che voleva tornare alla professione di marinaio? Ovviamente, chi poneva la questione in tali termini aveva già una risposta: Masaniello desiderava, sopra tutto, conservare il potere che aveva acquistato; e fu il potere a condurlo progressivamente alla morte. Ma questa conclusione saltava o trascurava un passaggio fondamentale che invece Giraffi individua e recupera: «non fù il proseguire il comando strabocchevole precipitio alla morte (...). La sua rovina fù l'aver prorotto in mille delirii, e pazzie cagioni potissime dei suoi dopo tirannici portamenti».<sup>118</sup> La tirannia, l'ambizione incontrollata, la pazzia sembrano far parte della medesima *koiné* linguistico-culturale, sono disposizioni coimplicantesi sulle quali gravava l'accusa di nuocere, di portare alla «ruina».<sup>119</sup> Ma quando e dove la pazzia e la saviezza avevano smesso di rovesciarsi l'una nell'altra, sempre in polemica con l'ordine esistente, come la grande lezione erasmiana (accolta dal Guicciardini e attraverso di lui da molti trattatisti politici tra Cinque e Seicento) aveva insegnato?<sup>120</sup>

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>119</sup> Scompare del tutto, in questa zona finale, la possibilità di una lettura comica della pazzia, lo scompenso mentale è infatti sempre più assimilato alla tirannia e accompagnato da una tragica solitudine. Siamo lontani dai trattati su «Great Bedlem», l'ospedale-manicomio dell'Inghilterra di questo periodo, mentre siamo più vicini ad una trama shakesperiana: il re solo, perché tiranno, che inevitabilmente si uccide o viene ucciso; cf. C. HILL, *L'isola di Great Bedlem*, in *Id.*, *Il mondo alla rovescia, idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino 1981, pp. 270-75.

<sup>120</sup> «Accade che qualche volta e pazzi fanno maggiore cose che e savi. Procede perché el savio, dove non è necessitato, si rimette assai alla ragione epoco alla fortuna, el pazzo assai alla fortuna e poco alla ragione: e le cose portate dalla for-

La pazzia qui è senza dubbio una qualità dei tiranni o che i tiranni finiscono con l'acquisire prima o poi, come per *nemesi*. E tanto più aveva colpito Masaniello in quanto «plebeuccio fatto Monarca d'una Città com'è Napoli», non abituato alla «gran macchina de' negotij», e dunque il tiranno per eccellenza.<sup>121</sup> Nessuna meraviglia se sia impazzito — incalza Giraffi — e poi ricorda che anche Domiziano, Alessandro il Macedone, Serse, Cesare, mossi dalla medesima «furia», divennero pazzi tiranni.

Alessandro, *tiranneggiato* anch'egli da questa furiosa passione non si vergognò (...). Chi non taccerebbe di *pazzia* Caio Cesare ...<sup>122</sup>

7.2. Le pagine che seguono, concettualmente deduttive, dimostrano la validità della tesi avanzata, sono esempio rasserenante, se non divertente: ad un cavaliere che gli spiega che era tenuto a consegnare i suoi cavalli a Carlo Caracciolo e non ai suoi amici, come lui aveva chiesto, risponde: «Che Carlo? Che Caracciolo? io sono ogni cosa, e non conosco niuno». <sup>123</sup> Masaniello parla ormai per paradossi, fa tremare, si comporta da «assoluto principe, anzi imperioso Tiranno», <sup>124</sup> è un «vilissimo mostro», «un pazzo», anche i suoi *fideles* (il Genoino, l'Arpaia) lo odiano e infine i capitani del

tuna hanno talvolta fini incredibili. E savi di Firenze avrebbero ceduto alla tempesta presente; e pazzi, avendo contro a ogni ragione voluto opporsi, hanno fatto insino a ora quello che non si sarebbe creduto che la città nostra potessi in modo alcuno fare: e questo è che dice el proverbio *Audaces fortuna iuvat*; «Diceva Messer Antonio da Venafrò, e diceva bene: 'Metti sei o otto savi insieme, diventano tanti pazzi'; perché, non si accordando, mettono le cose più presto in disputa che in risoluzione». Non solo per Guicciardini un savio può saperne meno di un pazzo, ma anche un tiranno può essere «prudente» oppure «bestiale e crudele». Non è automaticamente un ambizioso (nel senso negativo di bramoso di potere) o un pazzo; F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, a c. di G. MASI, Milano 1994, nn. 136 e 112.

<sup>121</sup> «Nella Grecia classica — ha scritto Bertelli — *tyrannos* era chiamato chi non avesse nelle proprie vene sangue reale»; Id., *Il corpo del re*, Firenze 1990, pp. 208 sgg. Più avanti Giraffi sembra dirlo esplicitamente: «Questa medesima passione predominò e scompose Mas'Aniello più facilmente d'ogn'altro, come huomo di sì bassa lega, e d'infimo stato», *op. cit.*, p. 178.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 177-78.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 181.



popolo (l'estrema conseguenza prima dell'uccisione) lo incatenano e lo portano a casa.<sup>125</sup>

Con questa scena la giornata ostenta la sua esemplarità; e in effetti è certamente la giornata più liberamente «formativa» e istruttiva:

Era così accecato da' desideri dell'ambizione, che (...) non li facevan vedere li *precipitii* apprestati all'*altezza* dei suoi arroganti disegni (...) il fondamento della propria *elevatione* tal'ora è causa di rovinose *cadute*, e con la stessa facilità, ch'un *s'innalza precipitosamente s'abbassa*. La *salita* à gl'onori è di vetro, la *cima* un terremoto, la *discesa* un *precipitio* (...). Ma non fu il proseguire il comando strabocchevole *precipitio* alla morte.<sup>126</sup>

I termini che usa Giraffi «*elevatione*», «*precipitio*», «*caduta*», «*discesa*» sono, con molte probabilità, le tracce di un lavoro di commento al libro del Sammarco, che le aveva usate come paradigmi metaforici del destino che spettava a chi avesse tentato la «*mutatione*»; quei termini erano diventati, possiamo dire, dei tecnicismi nel gergo della trattatistica politica: chi li avesse usati si sarebbe inserito in un solco riconoscibile. Ma in quel libro erudito e prezioso, per gli infiniti esempi che offriva alla scienza politica, Giraffi dovette trovare anche un conforto a superare definitivamente la concezione machiavelliana dello stato, già così lontana dalle minacce reali degli stati secenteschi: si pensi a quel discorso iniziale, che suona come requisitoria contro la famosa tesi di Machiavelli della positività delle discordie tra nobili e plebei cui Sammarco aveva dedicato diverse pagine del suo trattato (senza citarne l'autore), per smontarla e mostrare la fragilità: la tirannide e il governo popolare erano i gravi rischi che, da sempre, quella divisione portava con sé.<sup>127</sup> Nel linguaggio di Sammarco il *precipitio* era anche il baratro (e con questo veniamo alla pazza tirannia) che sempre ren-

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 182-84.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 174-75.

<sup>127</sup> «Se la nobiltà stà disunita, e odiosa con la plebe, più presto può aspirare alcuno alla tirannide, che si muti lo stato ò in popolare, ò in quel di pochi; impe-roché l'una parte contraddirebbe all'altra, e amendue condescenderebbono al dominio d'alcuno indifferente, cioè di mezzana conditione, ò che non mostrasse inclinatione ad alcuna delle parti; ò se pur fosse de' nobili; mostrasse affetto alla plebe: e se la Nobiltà stà divisa, ma ben affetta verso della plebe; facile è la mu-

deva insicuro il governo del tiranno, inevitabile degenerazione della *mutatione*:

Et è certissimo che di tanti e tanti empi (...) c'hanno havuto ardire in diversi secoli di tentar *mutatione*: pochissimi sono arrivati a farla: ma niuno di quanti l'hanno ottenuto, hà potuto in alcun modo sfuggir modo la morte, e la distruttione, e l'eterno vituperio, e dishonore: E qual maraviglia, se han voluto camminare sopra gli abissi dell'infamie, de' *precipitij*, e delle *rovine*? (...). Qual maraviglia, se niuno giunge a conseguirla, e chiunque vi giunge a conseguirla, e chiunque vi giunge; cade al fine dal *tirannico soglio*?<sup>128</sup>

Con Sammarco si era anche allungata la lista dei tiranni e dei pazzi (con la conseguente negativizzazione della pazzia); non aveva esitato, tra l'altro, a chiamare Alessandro e Cesare «tiranni»<sup>129</sup> (e ora Giraffi gli dava ragione, si ricordi: «Chi non taccerebbe di pazzia Caio Cesare?») con un procedimento esattamente opposto a quello che aveva usato Machiavelli per costruire il suo discorso politico: di restringimento, possiamo dire, della categoria della tirannia. È assolutamente indicativo che nel *Principe* l'efferato Jerone di Siracusa sia definito «principe» e richiamato per la sua audacia,

tatione nel governo popolare», O. SAMMARCO, *Delle mutationi de' Regni*, Napoli, presso L. Scoriggio, 1628, p. 63. Allo stesso modo Giraffi: «qual maggior contagio per una Città trovar si può che la disunione tra Cittadini? Che cosa rovinò Cartagine? due fattioni la Barchiniani, e l'Hannoniana. Chi mantenne in Francia 60 anni la guerra? la disunione delle case di Borgogna e d'Orleans. Chi arrecò tante rovine all'Inghilterra, e cagionò sette spaventose battaglie, ove 60 anzi 80 Principi dell'Inglese sangue più illustri uccisi furono? la fattione delle Case di Lancastro e di York. E chi rinversò, e confuse la tranquilla libertà della Fiorentina Repubblica, se non la fattione dei Bianchi, e Negri?», A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 13. Su Sammarco, si veda E. NUZZO, *I percorsi della «quiete». Aspetti della trattatistica politica meridionale del Primo Seicento nella crisi dell'«Aristotelismo politico»*, «B. Centro Studi vichiani», XVI (1986), pp. 7-93; le osservazioni di A. MUSI, *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca*, Napoli 1989, pp. 286 sgg; quindi, per una ricerca sui rapporti tra Campanella e Sammarco, l'importante articolo di G. FULCO, *Il fascino del recluso e la sirena carceriera: Campanella, Ottavio Sammarco e Napoli in una scheggia inedita di carteggio (dic. 1614)*, «Bruniana & Campanelliana», II, 1-2(1996), pp. 33-49, infine, G. BORRELLI, *Il progetto di Ottavio Sammarco: Machiavelli e la politica aristocratica*, in *Atti del convegno su Machiavelli nella cultura politica meridionale* (Napoli, Univ. 'Federico II', 27-28 nov. 1997), di prossima pubblicazione.

<sup>128</sup> A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 132.

<sup>129</sup> O. SAMMARCO, *op. cit.*, pp. 18, 70, 86, 128.

perché proprio *per* Jerone era stato scritto l'unico trattato della classicità interamente dedicato alla tirannide.<sup>130</sup> Ma Sammarco aveva scritto anche che la *mutatione* era «più di ogn'altra colpa appresso a Dio abominevole, e odiosa»;<sup>131</sup> e anche questa ipotesi sembra del tutto confermata: Dio aveva voluto soltanto punire attraverso i ribelli, non poteva non aver progettato anche quell'esito negativo.

7.3. La vicenda di Masaniello dunque confermava una teoria, e la confermava soprattutto per i suoi approdi; la tirannia, la pazzia, la morte. Fatale, la morte di Masaniello (raccontata nella giornata successiva, anticipata da quella del suo segretario, e predetta anche poco prima dallo stesso Masaniello)<sup>132</sup> è evento narrativamente non sorprendente e non tragico. Accade inoltre nella festa della Vergine del Carmine e, secondo la credenza collettiva, a maggior ragione nulla può accadere senza la volontà divina. Prima che per mano dei sicari, in effetti, Masaniello ha già i sintomi del morituro, di chi sta per abbandonare l'ultima spoglia:

<sup>130</sup> «A sì alti esempi io voglio aggiungere uno esempio minore; ma bene arà qualche proporzione con quelli, e voglio mi basti per tutti li altri simili — aveva scritto Machiavelli — e questo è Ierone Siracusano. Costui di privato diventò principe di Siracusa; né ancora lui conobbe altro dalla fortuna che la occasione: perché, sendo e Siracusani oppressi, lo elessero per loro capitano; donde meritò di essere fatto loro principe. E fu di tanta virtù, etiam in privata fortuna, che chi ne scrive dice 'quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum'. Costui spese la milizia vecchia, ordinò della nuova, lasciò le amicizie e soldati che fussino suoi, possé in su tale fondamento edificare ogni edificio: tanto che lui durò assai fatica in conquistare e poca in mantenere», N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, cap. VI, *De' principati nuovi che s'acquistano con l'arme proprie virtuosamente*, a c. di G. INGLESE, Torino 1995, pp. 32-38. La rivalutazione della tirannia era insita, tra l'altro, nello stesso *Ierone* di Senofonte ed era necessaria alla concreta *paideia* che esso tentava: «Il trattatello — ha osservato L. Canfora — culmina dunque nel recupero di una possibile positività del potere tirannico e svolge tale nozione non per il gusto astratto della riflessione politica, ma, con tutta probabilità (...) per un concreto destinatario, forse per un 'tiranno' di Siracusa contemporaneo dell'autore», cf. *Nota*, in SENOFONTE, *Ierone*, a c. di G. TEDESCHI, Palermo 1992, p. 15.

<sup>131</sup> O. SAMMARCO, *op. cit.*, p. 133.

<sup>132</sup> «dovendo morire, a questo modo, morirò contento», A. GIRAFFI, *op. cit.*, p. 186.

lo fé condurre [il Cardinale Filomarino] nel Dormitorio de' Frati per farlo *mutare* (essendo tutto sudato) e riposare alquanto, come degno di compassione (...). In tanto essendosi Mas' Aniello *mutato*, e uscito fuori in un Salone, stava al di lui balcone corrispondente alla Marina, appoggiato per prender fresco, li furono addosso alcuni Gentil'huomini di gran spirito, e ardire accompagnati da altri popolari (...).<sup>133</sup>

L'ultimo desiderio del capopolo, di fare una pubblica cavalcata con il viceré, il collaterale e tutti i «tribunali della Città» non viene esaudito e dunque non muore «contento», come aveva sperato. Intanto, anche Peppe Carafa viene ucciso da un macellaio e anche questo macellaio uccide con un «gran coltellaccio». Ma non è l'unica immagine che, evocata nella parte centrale della narrazione, ora vediamo ritornare in modo invertito: «s'atterrì, e avvillì talmente quella bassa Plebe, che poco prima atterriva l'Aria e spaventava la terra»;<sup>134</sup> allo stesso modo, quei ragazzi che, nei primi giorni, formavano un fitto e fedelissimo stuolo, sua onnipresente appendice, ora trascinano il suo cadavere: «strascinando nel medesimo tempo i Ragazzi per le piazze e strade pubbliche il suo Cadavero, gli uni e gli altri ricevendo baci, abbracci, benedittioni, e anche gran quantità di doppie, zecchini, scudi dalle persone incendiate, e offese, e massime da i Cavalieri». Nello stesso tempo, la macchina delle persecuzioni messa in moto da Masaniello viene fermata, anzi, torna indietro: il fratello, che era andato in cerca del duca di Maddaloni a Benevento, viene raggiunto dall'ordine di tornare in città;<sup>135</sup> un mercante fiammingo che aveva dato un'ingente somma di denaro ad un prelato, per arricchire il fondo destinato alla monarchia spagnola che Masaniello aveva aperto pochi giorni prima, alla notizia della sua morte, cerca di raggiungere il frate per averla indietro.<sup>136</sup>

Nel finale, l'attenzione si concentra di nuovo su Masaniello, sul suo corpo diviso per sempre, il capo, nelle fosse del grano, il corpo, tra porta Nolana e porta Capuana, sul limine dello spazio cittadino: il libro di Giraffi termina così, con un'immagine, non ag-

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 195-97.

giunge altro, eppure c'era qualcosa di molto importante da raccontare ed era quella vicenda, così straordinaria e difficile, dei suoi funerali e della sua apoteosi presso il popolo.

Una possibile conclusione, certo, ma non della storia che Giraffi molto probabilmente seguendo le indicazioni di Sammarco, aveva narrato. Se è così, la scelta di terminare lì il suo racconto, alla morte di Masaniello, doveva apparirgli una soluzione obbligata; solo con quella fine, infatti, potevano concludersi, trovare vero compimento, in sincronia, un evento storico e un modello teorico: l'uno a eterna conferma dell'altro.\*

\* Nel congedarmi da questo articolo vorrei ringraziare il prof. Giorgio Fulco, lettore finissimo di Giraffi e guida paziente di questi anni di studio; e tutti coloro che, anche *de lonh*, continuano ad offrirmi preziosi esempi di scrittura e di riflessione teorica; tra questi, i proff. Francesco Benigno, Vittorio Dini, Roberto Espósito, Giuseppe Galasso, Emma Giammattei, Franco Moretti, Aurelio Musi, Ugo Maria Olivieri, Matteo Palumbo, Marcello Verga. Solo mia, ovviamente, è la responsabilità di ogni mancanza o imprecisione.

MARIA MARANDINO

UGO FOSCOLO E DIONISIO SOLOMOS:  
PROFETI DELLO SPIRITO E DELLA PATRIA

Nell'autunno del 1960 la rivista greca «Vradinì»<sup>1</sup> pubblicava un interessante articolo della filologa Marietta Jannopulu con un'inedita lettura di un'opera in prosa di Dionisios Solomos, Ἡ Γυναικα τῆς Ζάχουθος, mirante a distinguervi le tracce della satira fosciana *Hypercalipseos liber singularis Didymi Clerici prophetae minimi*. La Jannopulu esordiva con una nota di meraviglia dovuta alla considerazione delle affinità esistenti fra le due opere e all'amara constatazione della noncuranza in cui tale questione era precipitata. Eppure da sempre si erano ostinatamente cercati motivi di contatto fra i due grandi zacintini, nella convinzione di poter rinvenire elementi determinanti all'ipotesi di un comune percorso letterario.

Incontri diretti fra i due poeti, in verità, sembra che non si siano mai verificati e l'unico contatto documentato è quello avvenuto per via epistolare attraverso Ludovico Strani, che inviò al Foscolo una copia delle *Rime Improvvise* del Solomos, opera edita a Corfù nel 1822. Lo Strani accompagnava l'omaggio con una nota personale in cui faceva riferimento alla laboriosa cura che il Solomos in quegli anni riversava «... nel formare la lingua greca moderna ...», inoltre si rivolgeva al Foscolo invitandolo ad intervenire «... eccitately ancor Voi a studiare con tutta possa il greco antico, e ciò facendo egli, collo scrivere la lingua materna, sarà più nostro che non siete Voi». Questa lettera, per quanto ci è dato di sapere, non ricevette mai risposta, probabilmente a causa dello scarso suc-

<sup>1</sup> M. JANNOPULU, Ἡ Ὑπερχάλυψη τοῦ Φώσκολου καὶ Ἡ Γυναικα τῆς Ζάχουθος. Συγγένεια καὶ ὁμοιότητες τῶν δύο χειμένων, «Βραδυνή», 31 ὁκτωβρίου, 1960, 7-14-21 νοεμβρίου 1960. A tale intervento ha dedicato un contributo in anni recenti D. ANGHIELATOS, Ἡ περίπτωσις τῆς Μαρίας Γιαννοπούλου Ἡ Ὑπερχάλυψη τοῦ Φώσκολου καὶ Ἡ Γυναικα τῆς Ζάχουθος. Συγγένεια καὶ ὁμοιότητες τῶν δύο χειμένων, «Περὶ πλους», 3, φθινόπωρο (1984), pp. 162-63. Una valida traduzione della satira fosciana in lingua neogreca ha visto la luce nello scorso decennio ad opera di A. BELEZINIS, «Σπείρα», 1, καλοκαίρι (1984), pp. 2-36; 2-3, φθινόπωρο-χειμώνας (1984), pp. 5-42.

cesso che la prima pubblicazione solomiana riscosse nell'ambito della critica foscoliana.<sup>2</sup> D'altra parte richiami diretti al Foscolo sono, invece, ricorrenti nella restante produzione solomiana, ma soprattutto è notevole l'indice di presenza degli echi foscoliani non dichiarati. Nel 1827, allorché giunse a Zacinto la notizia della morte di Ugo Foscolo, il Solomos compose un sonetto, *In morte di Ugo Foscolo*, ed un'orazione che lesse nella chiesa di San Marco, la cattedrale latina di Zacinto, *Elogio in morte di Ugo Foscolo*.<sup>3</sup> Senza dubbio più alto è il valore della seconda, che conferma la priorità dell'uso della lingua italiana da parte del Solomos in forma prosaica ed in testi non pensati come creazioni artistiche, bensì come confessioni personali o appassionate ed eleganti orazioni. Difatti, nella sua produzione italiana in versi, la creatività poetica, la genuinità dei sentimenti sono incatenate all'ansioso rispetto delle norme compositive di gusto neoclassico, mentre più fluida e sicura scorre la composizione prosaica. Tuttavia, se l'*Elogio* è per noi fonte preziosissima della conoscenza che il Solomos ebbe della produzione foscoliana, ed è testimonianza della penetrante rielaborazione critica cui lo stesso pervenne, è vero anche che il sonetto confessa la profonda aspirazione del poeta nazionale greco di emulare quel suo glorioso conterraneo... «Se non vuoi che tua patria si consigli / col dolor del suo danno, e pianga sempre / fa che nasca per lei chi ti somigli...». Ciò dimostra fortemente quanto anche il Solomos, come già il Foscolo, sentisse la sua missione di poeta-vate. Cosicché, se il Foscolo partecipò con intima rabbia alla crisi della società italiana, ravvisò il pericolo napoleonico, la vanità delle belle speranze insinuate dal «francese» nell'animo degli Italiani, rammentando loro, di contro, la vera essenza di valori, quali la libertà, la filantropia, la perennità della propria storia ed il senso della conti-

<sup>2</sup> Giuseppe Montani, che il Binni giudica il più acuto fra i critici contemporanei al Foscolo (W. BINNI, *Foscolo e la critica*, Firenze 1957, pp. 11-12), e che fu uno dei più intimi amici italiani del Solomos, recensì vivacemente le *Rime Improvisate* sull'«Antologia» (XIV, 1824) bollandone definitivamente la stroncatura. Cf. la stessa recensione pubblicata in M. VITTI, *Giudizi di L. Ciampolini e di G. Montani su Dionisio Solomos*, Roma 1960, pp. 15-24.

<sup>3</sup> D. SOLOMOS, Ἀπαντα. Ἡ Πεζὰ καὶ Ἱταλικά, Athina 1955, p. 197. Cf. B. LAVAGNINI, *Dionisio Solomos, primo biografo di Ugo Foscolo. Saggi di Letteratura Italiana in onore di Gaetano Trombatore*, Milano 1973, pp. 315-27.

nuità di Roma; allo stesso modo il Solomos decise di rivestire quel ruolo in terra ellenica. In forma più matura e ritmicamente più raffinata rispetto alle precedenti prove liriche in greco,<sup>4</sup> l'Ὑμνος εἰς τὴν Ἐλευθερίαν,<sup>5</sup> composto nel 1823 a salutare la Rivoluzione greca, rivela in qual misura il Solomos avesse interiorizzato il senso perenne dell'Ellenismo, il suo appartenere ad esso e la sua missione prometeica nei confronti di quanti sentivano il loro essere Greci, ma necessitavano di un impulso decisivo per propugnarlo. Nondimeno del credo foscoliano lo sedussero i valori di libertà e filantropia, anticipatori delle istanze romantiche.

«... Loda la virtù degli uomini e sferza i loro vizi», una massima dell'*Elogio* solomiano, che riassume in sé l'immagine del Foscolo poeta e uomo, che Solomos ebbe, e che dovrebbe divenire, secondo lo stesso, obiettivo di ogni intellettuale, in quanto guida morale del popolo.

Pertanto, la considerazione di siffatta missione sociale, come ruolo primario del poeta, indusse il giovane zacintino al progetto di un componimento che lo legittimasse in tal senso.

Nel 1826 nacque il primo nucleo di Ἡ Γυναικα τῆς Ζάκχθος che divenne la punta dell'iceberg nel percorso di ricerca linguistica e stilistica, in seno al genere prosaico, intrapreso dal Solomos nel 1823.

Con un termine di sapore illuministico, rivestito dei valori propri del romanticismo, le «Grandi Sostanze», Solomos usò definire quel suo periodo di maggiore impegno civile che vide la nascita di Ὡδὴ στὸ θάνατο τοῦ Λόρδ Μπάϊρον, Οἱ Ἐλεύθεροι Πολιορκημένοι e contestualmente di Ἡ Γυναικα τῆς Ζάκχθος. È la fase che segue allo scoppio della rivoluzione greca, congiuntamente annunciata da alcuni membri della Philikì Eteria nel Peloponneso, nella Grecia continentale e nelle isole dell'Egeo nel 1821, per raggiungere il suo momento più alto con il sublime sacrificio dei Missolongiti, caduti in mano turca dopo una lacerante resistenza di dodici mesi.

<sup>4</sup> Queste risentono del ridotto lessico neogreco, di natura prettamente popolare, che il poeta aveva a disposizione; attraverso l'uso della lingua popolare egli formava anche la musicalità delle sue composizioni ricche, dunque, di onomatopoeismi, vezzeggiativi, diminutivi ed altro ancora, cf. Ἡ ξανθοῦλα, 1821.

<sup>5</sup> D. SOLOMOS, Ἄπαντα Ποιήματα, Athina 1986, pp. 74-100.



La vicenda di Missolongi consumò profondamente l'animo del poeta,<sup>6</sup> egli mise in discussione gli stessi valori di patriottismo, appartenenza alla perennità dell'Ellenismo, libertà, che finivano con l'essere vane parole dinanzi alla strage di così tante vite, colte dalla morte ad aprile, proprio quando, per una triste coincidenza del destino, la primavera rifiorisce e con essa l'amore 'Ο 'Απρίλης μὲ τὸν ἔρωτα γελοῦνε. Κί ὅς' ἀνθία βγαίνουν καὶ καρπὸι τόσ' ἄρματα σὲ κλειοῦνε.<sup>7</sup> Ma il poeta s'avvide subito che la stessa vita non ha senso se non lascia dietro di sé un significato, ogni singola storia è una testimonianza, e quand'essa è testimonianza di dignità, di libertà essa nobilita l'uomo, determina quell'alta «corrispondenza di amorosi sensi». Così il Solomos giunse alla conclusione che il solo modo per rendere perenne la memoria del sacrificio dei Missolongiti, fosse quello di realizzare un *monumentum aere perennius*. Questo *monumentum* diverrà, pur nella sua forma frammentaria ed incompiuta, d'altra parte tipicamente solomiana, il capolavoro della sua produzione, il poema lirico Οἱ Ἐλεύθεροι Πολιορκημένοι.<sup>8</sup>

Indiscutibile è la relazione tra il poema lirico e Ἡ Γυναίκα τῆς Ζάκυθος, entrambi, infatti, contemplano la triste vicenda di Missolongi. Il primo lavoro è chiaramente anticipato dalla profezia su Missolongi contenuta nel secondo capitolo, quantunque permanga un'irrisolta problematicità nella datazione ed interpretazione di questo capitolo.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Si tramanda un significativo aneddoto a proposito del turbamento con cui il Solomos visse l'olocausto dei Missolongiti: un giorno il poeta era, con il suo domestico Lambros Michalopoulos, a casa dell'amico Ludovico Strani, quando, dopo una continua e folle eco di cannonate, urlò «βάστα! καὶ μένο Μεσσολόγι, βάστα», poi rivolgendosi al domestico «Λάμπρο, τί να γένουτε ἐκεῖ κάτω τώρα τ' ἀδελφιά μας?». Cf. G. BARONE, *Dionisio Solomos. Poeta e Scrittore greco ed italiano. Con un cenno su due biografie M.A. Canni e Giovanni Canna*, Napoli 1910, p. 15.

<sup>7</sup> D. SOLOMOS, *op. cit.*, p. 217.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 207-50.

<sup>9</sup> La corrispondenza è fra i versi riportati nel capitolo V dell'opera in prosa con i primi del fr. I del poema lirico. L. COUTELLE, *Formation poetique de Solomos (1815-1833)*, Athenes 1977, pp. 318-19; CHR. FRANGOS, Συμβολή για μιὰ νέα ἀνάγνωση τῶν Ἐλευθέρων Πολιορκημένων Ἀφιέρωμα στὸν καθηγητὴ Ἀντο Πολίτη, Thessaloniki 1979, pp. 185-96; E. TSANTSANOGLU, Δ. Σολομοῦ Ἡ Γυναίκα τῆς Ζάκυθος. Ὁραμα τοῦ Διονύσιου Ιερομόναχου ἐγκάτοικου εἰς ζωκλήσι Ζακύνθου. Εἰσαγωγή. Ἀναλυτικὴ Ἑκδοσις. Σημειώσεις-Σχόλια Ἑλένης Τσαντσάνογλου, Iraklion 1991, p. 109; *Id.*,

Ad ogni modo, se Οι Ελεύθεροι Πολιορκημένοι nasce dalla lacerante esperienza psicologica delle «Grandi Sostanze» uguale destino tocca a Η Γυναίκα της Ζάκυνθος, che, inoltre, costituisce, con la sua lunga e tormentata elaborazione, il riscontro oggettivo dell'esperienza intellettuale, che negli anni a partire dal 1825 circa il poeta intraprese.

La raggiunta maturità artistica lo avvicinò notevolmente alle contemporanee espressioni letterarie europee, in special modo a quella romantica inglese,<sup>10</sup> in rapporto alla quale non è rilevante misurare in qual grado il Solomos ne abbia subito un'influenza, diretta o indiretta che sia stata; al contrario, è interessante cogliere le affinità artistiche o i tratti individuali, che dimostra di avere con i maggiori esponenti di quella. È interessante, ad esempio, notare come egli sia vicino al romanticismo del Wordsworth nella convinzione che il poeta debba tornare alla natura ed al popolo per provare ancora emozioni e sentimenti veri ed inalterati; in quale misura egli è attratto da alcuni elementi del romanticismo dell'irlandese Keats, in special modo dall'entusiasta attenzione per gli elementi folcloristici e per le feste religiose, e, non ultimo, dall'ossessionante ricerca della Verità e la conseguente identificazione di questa con l'Ideale della Bellezza. Nondimeno egli fu concorde con la sentenza di P.B. Shelley «... poets are the unacknowledged legislators of the world ...» (*A Defense of Poetry*, 1821), e soprattutto in comune con quest'ultimo ebbe il senso profondo della libertà, non soltanto quella politica e nazionale, ma ancor più quella personale e metafisica. Fra tutte è particolarmente evidente nell'arte del Solomos l'impronta del Byron e del byronismo, in merito ai valori di libertà e dignità e alla strenua lotta per la vittoria di questi sulle forze avverse del Male, sebbene le creature artistiche del poeta greco siano molto lontane, a causa del suo forte sentimento reli-

Δ. Σολομού Η Γυναίκα της Ζάκυνθος. "Όραμα τοῦ Διονύσιου Ιερομόναχου ἐγκάτοιχου εἰς ζωολήσι Ζακύνθου. Εἰσαγωγή. Κείμενο Γλωσσάρι Ελένη Τσαντσάνογλου Εἰκόνες Χρόνης Μπότσογλου, Αθήνα 1993.

<sup>10</sup> M. RAZIS, *Solomos and the Britannic Muses*, «Neo-Hellenika. Annu. Pubbl. Center for Neo-Hellenic Stud.», I (1970), pp. 94-121; *Modern Greek writers: Solomos, Kavafis, Matisis, Palamas, Kavafis, Kazantzakis, Seferis Elytis*, ed. by E. KEELEY and P. BIEN, Princeton 1972, pp. 128-31.

gioso, dalle creature amorali e spregiudicate dell'eroe romantico inglese.

Tuttavia, l'uso che il Solomos fece del termine «libertà», come pure di quello di «giustizia», richiama quello che degli stessi fece il Foscolo segnando le sue posizioni avanzate con decisa impronta romantica. Anche se, in verità, l'incontro più determinante della poetica dei due avviene sulla comune predilezione per la poesia sacra, quella delle Sacre Scritture e quella di Dante in cui, per la prossimità al testo sacro, «... le impressioni hanno maggior forza, i movimenti dello spirito sono più rapidi e più numerosi ...»<sup>11</sup>

Per l'appunto la Sacra Scrittura costituisce, secondo alcuni studiosi, l'unico *trait d'union* fra l'*Hypercalipseos liber* e Ἡ Γυναιχία τῆς Ζήνθος.<sup>12</sup>

L'*Hypercalipseos liber* «... una satira contro i pensionati della corte, contro il reale istituto ed il senato del regno d'Italia ...»<sup>13</sup> è redatta in un latino di stile biblico e profetico. Di quest'opera il solomiano *Elogio ad Ugo Foscolo* contiene, nell'ambito di un penetrante percorso di critica foscoliana, un fugace riferimento «... Foscolo lasciò scritto nella notizia di Didimo che la Bibbia era l'unico libro che leggeva sempre da capo a fondo».

È dato attestato, nonché ampiamente indagato, il valore, allo stesso modo prezioso, che la Sacra Scrittura rivestì nell'educazione culturale solomiana.<sup>14</sup> Addirittura talune scelte lemmatiche, una peculiare eleganza, controbilanciata da una rimarchevole veemenza stilistica, frequenti richiami a personaggi o sentenze bibliche hanno indotto a supporre che codesta opera sia stata, insieme ad alcuni

<sup>11</sup> U. FOSCOLO, *Storia della letteratura italiana*, Torino 1979, p. 120.

<sup>12</sup> L'Alexiu (ST. ALEXIU, Δ. Σολομού Ποιήματα καὶ Πεζά, Athina 1994, p. 475) sostiene che la questione della dipendenza dell'opera solomiana dall'*Hypercalipseos* è stata eccessivamente forzata. P. MACKRIDGE, «Modern Greek Studies Yearbook», 6 (1990), pp. 545-48, individua nella satira del Foscolo il modello a cui il Solomos mirò nella scelta del versetto biblico. Cf., inoltre, *Dionisios Solomos, Visione di Dionisio - La Donna di Zante*, a c. di I. DI SALVO, Palermo 1995, p. XII n. 7, p. LIV n. 87.

<sup>13</sup> La definizione è propria del Foscolo, che la adotta nella *clavis* esegetica aggiunta a dodici copie personalizzate dell'*Hypercalipseos liber*.

<sup>14</sup> N. TH. BUGATSOS, Ἡ λογοτεχνική ἐπίδρασις τῆς Ἀγίας Γραφῆς ἐπὶ τοῦ ἔργου τοῦ ἑθνικοῦ ποιητοῦ Διονυσίου Σολομοῦ, «Αθηνά 61», (1957), pp. 17-63.

esemplari della letteratura cretese del XVI e XVII secolo, lo strumento didattico attraverso il quale il Solomos si appropriò del greco moderno scritto. Pertanto, sia il Foscolo che il Solomos la stimarono, per anelito cristiano e per giudizio artistico, il capolavoro letterario dell'umanità di tutti i tempi.

Tuttavia, già la differente religiosità<sup>15</sup> vissuta dall'uno e dall'altro compromise un identico approccio al testo sacro. La più sostanziale distinzione fra i due fu lo stato d'animo con cui essi accolsero dentro di sé il volere di Dio, le prove disegnate per gli uomini, il mistero della natura. Il Foscolo interiorizzò con profondo senso religioso la crisi della società in fase di mutamento nella quale egli visse, ne fu confuso e turbato al contempo, ma reagì dando voce alle potenti passioni che interiormente lo scuotevano.

Pertanto, se Jacopo Ortis pone fine ai suoi patimenti suicidandosi, ciò denuncia, senza volersi addentrare nelle elaboratissime elucubrazioni critiche in merito, proprio l'assenza di un equilibrio psicologico, che un diverso approccio alla religione donerebbe. In seguito, il Foscolo maturo si manifestò ai lettori sotto le sembianze di Didimo Chierico, colui che raggiunge un distacco sarcastico dalla realtà, teso a conquistare nuove armonie della vita: il chiaroscuro, l'arguzia. Ma anche queste espressioni indicano che il sentimento religioso, sebbene sinceramente vissuto interiormente, non dona pace ai turbamenti.

Soprattutto fra la religiosità foscoliana e quella solomiana il *discremen* è dato dal valore di «impulso» all'azione politica e al sentimento, attribuito alla religione stessa. In questo si manifestò l'autentica pratica religiosa del Foscolo, mentre quella solomiana continuò a vacillare continuamente fra l'attivismo e la contemplazione, quest'ultima in aperta contraddizione con la più volte proclamata missione sociale del poeta. D'altra parte la folta presenza di contraddizioni nel pensiero e nella vita del Solomos ormai non meraviglia più, se è vero che la più ricorrente e straordinaria manifestazione delle sue idee avvenne sempre per contrasto; egli stesso,

<sup>15</sup> Sulla religiosità del Solomos si confronti L. POLITIS, Γύρω στό Σολωμό μελέτες καί άρθρα (1938-1982), Athina 1985, pp. 99-116. Per un approccio generale al problema in Foscolo si può consultare il saggio di A. EQUINI, *Sentimento religioso di Ugo Foscolo*, Firenze 1910.

d'altronde, visse di contrasti oscillando perennemente fra l'uso della lingua italiana e quello della lingua greca, quindi fra la creazione d'arte e la creazione d'impegno.

Il Solomos nella sua visione religiosa interpretò il ruolo del poeta come quello di un demiurgo, cui è stato concesso il privilegio e la grazia di scrutare persino gli aspetti più reconditi della natura, un puro dono di Dio. Così visse, con sincera gratitudine, la sua religiosità, che gli donò grande serenità interiore e immenso conforto nella giustizia divina, distaccandolo pacificamente dalle ingiustizie terrene. Per entrambi i poeti, comunque, è pressoché impossibile sintetizzare in forma di pensiero univoco un'esperienza religiosa così complessa, proprio perché è in fondo espressione di uno spirito complesso, alimentato ora dalla filosofia illuministica, ora da quella romantica. Nondimeno, se la maturità intellettuale del Solomos si arricchì dell'esperienza della filosofia tedesca e della poesia inglese, quella del Foscolo fu attratta dallo sternismo e dal pensiero vi-chiano.

Il dato propedeutico, quindi, per affrontare la problematica relazione fra l'*Hypercalypseos liber* e *Ἡ Γυναικα τῆς Ζάκχθος* è la considerazione del ruolo e del tempo che le due opere occuparono all'interno dell'esperienza psicologica ed intellettuale dei due poeti.

La natura dell'opera greca è intimamente intrecciata con la sua labirintica stratigrafia compositiva, costituita da due fasi principali, rispettivamente risalenti al 1826 ed al 1828-29, e di un terzo ipotetico rimaneggiamento del 1833,<sup>16</sup> al punto che i due fattori non si spiegano separatamente. Dunque, risulta possibile comprendere il messaggio contenutistico dell'opera e la sua occasione storica soltanto se i due fattori vengono letti in funzione di reciproco condizionamento.

Nel 1826, dunque, il Solomos diede avvio al suo progetto di composizione di un'opera prosaica, scaturito, presumibilmente, da una traccia ancora antecedente. L'ipotesi del 1826 è determinata dalla concorrenza di diverse considerazioni. Fra tutte primeggia la

<sup>16</sup> Allo stato compositivo del 1833 hanno attribuito notevole importanza il COUTELLE, *op. cit.*, pp. 384-85 e la TSANTSANOGLU, *op. cit.*, ed. 1991, p. 164 sgg., sistemando in questa fase le note relative alla nuova sembianza del Diavolo, quella di Nano.

testimonianza del Polyas,<sup>17</sup> il quale nell'edizione degli *Evriskomena*, sotto la voce *Prolegomena*, pubblicò il capitolo 20 (II) di Ἡ Γυναίκα τῆς Ζάκυθος, ovvero il primo dei tre capitoli sulle profughe missolongite, aggiungendo la seguente postilla «... (l'opera fu composta) contemporaneamente agli eventi».

Dal momento che Missolongi, dopo un lacerante anno di resistenza, cadde definitivamente in mano turca nella notte fra il 10 e l'11 aprile del 1826, e dal momento che l'opera solomiana contiene la profezia di siffatta sciagura, si desume che il *terminus post quem* dell'opera sia la fine di aprile del 1826.<sup>18</sup> Il *terminus ante quem*, invece, che stabilisce la seconda fase redazionale, è il 1829<sup>19</sup> ed è contenuto in una delle numerosissime note senza precisa collocazione che l'autore lasciò sul manoscritto.

A quanto sinora detto va aggiunta un'osservazione propriamente tecnica relativa alla disposizione del lavoro sul manoscritto, un dato di imprescindibile importanza, considerata la singolare metodologia compositiva del Solomos. Infatti, questo lavoro, come d'altronde tutti gli altri del poeta greco, ad eccezione delle brevi liriche, ci è giunto in una forma incompiuta, compromessa per altro da numerose varianti, correzioni, duplici opzioni, lezioni cancellate e poi riscritte, note ed osservazioni in greco ed in italiano. Tutto questo materiale è disposto in 23 fogli, scritti sul retro e sul verso, compresi nel manoscritto Z13.<sup>20</sup> I fogli sono divisi in due colonne,

<sup>17</sup> J. POLYLAS, *Tá Eðriscómēva*, Kerkyra 1859.

<sup>18</sup> Questa è la datazione classica sostenuta dal Politis ed accettata anche dalla TSANTSANOGLU, *op. cit.*, ed. 1991, p. 79; diversamente si colloca il giudizio di D. ANGHELATOS (*La femme de Zante [1826-1833], oeuvre de Dionisios Solomos*, Paris 1986, p. 97) che anticipa la datazione al 1825, motivando tale opzione con la testimonianza dello storico zacintino P. Chiotis relativa agli episodi storicamente verificabili nell'opera.

<sup>19</sup> La datazione del 1829, ritenuta dal Politis quella della seconda fase compositiva, fu altrimenti giudicata dal J. SAVVIDIS (*Εισήγηση σε μια νέα ανάγνωση της «Γυναίκας της Ζάκυθος», «Περίπλους», 9-10 άνοιξη χαλκοχάρι, 1986, pp. 12-13*) che vi individuò la stesura originaria e dalla TSANTSANOGLU, *op. cit.*, ed. 1991, che la ritenne termine della trascrizione in bella copia.

<sup>20</sup> Il Z13 (ζακυνθινός) è tuttora custodito al Museo «Solomos» di Zacinto. Una fedele riproduzione compare in Διονυσίου Σολωμού Αὐτογράφα Ἔργα. Ἐκμέλεια ΑἸΝΟΥ ΠΟΛΙΤΗ, τόμ Α' Φωτοτυπίας, τόμ Β' Τυπογραφικῆ Μεταγραφῆ. Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, 1964. Invece al primo autografo del testo, quello pubbli-

quella sinistra riporta lo scritto archetipo, nella prima parte trascritto in bella copia, presentato in forma pulita e alterato unicamente da qualche variante interlineare, rimasta ipotetica, e da varie cassature e segni di rinvio. Diversamente, la colonna destra si presenta come un indistinto e diacronico ammasso di lunghe note in entrambe le lingue usate dal poeta, vari appunti di lavoro, frasi isolate, interi brani, per di più difficilmente riconducibili ad un'unica fase redazionale. Un segno dell'appartenenza a due o addirittura tre fasi proviene dal differente inchiostro adoperato per la trascrizione, come pure dai differenti *ductus* grafici evidenti sul manoscritto, che palesano, per l'appunto, una prima stesura definitiva e i successivi rimaneggiamenti. A questa fluttuante genesi compositiva si collega, dunque, indissolubilmente, il profondo messaggio dell'opera.

Quando il Kerofylas nel 1927 pubblicò per la prima volta *Ἡ Γυναίκα τῆς Ζάκυθος*,<sup>21</sup> avanzò l'ipotesi che l'opera potesse essere un'allegoria con scopo politico, o una satira personale, propendendo apertamente per la prima. Su queste due linee si è, fin d'allora, spaccata la critica solomiana, pervenendo in anni più recenti ad altre, molto spesso bizzarre, letture di una delle opere più problematiche del poeta nazionale greco.<sup>22</sup>

cato dal Polyas nel 1859, si rifece il TOMADAKIS, Διονύσιος Σολωμός, Βασική Βιβλιοθήκη 15, Athina 1954.

<sup>21</sup> K. KEROFYLAS, Σολωμοῦ Ἀνέκδοτα Ἔργα, Athina 1927. Precedentemente a questa pubblicazione e successivamente a quella del cap. 20 (III) ad opera del Polyas si colloca il riferimento di N. RONDAKIS, Σολωμός, «Ζωή», I (1902), pp. 34-47, che parla di un'opera inedita del Solomos dal titolo «Ἡ Γυναίκα τῆς Ζάκυθος». Il manoscritto in realtà non ha titolo e senza titolo fu la pubblicazione del Kerofylas, successivamente si assunse la consuetudine fra gli studiosi di battezzare la composizione, seguendo la segnalazione del Rondakis, con il nome del personaggio ritenuto centrale, ovvero la «donna». Per primo O. MERLIER, *Solomos. La Vision Prophétique du mome Dionysios ou La Femme de Zante*, Paris 1987, mise in discussione siffatto topos proponendo di volgere il baricentro dell'opera dalla «donna» a Ieromonaco.

<sup>22</sup> Fra le interpretazioni che rispecchiano maggiore credibilità ricordo, a parte quella tradizionale della satira personale e quella dell'allegoria politica (quest'ultima, stroncata dalla maggior parte degli studiosi solomiani, mentre considerata logica da L. CH. ZOIS, «Αἱ Μοῦσαι», XXXV-802, 1927, pp. 2-3), l'ipotesi della «simbolizzazione della Discordia», D. ROMAS, *Ἡ Βενετοκρατία καὶ ὁ Διονύσιος Σολωμός*, «Νέα Ἑστία», 62, (1957), Χριστοῦ. τεύχ., pp. 149-56 e O. MERLIER, *op. cit.*, p. 132; mentre più rischiose sono, a mio avviso, le letture psicologiche per cui

Una delle edizioni più valide di *Ἡ Γυναιχία τῆς Ζάχουθος*, che propone l'intero testo con tutte le note e le varianti in una forma garbata e di relativamente facile lettura e comprensione, cioè quella del Politis del 1944, riporta nelle pagine introduttive un breve intervento del filologo teso a smantellare l'ipotesi dell'allegoria politica cara al Kerofylas. Soprattutto quegli si rivela scettico di fronte alla contraddizione, a suo avviso ineccepibile, esistente fra opere di satira politica, generalmente cerebrali e fredde e l'opera solomiana caldamente appassionata. Politis è, inoltre, dominato dal timore che il voler trovare corrispondenze realistiche a tutte le figure allegoriche del lavoro possa sfociare nell'inverosimiglianza, o, addirittura, nella banalità. D'altra parte, egli sminuisce anche l'ipotesi della satira personale che sfocia soltanto in una snervante ricerca di quel personaggio perverso, legato al Solomos da vincoli familiari, che avrebbe ispirato l'opera. Inoltre, siffatta ricerca si limiterebbe unicamente ad indagare in maniera indelicata ed indiscreta gli intimi equilibri familiari eludendo, di conseguenza, il grande valore artistico e la novità letteraria.<sup>23</sup>

La novità è non meno stilistica, optando il Solomos per un percorso narrativo segmentato, che decostruisce quello classico e si sviluppa su un duplice piano temporale, quello descrittivo-narrante e quello della visione, incentrato su un singolare rapporto di estraneità-intimità del personaggio narrante. Dionisio Ieromonaco insieme al personaggio narrato, la «donna di Zante», è alla base dell'incomprensione di cui l'opera è stata vittima. È seriamente difficile attribuire, in verità, un significato unilineare, che risponda coerentemente a tutte le problematiche di una tale composizione e che

l'opera diviene ora la confessione artistica di un uomo prossimo ad un crollo di nervi (R. JENKINS, *Dionysius Solomos*, Cambridge 1940, p. 120), ora diviene manifestazione di un perverso istinto sessuale (Th. PAPATHANASOPOULOS, *Τὸ παραγμένο βιβλίον. «Ἡ Γυναιχία τῆς Ζάχουθος» καὶ ἡ νέα ποίησις μας, «Νέα Ἑστία», 104, 1978, Χριστού. τεύχ., pp. 123-25).*

<sup>23</sup> Δ. Σολωμοῦ, *Ἡ Γυναιχία τῆς Ζάχουθος*, νέα ἔκδοσις φροντισμένη ἀπὸ ΛΙΝΟΥ ΠΟΛΙΤΗ, Athina 1944. Il Politis indica come fulcro dell'opera il Diavolo, che conserva il suo spazio nel tessuto narrativo dall'inizio alla fine, e che, nei successivi rimaneggiamenti, occupò sempre maggiore importanza, come risulta dalle note del manoscritto. Si noti la correzione della lezione idiomantica di Ζάχουθος adottata dal poeta.



rechi impressi tutti i segni di un'amarezza plurimotivata, che abbina a momenti narrativi di storia contemporanea di facile comunicazione momenti narrativi di fantasia pura e talora indecifrabile.

L'ipotesi di denuncia del protettorato inglese incontra i suoi limiti nel fatto stesso che nell'aprile del 1826 il governo inglese diede una svolta, sia pur minima, in senso filo-ellenico a quella invis neutralità che sin dall'inizio aveva esibito in merito alla questione greco-turca.<sup>24</sup> Tuttavia, il trattamento coloniale, che gli Inglesi avevano riservato al popolo eptanesiaco, aveva incontrato un'ostilità così forte al punto da sfociare in vere e proprie rivolte popolari.<sup>25</sup> Inoltre, questo presunto atteggiamento filo-ellenico era troppo vago ed indeterminato, nonché eccessivamente vincolato a complicati patti diplomatici di una soluzione così lenta da risultare incomprensibile all'ardente desiderio patriottico del popolo greco.

Una risposta al dubbio significato di Ἡ Γυναικα τῆς Ζάκυνθος va cercata, invece, reindagando le pagine della stessa, comprese tutte le note e le varianti, le eventuali fonti letterarie, il già citato rapporto fra l'autore e la «protagonista», e quant'altro sia necessario. Innanzitutto è utile puntualizzare il ruolo della «donna» che è l'oggetto e non il soggetto della narrazione e il motivo del viaggio-visione di Dioniso Ieromonaco.

Il viaggio-visione di Ieromonaco inizia allorché costui, riflettendo sulla sproporzione fra uomini giusti ed ingiusti e rilevando la preponderanza di questi ultimi, si rincuora confidando nel fatto che una briciola di bene Dio l'ha infusa in ogni animo. Ad un

<sup>24</sup> Mi riferisco al protocollo anglo-russo del 4 aprile 1826 che, basato sull'invito rivolto dai greci all'Inghilterra affinché questa assumesse un ruolo di mediazione nel conflitto con la Turchia, aveva l'obiettivo di «salvare la Grecia servendosi del nome della Russia per intimidire la Turchia, senza ricorrere a guerra». Successivamente, il 21 luglio 1827, le tre grandi potenze europee, Francia, Russia e Inghilterra firmarono il trattato di Londra che garantiva ufficialmente un accomodamento definitivo nell'area ellenica, ufficiosamente si proponeva di imporre ai Turchi un accomodamento, se necessario, con la forza. Cf. C.W. CRAWLEY, *The Question of the Greek Independence*, Cambridge 1930; oppure *Storia del Mondo Moderno*, vol. IX, a c. di C.W. CRAWLEY, Cambridge 1969, pp. 641, 809 sgg.

<sup>25</sup> Le più cruente furono quelle divampate a Santa Maura nel 1817, a Zante nel 1819 e a Cefalonia nel 1833 e 1834. Ai contadini si aggregarono gli elementi progressisti della borghesia e della classe degli intellettuali.

tratto è inorridito e spaventato dall'apparizione di sembianze demoniache. Le amare riflessioni di prima e la terribile visione seguente riportano alla mente di Ieromonaco l'inquietante figura della «donna di Zante». Il protagonista-narratore deve quindi desumere con rammarico che quella costituisce l'eccezione alla capillare diffusione del bene divino. Il Ieromonaco, a questo punto, si mostra avidamente desideroso di descrivere il terribile personaggio e affretta il passo per raggiungere il monastero di (S. Alipio),<sup>26</sup> dove potrà distendere la mente in questa narrazione. Sul suo tragitto, intanto, s'imbattono una dozzina di cani rognosi ad ostacolare l'ansioso cammino. Questi, senza dubbio, vanno interpretati ricorrendo al lessico del simbolismo zoologico proprio delle Sacre Scritture e della letteratura allegorica del medioevo italiano, di cui magistrale archetipo è la *Divina Commedia* dantesca.<sup>27</sup> I due celeberrimi prototipi letterari utilizzano l'emblema, delle fiere che impediscono il cammino dell'uomo qualora esso venga letto in chiave strettamente spirituale, per rappresentare le disposizioni peccaminose sulla faticosa ascesa umana verso la purificazione; se, invece, lo si legge in chiave socio-politica esso è simbolo del percorso di decomposizione di uno Stato ingiusto e su queste macerie della costruzione di uno giusto.

Perché Dionisio Ieromonaco ha fretta di narrare della «donna di Zante»? Perché i cani rognosi ostacolano il suo cammino? Interrogativi più che legittimi che, però, otterrebbero risposte fin troppo approssimative ed inconcludenti se il contenuto semantico dell'opera fosse bonariamente definito di allegoria politica o di satira personale. Risulterebbe, invece, meno opinabile la convergenza di più sensazioni vissute, ma anche avvertite direttamente o indirettamente dal poeta. La fretta di Ieromonaco offre voce, a mio avviso, ad un'urgenza dell'anima che ha bisogno di scrutare nei suoi più intimi recessi per scoprire le proprie predisposizioni negative e

<sup>26</sup> La parentesi designa che alla voce fu aggiunta una variante dall'autore. In questo caso, la località zacintina fu mutata in una località corfiota, *Πατιντέρα*, e ciò testimonierebbe il passaggio dell'azione, sincronico al trasferimento residenziale del Solomos, da Zacinto a Corfù, avvenuto nel 1828. La stessa parentesi vicino al numero dei capitoli indica una numerazione automatica non presente sul manoscritto, adottata per comodità e chiarezza di lettura ed esposizione.

<sup>27</sup> GEREMIA, V, 6; DANTE ALIGHIERI, *Inferno* I, 34-60.

quelle positive. Il suo stato pacifico, donato dal sentimento religioso, viene all'improvviso violentemente turbato dall'apparizione del Male, l'espiazione, dunque, è avvertita come necessaria ed urgente. I cani rognosi sono ostacoli, volontari ed involontari insieme, alla realizzazione di questo viaggio nell'inconscio umano, che traduce, quindi, il bisogno di una pacifica e giusta vita spirituale e di una realtà socio-politica fondata sulla giustizia, la carità, la solidarietà.<sup>28</sup> Coerentemente con questa soluzione si colloca qui, all'arrivo al monastero di (S. Alipio), la sensazione che il Ieromonaco avverte di *Resurrezione* (cap. I, 27).

È sostanzialmente fuorviante tormentarsi sull'idea dell'autenticità storica della «donna» e sulla sua identificazione con quella o con quell'altra parente del poeta.<sup>29</sup> Giova, al contrario, reindagare il vigoroso impulso morale che generò l'intero progetto del Solo-

<sup>28</sup> Un giudizio analogo a quello qui espresso è stato dato da ST. ROZANIS, 'Οραματισμός και όνειρο στη Γυναίκα της Ζάκυνθος του Διονυσίου Σολωμού, «Σημειώσεις», 31 (μάιος 1988), pp. 9-14, che però perseguita una lettura quasi infernale di questo percorso spirituale e da N. ORFANIDIS, 'Οράματα και θέματα ή 'Ο μυστικός λόγος του Διονυσίου Σολωμού. Σημειώσεις πάνω στη Γυναίκα της Ζάκυνθος. Αρετή και Δόξα του Διονυσίου Σολωμού, Αθήνα (τετράδια εθύνης) 1984, pp. 153-59, che da parte sua scorre un'eccessiva inquietudine, suggellando l'opera come espressione di uno «straziante sconvolgimento esistenziale».

<sup>29</sup> Su quest'aspetto si è ampiamente provata la critica solomiana, basandosi sostanzialmente su due testimonianze storiche. La prima riportata dal De Rossi era quella di Dimitrios Solomos, fratello del poeta, che asseriva che la «donna» cela l'identità di una loro stretta parente, la seconda, espressa dal Rondakis, che la ereditò dal Kalosgueros, e questi a sua volta dal Polylos, confermava quanto diceva la prima. Sicché alla «donna» fu dato prima il nome della moglie di Roberto Leonardakis, fratellastro del poeta, poi quello della moglie dello stesso Dimitrios, infine quello della figlia dello zio, il conte Stefano Solomos. Su queste argomentazioni cito i contributi di SP. DE VIAZIS, Από τον βίον και τα έργα του Σολωμού, «Παναθήναια», 4 (31 μαρτίου 1904), pp. 364-70 che fu perplesso fra la prima e la seconda identificazione, quello di J. SPATALAS, Έλεγχος των εκδόσεων του Διονυσίου Σολωμού, «Νέα Ζωή», I (1922-23), pp. 80-86 (Id., Τα Σολωμικά Παραλειπόμενα, «Νέα Έστια», 49, 1951, pp. 406-08); M. SIGUROS, Σολωμός, «Νέα Έστια», I (1927), pp. 416-20 e F. MICHALOPOULOS, 'Ο Σολωμός ως σατυρικός ποιητής και λιβελλογράφος, «Καθημερινή», 6, 10, 13, 17, 20 (24 νοεμβρίου 1932), che concordano con la prima; invece propendono per la terza il TOMADAKIS, *op. cit.*, e ST. ALEXIU, *op. cit.*, p. 19. Più interessante, a mio avviso, l'opinione di K. VARNALIS, Η άξια του σολωμικού έργου, «Νέα Έστια», 3 (1928), pp. 102-07, 167-73, 212-17 che ravvisa nella «donna» il simbolo di un'intera classe sociale.

mos, quindi la metodologia speculativa del poeta, tradotta in una singolare architettura fantastica, e, non ultimo, il fine di elevazione. Un'elevazione che avviene gradualmente, attraverso un *iter* catartico, cosicché la redenzione segue la contemplazione delle conseguenze dei propri peccaminosi atteggiamenti di *invidia*, *odio*, *sospetto*, *menzogna* (cap. II, 23). La necessità morale di ristabilire la saldezza dei rapporti sociali e delle aspirazioni spirituali, fortemente minacciata dai disordini storici e dalla confusione dei valori morali, guida il viaggio mistico, ovvero la visione di Dionisio Ieromonaco.

In un siffatto *status* gioca un ruolo di indiscusso valore l'ordine politico, contro il quale il Solomos impianta una sottile polemica.<sup>30</sup> Questo è il dato di contemporaneità dell'opera che, per il resto, ha un respiro molto più ampio, costituisce una naturale adesione all'universalità umana. Ancora soccorre il dato biografico: la caratterizzazione dei personaggi, che partecipano al viaggio di Ieromonaco, nasconde reali esperienze umane, secondo allusioni così sottili da avvicinare e confondere i due piani narrativi, il reale e il fantastico, l'allegoria e la cronaca.

Gli isolati piani di redazione dell'opera contribuiscono sia al chiarirsi delle esigenze spirituali del poeta e delle sue ragioni polemiche, sia alla tormentata conquista di un codice linguistico funzionale alle ragioni della prosa, all'aspetto di opera *in fieri*, come *Ἡ Γυναικα τῆς Ζήνωνος* mostra di essere. Né, d'altra parte, ciò inficia il nucleo unitario che suggerì l'opera, il quale consta, come si è visto, di una ispirazione originaria arricchita diacronicamente dalle recenti emozioni spirituali e dalle nuove esperienze intellettuali, di cui sono densi gli anni maturi della vita del Solomos.

Fra le esperienze intellettuali conviene ricordare l'attrazione che il Solomos subì per la filosofia tedesca contemporanea, di cui

<sup>30</sup> I vari riferimenti all'indifferenza della «donna» di fronte alla tragedia di Missolongi, il suo velato parteggiamento per le ragioni turche lasciano trasparire l'obiettivo polemico, rivolto dal poeta alla neutralità inglese ed all'ambiguità delle posizioni della Chiesa e della classe benestante. Invece, il paragone impari fra la malignità della «donna», più violenta di quella dei Turchi, che costituisce il secondo linguaggio politico della narrazione, intende offrire l'immagine di una figura in cui il Male alberga incontrastato.

l'amico Nicolao Luntzis<sup>31</sup> gli traduceva i testi esemplari e della quale tante altre testimonianze in traduzione italiana sono state rinvenute nella biblioteca del poeta. Ad incantare il poeta greco fu innanzitutto l'estetica hegeliana e quella schilleriana. Per meglio dire egli mediò armoniosamente nella forma dell'*Idea* lo *Spirito Assoluto* dello Hegel e la *Libertà dello Spirito* dello Schiller. L'*Idea* è il *discrimen* nell'intimo conflitto di ciascuno fra uomo *morale* ed uomo *corporale*. Sul piano artistico l'*Idea* deve essere manifestata come un perenne conflitto della legge morale dell'uomo con le forze ad essa avverse, oltre che con l'istinto dell'autopreservazione o con quello della felicità.

Siffatto conflitto, traducibile pure nella eterna lotta del Bene e del Male, sia sul piano metafisico che su quello individuale è la conquista della «visione di Dionisio». Pertanto, un tema denso, problematico, ma di alto spessore, proposto in un insolito genere misto, lirico e prosaico, ovvero di duplice natura, personale ed universale. Una scelta stilistica che rifugge il pericolo di scivolare in facili sentimentalismi o sensazioni languide, come pure, contrariamente, nel rigido controllo della forma sui contenuti. Un aspetto, quest'ultimo, della poetica solomiana che molti critici ritengono marcatamente aggravato dall'esperienza letteraria tedesca.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> In una lettera al figlio Nicolao, Luntzis, amico del Solomos, narra di aver affascinato la mente del poeta con le sue traduzioni di Schelling, Fichte, Hegel, Schiller, Novalis. Ma il Luntzis, che conosceva il tedesco per aver studiato in Germania, incise soltanto negli anni più maturi della vita intellettuale del poeta, la cui sensibilità era, comunque, già ben disposta ad accogliere quei pensieri, scoperti nelle letture di filosofia e letteratura inglese.

<sup>32</sup> B. LAVAGNINI, *La letteratura neoellenica*, Firenze 1969, p. 130. L'innata predisposizione del poeta a stimare che, per comporre degnamente, il sentimento dovesse essere subordinato alle tecniche artistiche, la si è voluta leggere in un aneddotico episodio, riportato dai biografi del Solomos, che si narra avvenuto in casa Monti a Milano. Secondo questo, per una disputa di critica letteraria, il zaciniano avrebbe asserito «Colui è veramente uomo che sente quello che ha concepito», cf. L. POLITIS, *Italia e Grecia in Dionisio Solomos*, «Nuova Antologia», 476 (mag.-ago. 1959), p. 69; L. COUTELLE, *op. cit.*, p. 85; G. APOSTOLAKIS, *Ἡ ποίησις τοῦ Σολῆ*, Athina, s.d., p. 108; F.M. PONTANI, *Fortuna neogreca di Dante*, «Italo-Graeca», 3 (1966), p. 28 n. 85; G. CANNA, *Uno studente nell'Università di Pavia negli anni 1815-1818. Discorso inaugurale dell'anno accademico 1896-97 letto nella R.*

Insomma, il Solomos si prefisse, citando a ragione la sua postilla critica circa la natura della poetica foscoliana, di «... loda[re] la virtù degli uomini e sferza[re] i loro vizi ...». Su questa missione civile è evidente il legame di affinità tra Ἡ Γυναιχία τῆς Ζάκχθος e *Hypercalipseos liber*, entrambe opere caustiche e paradossali, secondo il gusto dei pamphlets redatti al tempo delle guerre di religione, tra '500 e '600. Se, però, in tale direzione, «... [alla] meta politica e all'utilità d'Italia ...», il Foscolo si mosse apertamente ed audacemente, il Solomos, invece, lo fece in termini ambigui ed oscuri.

Nell'evoluzione psicologica e letteraria del Foscolo, d'altra parte, l'*Hypercalipseos liber* occupa un momento ben diverso rispetto a quello che nell'altro caso è proprio di Ἡ Γυναιχία τῆς Ζάκχθος. L'*Hypercalipseos liber* nasce in terra elvetica, terra d'esilio, e traduce in forma letteraria la personale esperienza di un uomo soffermatosi dalla deludente vanificazione della propria *fides* politica. Didimo,<sup>33</sup> il «profeta minimo», la spiritosa invenzione foscoliana, che si finge uomo arguto e maligno, rappresenta per alcuni critici un'involuzione della mente del poeta: l'idea magnanima della vita, espressa con il personaggio di Jacopo Ortis, viene qui drasticamente sostituita da un'altra più meditativa. Egli osserva con distacco e sarcasmo le virtù degli uomini, ne dipinge tutte le meschinità, ma in punta di penna, creando l'arte della brevità arguta e criptica. Ma il distacco, la vita meditativa sono condizioni relative di fronte al fine paideutico, che, comunque, non è tralasciato. L'integrazione della letteratura individuale è nel civismo e solo nelle azioni la parola acquista degnamente credito e gloria.

Dal canto suo il Solomos fu tutt'altro che uomo d'azione, addirittura rifiutò sempre qualsiasi spostamento che, in qualche mi-

Università di Pavia il 16 novembre dal Professore di Letteratura Greca Giovanni Canna, «Annu. R. Univ. Pavia» (1896-97).

<sup>33</sup> «È persona immaginaria che dopo aver coltivato gli studi letterari e conosciuto uomini dotti, dopo aver osservato i costumi di molti uomini e le città, alla fine comprese e la vanità delle cose umane e l'inutilità dei viaggi e dei libri». Così la *clavis* esegetica dell'*Hypercalipseos liber* dipinge Didimo, che nel nome «Doppio» richiama alla memoria un grammatico dell'età alessandrina detto anche «dalle viscere di bronzo» a causa della sua immensa produzione.

sura, potesse turbare la sua quiete domestica,<sup>34</sup> non cercò mai ruoli né politici né accademici. Condusse, in sostanza, una vita serena, confortata da un profondo equilibrio interiore; probabilmente proprio per questa ragione alcuni critici hanno dato libero sfogo alla loro fantasia ermeneutica, di volta in volta scorgendo in quest'uomo o frustrazioni sessuali, o nevrosi deliranti o, per finire, angoscianti crisi esistenziali. In verità, nella sua vita è attestata soltanto una triste vicenda familiare, articolata in ricorsi giudiziari ed esposizione pubblica di faccende strettamente private. Mentre, nella sua produzione letteraria è tutt'al più manifesto l'animo romantico di chi si adira contro l'ingiustizia, la malignità, l'insensibilità che governano il mondo e scopre, poi, la più grande forza della storia: il popolo. Tuttavia, egli ebbe sì l'animo romantico, eppure mai ebbe l'energia, la prontezza fisica del romantico. Non fu mai, insomma, un avventuriero, un eroe d'azione sul genere di Lord Byron, né tantomeno uno scrittore-soldato dalla spada bagnata di sangue, pronto a rischiare in prima persona, disposto a fuggire ramingo lontano dalla propria casa, sul genere del Foscolo. Sicché non venne mai a contatto diretto con gli intellettuali europei a lui contemporanei, e le nuove idee romantiche, che in quegli anni circolavano nei più esclusivi salotti d'Europa, gli giunsero al più per interposta persona. Cosicché il suo unico strumento conoscitivo della cultura contemporanea furono i libri. Per tale via egli conobbe anche l'originale creazione foscoliana, l'*Hypercalipseos liber*, scritta fra gli anni 1810-14 ed edita a Zurigo nel 1815 in novantadue copie.

L'epistolario solomiano contiene, fra le altre, una lettera, o meglio un biglietto indirizzato a Giorgio De Rossi, sodale del poeta. In questo si legge: «Se non hai messa in baule l'Apocalisse di Didimo, mandemela che te la do il dopo pranzo». Una seconda te-

<sup>34</sup> Rifiutò ogni invito a visitare la Grecia, anche quello ufficialmente rivoltagli da alcuni professori dell'Accademia Jonica, che andarono a salutarlo al suo arrivo a Corfù. Preferì custodire della sua amata patria un'immagine nient'affatto alterata dall'impatto con la realtà. Così annotò fra i suoi appunti di lavoro «Chiudi nella tua anima la Grecia: e ti sentirai fremere per entro ogni genere di grandezza e sarai felice» (Αχαδ. Ἀθηνῶν αρ. 25 φ 1), poi corretta con una problematica integrazione: «Chiudi nella tua anima la Grecia (o altra cosa) ...» (Αχαδ. Ἀθηνῶν αρ 19 α.β.).

stimonianza circa la conoscenza di Solomos dell'*Hypercalipseos liber* è quella, già sopra citata, desumibile dall'*Elogio*. Nella recente edizione dell'*Ἀλληλογραφία*<sup>35</sup> del Solomos curata dal Politis, il filologo greco propone una nuova datazione del biglietto, vale a dire 1827-28, piuttosto tarda rispetto alla precedente datazione, avanzata dal Coutelle, del 1826.<sup>36</sup> Infatti, il francese proponeva un rapporto di immediata successione fra il biglietto in questione e l'inizio della stesura di *Ἡ Γυναίκα τῆς Ζάκυνθος*, cosicché, venendo a cadere la datazione di quello, verrebbe meno anche quella supposta del lavoro in prosa. Tuttavia l'argomentazione del Coutelle è confortata da numerosi altri elementi, come, ad esempio, la conoscenza diretta e non mnemonica della topografia e della toponomia zacintina evidente nel I capitolo dell'opera, oltre all'intimità, genetica oserei dire, di alcuni abbozzi di *Ἡ Γυναίκα τῆς Ζάκυνθος* con la prima redazione di *Οἱ Ἐλεύθεροι Πολιορκημένοι*, datata appunto al 1826. Diversamente, il biglietto al De Rossi risulta propedeutico, con tutta probabilità, alla stesura dell'*Elogio*, redatto nel 1827, anno della morte di Ugo Foscolo. Appurato ciò, nulla vieta di supporre una conoscenza dell'*Hypercalipseos liber* da parte del Solomos pregressa rispetto alla citazione dell'opera foscoliana nel biglietto, che piuttosto potrebbe esprimere la necessità di una rilettura celere ed immediata.

Massimo Peri, delineando gli influssi foscoliani sul pensiero e la produzione solomiana, rinvia al contributo della Jannopulu in quanto resoconto di «impressionanti somiglianze fra l'*Ipercalisse* foscoliana e *La Donna di Zacinto*».<sup>37</sup> Esempi notevoli di queste sono, sempre secondo il Peri, lo stile biblico in capitoli e versetti, in cui sono composte entrambe le opere, lo pseudonimo dei due protagonisti-narratori Didimo Chierico e Dionisio Ieromonaco, l'analogia dei due *incipit*, le corrispondenze fra altri personaggi della narrazione, la loro caratterizzazione, l'epilogo. Procederò, dunque, con l'analizzare le suddette analogie, partendo dallo pseudonimo.

Ebbene Dionisio Ieromonaco è il monaco giusto, un *clericus* di

<sup>35</sup> Διονυσίου Σολωμοῦ, Ἄπαντα, τόμ. τρίτος Ἀλληλογραφία, ἐπιμέλεια-μετάφραση-σημειώσεις ΑΙΝΟΥ ΠΟΛΙΤΗ, Athina 1991, p. 156.

<sup>36</sup> L. COUTELLE, *op. cit.*, p. 379.

<sup>37</sup> M. PERI, *Solomos lettore del Foscolo*, Padova 1984, p. 12.



indole onesta, proprio come il foscoliano Didimo Chierico. Anche questo, infatti, è un monaco probo, eletto portatore delle verità acquisite durante la visione dei peccati di Ieromomo.<sup>38</sup>

L'*incipit* solomiano si concentra sulla figura dello Ieromonaco che dal monastero di (S. Dionisio) ritorna alla cappella di (S. Alipio). Il monaco, dunque, decide di riposarsi presso la località Tre Pozzi per soddisfare la propria arsura e lì inizia a riflettere sulla grazia divina, sull'ingratitude umana e quindi sulla scarsa quantità di uomini giusti, nel modo precedentemente illustrato.

Solomos: ... E volendo contare con le dita i giusti (...) (I, 8) (...) restavano dunque sotto gli occhi miei le tre dita soltanto, e le battevo inquieto sulla sponda per aiutare la mia mente a scoprirne almeno tre, di giusti (I, 11) (...) Levai le mie tre povere dita e mi feci la croce (...) (I, 13) Poi volendo enumerare gli ingiusti (...) m'avvidi, ahimè, che le dita non bastavano affatto ... (I, 14).

Allo stesso modo inizia l'*Hypercalipseos liber*, cioè con Didimo Chierico che riflette sulle malefatte, sulle innumerevoli ingiustizie, commesse dal monaco Ieromomo nei confronti della povera massa di fedeli. Da questo punto l'opposizione giustizia-ingiustizia diviene il filo conduttore della satira, discriminando le buone azioni insegnate da Dio da quelle terribili di uomini corruttori di intere comunità.

Quindi Didimo Chierico inizia col comunicare la sua visione (cap. III) e questo sarà il primo di una lunga serie di eventi soprannaturali descritti con l'uso di una forma allegorica così singolare da divenire impenetrabile.

D'altra parte, la visione di Dionisio Ieromonaco è anticipata già nel capitolo I, allorché il monaco narratore è indotto a ricordare la «donna di Zacinto» ed a preannunciarne la descrizione con la comparsa in fondo al pozzo di una figura diabolica. Come promesso, poi, nel capitolo II il Solomos ritrae con connotazioni fisiche e psicologiche la «donna»:

<sup>38</sup> Nome composto da *uspos*-sacro e *Momus*-dio della maldicenza. «È un certo monaco Urbano Lampredi (...) dovunque egli sia semina discordie e liti e nella stessa settimana mette fuori lodi e satire contro le stesse persone». Dalla *clavis* all'*Hypercalipseos liber*.

... Dunque il corpo della Donna era piccolo e deforme (...) e il petto quasi segnato dalle sanguisuga che ci metteva per succhiarne la consunzione, e di sotto pendevano due mammelle come saccocce per il tabacco (...) e questo piccolo corpo camminava lesto assai, e le giunture di lei parevano disarticolate (II, 1-2-3) (...) ed apriva ad ogni poco una gran bocca per deridere gli altri, e mostrava i denti anteriori della parte di sotto: piccoli e marci (...) (II, 8) (...) e quest'aspetto da vecchia era ravvivato da due occhi lucenti e nerissimi, e l'uno era un poco storto... e si voltavano qua e là cercando il male, e lo trovavano anche dove non c'era ... (II, 11-12).

Nella lunga visione di Didimo Chierico ad un certo punto s'incontra la figura di una vecchia libidinosa, che il Foscolo così descrive:

... storcendo gli occhi, con sguardo procace, con denti rotti, con mammelle consunte, con femore sudicio di diarrea, con ventre smodato, con gambe storte (...) sul capo suo calvizie: e non sapeva stare ferma sui piedi (...) e subito gli occhi della donna sessantenne impazzivano di libidine ... (IX, 3-4-9).

In verità, la satira foscoliana enumera, diversamente da *Ἡ Γυναιχία τῆς Ζάκχθος*, un cast di personaggi piuttosto lungo, dei quali almeno tre sono tanto ricorrenti da assumere il ruolo di protagonisti. Infatti, Didimo durante la visione si imbatte nella vecchierella Margherita, nella vecchia libidinosa, nell'uomo francese, nell'eunuco, nel maestro Filippo e in tanti altri, molti dei quali sono espressi mediante forme allegoriche zoologiche (l'avvoltoio, il pulcino, l'asino).

Senza dubbio sia Didimo Chierico che Dionisio Ieromonaco accolgono la visione come dono divino, essendosi resi meritevoli di grazia. Mentre, però, Dionisio Ieromonaco è spettatore unico dei «mirabili» eventi, che poi narrerà, Didimo Chierico viene, invece, accompagnato da una guida, che ha valore del Virgilio dantesco, ovvero il «militare».

La varietà dei personaggi dell'*Hypercalipseos liber* spinge a scorgere quegli elementi che nel Solomos caratterizzano il singolo personaggio negativo ed il singolo personaggio positivo moltiplicati in più sembianze negative e positive. Pertanto se tratti della descrizione fisica della «donna» sono rinvenibili nella vecchia libidinosa, la caratterizzazione dell'immonda immoralità di quella si ritrova nella figura di Ieromomo.

Foscolo: ... Uomo apostata (...) persona inutile: incede con faccia perversa: cogli occhi ammicca: striscia col piede: col dito parla: nel suo cuore malvagio macchina il male: in ogni tempo semina litigi: a costui presto viene la perdizione sua (...) (V, 7) (...) Ma i cittadini buoni diranno a Ieromomo: (...) tu tendi la lingua tua quasi arco di menzogna e non di verità (...) sbeffeggerà i poeti giusti (...) e i cittadini di nuovo diranno: O Ieromomo: abiura il sacrilegio, l'adulterio, la simonia: getta la penna del calunniatore (...) non volere, tu sacerdote, magnificare le stragi trionfali ... (VI, 10-11-12).

Solomos: ... cercando di vedere se nei recessi di quest'anima, nella quale ribolle la malvagità di Satana, se vi cadde mai desiderio del più piccolo bene (...) (I, 16-17) (...) l'anima sua maligna e peccatrice (...) mostrava la malignità parlando e tacendo (...) l'invidia, l'odio, il sospetto, la menzogna senza posa le torcevano le viscere ... (II, 14-15-23).

Per di più entrambi sono nemici della Nazione, la qual cosa è espressa apertamente dal Solomos «... era nemica mortale della Nazione». Nel Foscolo, invece, essa è celata dietro riferimenti allegorici, che comunque trovano facile interpretazione nella *clavis* esegetica con cui si conclude il lavoro

... Allora anche Ieromomo berrà il vino al convito del satrapo Eden, e insieme col Gallo<sup>39</sup> griderà: Sputerò fiele dal mio fegato sulle facce dei figli del popolo per sanare gli occhi loro, poiché i profeti accecarono la città (...) Ma i cittadini buoni diranno a Ieromomo: (...) mangia e bevi nella tua povertà sotto il re prodigo ... (VI, 6-7).

Sia in *Ἡ Γυναικα τῆς Ζήλουτος* che nell'*Hypercalipseos liber* si assiste alla morte del protagonista negativo: mentre però con la morte della «donna» si chiude l'opera solomiana, la morte di Ieromomo è, invece, anticipatrice di nuovi, sconvolgenti eventi. Il maligno monaco creato dal Foscolo ha, difatti, seminato una tale cattiveria intorno a sé che pur sul suo sepolcro «... l'invidia e l'antico livore riarsero con furore nuovo tra Psoriona e Goes (XIV, 5)».

<sup>39</sup> A chi il Foscolo intendesse riferirsi con l'uomo francese è chiarito ancora una volta nella *clavis* «... un certo abate Guillon (...) si propose di provare agli scrittori italiani che devono usare la lingua francese ...» e del satrapo Eden dice «... a null'altro mirò se non a rendersi necessario a Bonaparte, al quale, invero, fece cosa gradita gettando il ridicolo sugli uomini dotti: questo infatti non è estraneo ai disegni dei tiranni».

La morte suicida della «donna di Zacinto» è causata dagli eccessi della follia di costei stordita dalle maledizioni lanciatele contro dal padre e dalla madre, e tormentata sempre dagli stessi cruenti pensieri «... la sciagurata ha sempre in testa forche, carceri e Turchi che vincono, e Greci che vengono sgozzati ...» (VII, 4). Essa è assorta nel sogno a lei più caro «... In questo momento vede in sonno quel che ha sempre desiderato, vale a dire la sorella che fa l'elemosina, e per questo l'hai vista sorridere ...» (VII, 5). Il macabro capitolo della follia di costei, che ricorda l'invasamento dionisiaco dell'Agave euripidea, che arriva a trucidare il figlio Penteo, si apre proprio con l'orrenda immagine della «donna» giacente su un letto sudicio, pieno zeppo di mosche. Il Solomos escogitò ogni particolare che potesse rivelare la brutalità di costei, che, creduta morta, viene portata su un letto lurido, come la sua anima, circondata soltanto da mosche, che ronzano intorno a lei senza posa, come i sospetti, le menzogne che la stessa in vita aveva generato ed alimentato. Ecco, quindi, che il Solomos prepara il suicidio anticipandolo con lo smarrimento di coscienza della «donna» che, credendosi sua sorella, si scaglia terribili ingiurie.

... Ah! sei tu, donnaccia, lurida sgualdrina, cacca di mosca dell'ospedale, cispa di troia, villana, bocca di fogna, merda (...) Ecco, al fine, quel che ti profetai; e i tuoi mille amanti? Non ti rimane neanche un piattino per farci la questua (...) e si mise con gran rabbia a ballare (...) e i capelli (...) avresti detto ch'erano serpentelli che si sbranano fra loro nella polvere ... (IX, 10-11-13).

La folle, infine, si appende ad un cappio dietro uno specchio,<sup>40</sup> che da mezzo della visione diviene a questo punto luogo di svolgimento della visione stessa, e muore.

La morte di Ieromomo non è narrata dal vivo, essa è, invece, preannunciata dall'imprigionamento di quello ad opera dei suoi amici-nemici:

<sup>40</sup> Sulla centralità dello specchio nella narrazione, cf. quanto rilevò il Seferis che nello specchio scorse lo straniero e il nemico, J. SEFERIS, *Δοκίμης, τόμ. τρίτος, Παραλειπόμενα* (1932-71), Athina 1992, p. 186. È interessante considerare questo simbolo nella poesia neoellenica, esemplari i versi del simbolista di J. Ritsos.

... mentre i littori a cavallo condurranno Ieromomo nel castello della città paludosa fino alla morte (...) Goes e Psoriona, e Fliria, e Argite figlio di Beton lo accompagneranno steso in catene sopra un carro, e canteranno a suon di trombe: Evviva (...) e sfregheranno la faccia sua con ortica, perché impari ad arrossire ... (VII, 21-22-23).

La morte è poi riferita come avvenuta nel capitolo successivo «... è morto ieri l'altro in catena e bestemmiano ...» (X, 7). Alla notizia della morte di Ieromomo l'autore si sofferma a descrivere la sconvolgente reazione della vecchia libidinosa che tanto ricorda la follia della «donna»

... smaniando come baccante (...) [diceva] (...) anche le vesti mie finalmente hanno in abominio me (...) conoscete l'immondezza mia, che copersi con l'indumento della vergine (...) Confesserò tutte le mie malefatte e fornicazioni, e calunnie, e infanticidi: poiché gli adulteri miei, aiutatori miei ipocriti, esultano nell'amarazza del lutto mio (...) Afferrate me dunque con la fune e col fuoco e con la tenaglia purché siano torturati gli adulteri miei con me ... (X, 10-17-18-19-21-22).

#### E ancora

... e mentre quella strega ululava vidi un serpentello verde contorcersi dalla sua bocca: aveva infatti un serpentello per lingua (...) e dalla bocca del serpentello mille pungiglioni e in ogni pungiglione zolfo, e veleno, e sangue ... (XI, 4-5).

Dunque, la «donna di Zacinto» muore al termine di un percorso di tipo edipico, in cui il disvelamento della verità coincide con l'auto-distruzione, sebbene a caratterizzare un simile processo intervengono in questo contesto narrativo l'ambiguità e l'inconscienza. Il Ieromomo, invece, muore coscientemente benché «... le orecchie di Ieromomo non saranno disposte ad udire la parola della pazienza ...» (VI, 9). Anche la follia della vecchia libidinosa è lucida e consapevole, essa intraprende un percorso direi quasi catartico, prospettandosi la totale purificazione del suo lurido animo «... e addolcirò l'amarazza mia con l'obbrobrio degli adulteri miei e sarò consolata nell'inferno ...» (X, 22).

Tra gli altri personaggi solomiani che rimarkano tipologie proprie del cast foscoliano, vorrei soffermarmi, per qualche breve considerazione, sulla γριούλα, che compare nel capitolo V, e sulla relazione che intercorre fra questa e la vecchierella Margherita.

Foscolo: ... Ed ecco innanzi agli occhi miei seduta sopra un fascio di fieno con un canestro nelle mani una vecchierella, che si chiamava Margherita (...) (II, 14). (...) Ma la vecchierella Margherita pregava senza paura della mente il Signore (...) e vedendo la fortezza e la fede della vecchierella io l'abbracciai e piangendo come un bambino esclamai Ah, Ah (...) la vecchierella pose nella mia gola la dolcezza del fico che unico aveva nel canestro ... (III, 3-4-5).

Solomos: ... e vidi da dietro la Chiesa una vecchietta, che aveva posto tra l'erba dei piccoli ceri e bruciava incenso (...) e la vecchietta mi baciò la mano facendo un inchino, e disse: «E che gelida ch'è la tua mano» (cap. V).

Sembra che entrambe le figure siano prescelte per accogliere i due protagonisti-narratori dopo lo sconvolgimento di una profetica visione, di cui essi sono stati attoniti spettatori.

Foscolo: ... e il terrore entrò nelle mie ossa ... (II, 7).

Solomos: ... e sentii dentro di me un gran turbamento ... (cap. V).

Foscolo: ... e le orecchie mie udirono tuoni in sogno ... (II, 6).

Solomos: ... e mi ritrovai in un luogo oscuro e tonante ... (cap. V).

A questo punto subentrano in ambedue le narrazioni due modelli di giustizia e simboli di sapienza.

Foscolo: ... E balzato in piedi vidi un giavane militare con sciabola ed elmo e cimiero (...) (II, 10) (...) e il militare disse a me: Se pianterai la vigna e il frutteto il ventre tuo starà in pace, e i pensieri tuoi saranno risanati. Fa che codesto cestello che io ti do si riempra del sudore e del lavoro tuo nel nome di Dio ... (III, 7).

Solomos: ... Ed ecco in mezzo al fumo una gran donna dall'abito nero come il sangue della lepre ... e con voce che mi pareva vincere il tumulto della guerra principiò: All'alba intrapresi / Del sole il cammino / Ponendomi in spalla / La lira mia giusta / E da lì fin'ov'albeggia / Fin'ove sprofonda ... (cap. V).

A questa disposizione e caratterizzazione dei personaggi, alle coincidenze descrittive, all'articolazione narrativa, che sono, a mio avviso, segnali di qualcosa che va oltre una comune sensibilità romantica, è indispensabile aggiungere le relazioni che intercorrono fra le due opere a causa delle comuni fonti letterarie.

È di matrice squisitamente biblica e dantesca, come ho già più volte ricordato, il ricorso a figure di animali per rappresentare i mali dell'anima.

Foscolo: ... E col guai degli uomini la voce della volpe e della lupa e della cagna preta e di mille rane: e il gufo e il rospo e la civetta, e l'upupa con lugubre e funereo singulto (...) e di tutta la progenie delle vipere (XVI, 5).

Solomos: ... Ed ecco una dozzina di cani rognosi che volevano impedirmi il cammino ... (I, 21).

Non è un caso che Solomos parli di dodici cani, dal momento che nella lettura si ricava l'impressione di un'attenzione esasperata al rispetto di un certo simbolismo numerologico, che diviene in molte occasioni la chiave esegetica di scene e scelte narrative. Sposando la sacra numerologia biblica, elemento della fede e dello stile letterario dello stesso Dante, il Solomos compose una *tabula* numerologica strutturata sul numero tre, il numero della perfezione secondo la dottrina cristiana, e sui suoi multipli. Se, d'altra parte, si considera il fatto che l'opera nasce da una tensione bipolare questo simbolismo sembrerebbe essere fuori posto. La spiegazione, tuttavia, non manca. Il Solomos, a motivo della sua irrepreensibile religiosità cristiana, pensò al mondo come costruito su una base triadica, riflesso della triade cristiana, ma ritenne questo perfetto assetamento continuamente minacciato dal Male. Perciò, il contrasto tra il Bene, che sorregge la costruzione cristiana del mondo, ed il Male, scacciato negli abissi infernali, è in eterno svolgimento. Di conseguenza, la realtà bipolare è una distrazione della sacra costruzione triadica del mondo.

Dionisio Ieromonaco si ritempra alla località Tre Pozzi, si fa il segno della croce con le tre dita,<sup>41</sup> le stesse che gli denunciano l'assenza di uomini giusti al mondo, viene impedito da dodici cani, tre sono le voci vaticinanti la vendetta di Dio, tre le figure che scatenano il delirio della «donna», triplice la maledizione della madre della «donna», quindici gli uomini adulteri che frequentano la casa di quella.

L'*Hypercalipseos* consta di diciannove capitoli e trecentotren-

<sup>41</sup> È un uso della pratica religiosa ortodossa, qui è chiaramente una traccia degli usi popolari. Quale fosse il credo religioso del Solomos è difficile dire, dal momento che egli professò una fede costruita sulle sue esperienze di vita e sulle sue emozioni, pervenendo all'immagine di un Dio sempre presente che tutto ascolta, vede e segue. Un'idea che si potrebbe definire Παντοδυναμία, un termine effettivamente ricorrente nelle pagine del Solomos.

tatre versetti. La visione di Didimo avviene il diciannovesimo anno, sesto mese, terzo giorno, tre sono i discorsi di pazienza, ovvero inviti alla redenzione, rivolti dai cittadini buoni allo Ieromomo, sei gli uomini che Didimo vide scendere dalla barca trasportante il cadavere di Ieromomo.

Dei sei uomini che accompagnano Ieromomo al sepolcro, presso lo Ptomotafio, il Foscolo offre un ritratto molto essenziale. Essi furono complici dei tradimenti patriottici di Ieromomo, insieme a lui consumarono numerose malazioni.<sup>42</sup> A questo episodio riconnetterei la scena dei quindici adulteri frequentatori della casa della «donna», suoi sporchi concubini in cui Ieromonaco s'imbatte quando la «donna» è ormai cadavere. Di cinque di questi il probro monaco, qui più che mai in funzione del poeta, ne individua le sembianze e ricorda l'iniziale, probabilmente storica, del loro nome.

L'adulterio, la prostituzione, il tradimento in ἡ Γυναικα τῆς Ζάκχου non sembrano essere sintomi di una malattia sessuale, piuttosto l'allegoria propria della violazione dei principi sani del buon governo, del rispetto delle leggi morali, della violenza applicata ai giusti valori sociali. La scelta linguistica corrispondente a questo valore semantico è confortata da un identico uso nel Foscolo.

Ma il Male ha molteplici manifestazioni in tutte e due le opere, la più eloquente è quella del Diavolo, che si disvela al comparire della «donna» o di Ieromomo, o al solo pensiero e ricordo dell'una e dell'altro.

I messaggi delle due opere che, ininterrottamente, dall'incipit all'epilogo sono celati sotto le varie forme allegoriche, si palesano in punti cruciali della narrazione condensati nella forma omerica della γωῶμη. Una figura retorica molto cara già alla tradizione letteraria cretese del XVI secolo, in particolar modo all'autore dell'*Erotocrito*, che incise non poco sulla formazione culturale del Solomos. Contestualmente una tale preferenza stilistica dimostra ancor di più, se

<sup>42</sup> Tutti «Uomini venduti che ammainavano i potenti di turno lusingandoli, parlando dei precedenti», facevano «la parte della spia», ognuno «esperto nelle arti del cortigiano», fra questi il poeta comprende anche il Monti, «che certo dotato d'ingegno poetico, mancò di longanimità: sempre egli ebbe voglia e anzi necessità di fare in fretta, poiché a comporre coglieva l'occasione dalla familiarità coi magistrati, dei quali la sua penna era al servizio. Per la qual cosa non so se sia mai esistito in qualche luogo un esempio di maggiore volubilità o impudenza ...».



pure ve ne fosse bisogno, l'ammirazione infinita e l'indiscutibile influsso che collega la letteratura greca classica ai due poeti europei moderni.

In una sorta di aria profetica le due opere, fin qui trattate, lasciano impressa nella nostra mente lo straordinario viaggio-visione compiuto dai due protagonisti, eletti portatori di verità universali in virtù della loro indole giusta.

Per finire, sulla relazione fra quelle c'è da dire che innanzitutto risalta il diverso ruolo che i rispettivi autori decidono di interpretare. È sintomatico, invero, che il Foscolo si autorappresenti nelle vesti del militare, dunque di colui che con legittimazione, rigore e saggezza guida all'interno della visione e alla sua interpretazione. Con questo il Foscolo dichiara la sua fede nell'intellettuale che è sapiente maestro del popolo e, ottemperando ad un'amarezza tutta personale, coglie l'occasione per denudare i falsi scrittori ed intellettuali e gridare parole di Verità.

Dionisio Ieromonaco è la creatura nata dalla costola del Solomos, che, pertanto, vive con partecipazione profonda la visione, tradendo qua e là familiarità con episodi, suggestioni o semplicemente connotati psico-somatici. A tal proposito è interessante l'avviso al lettore che si rinviene fra le pagine manoscritte dello Z13, redatto in tre forme, nel quale il Ieromonaco Dionisio dice che leggerà il «Rotolo delle Profezie» scoperto nella cella del Ieromonaco Solomos.

Comunque, l'*hypercalipsis*, ovvero l'eccessiva oscurità da cui prende il titolo la satira foscoliana risulterebbe più semplice da interpretare anche senza la *clavis*, rispetto alla composizione del Solomos. Lì è evidente lo spirito denigratorio, il disagio storico e l'obiettivo perseguito dall'autore è facilmente circoscrivibile e difficilmente equivocabile. Mentre, la labirintica stratigrafia compositiva del Solomos nasconde e confonde risentimenti personali, invettive politiche e sociali, aspirazioni metafisiche. Il tutto, complessivamente riunito, diviene spunto per un viaggio spirituale. L'ambiguità dell'opera solomiana dipende dal fatto che ogni contributo alla materia narrata è spogliato del suo carattere di soggettività e temporaneità per assumere quello di universalità ed eternità.

Per questa ragione nell'ambito della *querelle* sul titolo autentico ritengo di conservare la posizione classica scegliendo Ἡ Γυναικα

τῆς Ζάκυνθος: *La Donna di Zacinto*. Il messaggio dell'opera è compreso nella paura del Male, di cui la «donna» è l'indubbio simbolo, nella riserva degli uomini a comprenderne le forme di esplicitazione, nel conflitto con il Bene, nelle capacità e negli strumenti umani di debellazione della forza negativa. Il Ieromonaco rappresenta una qualunque persona santa (ἱερός), in qualunque parte del mondo, in qualunque realtà storica, politica e sociale. Per non incorrere nel rischio di facili, e forse ridimensionanti individuazioni della singola persona, mi sembra opportuno ritenere il monaco lo strumento mediante il quale è concesso all'uomo di vivere questa straordinaria visione.

Tutta questa complessità di argomentazioni, così fitte, non riguardano, invece, l'opera foscoliana, che nelle sue ragioni genetiche è quanto mai lontana da Ἡ Γυναικα τῆς Ζάκυνθος. Più problematica è la convergenza sugli obiettivi. Il Foscolo dispiega una polemica *hic et nunc*, pur risalendo alle cause somme, ovvero l'ingiustizia e la malignità umana, però in punta di penna, quasi come se Didimo suggerisse. Il Solomos, invece, se ne tormenta, a lui non è sufficiente scorgere l'ingiustizia, evidenziare sarcasticamente le meschinità dell'uomo, egli si sente sospinto ad un'indagine universale, con trepidazione ed intimo fervore. D'altra parte, credo che siano indiscutibili certe convergenze sulla caratterizzazione dei personaggi, prima ancora che sulla scelta di quelli e quindi del linguaggio simbolico con cui sono proposti e sulla disposizione narrativa. Infatti, entrambi compongono una narrazione in tre parti: introduzione alla visione, caratterizzazione del soggetto della visione e dissoluzione della visione con la sconfitta del Male.

Il Solomos, dunque, lesse l'*Hypercalipseos liber*, come confermano le varie testimonianze sopra documentate, e ne trasse qualche suggerimento di natura stilistica, essendo quell'opera già erede della tecnica sacra e dantesca.

Per concludere, più che di un rapporto di influenza letteraria sarei portata a leggere il sintomo concreto di una comune sensibilità morale, di un comune sentimento patriottico, di una comune responsabilità civile e di un comune amore per la cultura classica, proiettato nelle autonomie esistenziali che il Foscolo e il Solomos romanticamente difesero.



LEONE PARASPORO

SUL PROBLEMA DELLA DIFFERENZA  
TRA L'ESSERE E IL NULLA NELLA LOGICA DI HEGEL\*

Uno degli aspetti più controversi del controverso inizio della *Logica* hegeliana è senz'altro costituito dall'affermazione che la differenza tra l'essere e il nulla è ineffabile, e può essere perciò soltanto «opinata». Che Hegel venisse così ad ammettere un deficit di necessità logica nella deduzione del divenire, fu persuasione largamente diffusa, nel secolo scorso, fra i suoi stessi scolari, la maggior parte dei quali si guardarono bene dal riproporre nei loro manuali e sistemi di logica l'idea che la distinzione di essere e nulla possa risolversi in una «semplice opinione», e s'ingegnarono anzi di provvedere tale distinzione dell'evidenza e del fondamento obiettivo, che Hegel sembrava non essere riuscito a darle. La struttura dialettica dell'inizio fu così emendata e «riformata» all'interno di un quadro problematico, i cui tratti essenziali rimasero quelli delineati da K. Werder nel 1841. Il passaggio nel divenire, aveva osservato Werder, è realizzato da Hegel sulla base del presupposto che l'essere e il nulla siano identici ma insieme anche distinti; sennonché, mentre dell'identità vien dimostrato che consiste nell'indeterminatezza in cui tanto l'essere che il nulla sono pensati, della differenza invece, relegandola nella sfera dell'opinione, Hegel decreta la vuotezza e la natura affatto estrinseca, con la conseguenza che la posizione stessa del divenire quale «verità» dell'essere e del nulla risulta al tirar delle somme ingiustificata: «Se è ineffabile la differenza tra l'essere e il nulla, allora ineffabile è anche il divenire» (WERDER, 37).

\* La *Logica* sarà qui citata direttamente in traduzione italiana (in alcuni casi da me leggermente modificata), e così pure l'*Enciclopedia*. Cf. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. di A. MONI riv. da C. CESA, 2 voll. con numerazione continua, Bari 1974; Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche. Parte prima: La Scienza della logica*, trad. di V. VERRA, Torino 1981. Cf. inoltre, per la prima ed. della *Dottrina dell'essere*, Id., *Wissenschaft der Logik. Das Sein* (1812), neu hrsg. von H.-J. GAWOLL, Hamburg 1986.

Era stato Trendelenburg a richiamare l'attenzione sul problema della differenza tra l'essere e il nulla, impostando su di esso un'intransigente confutazione dell'inizio hegeliano. Concepito da Hegel, si legge nelle *Logische Untersuchungen*, come risultato dell'astrazione da ogni contenuto determinato, l'essere non è altro, in effetti, che il mero non essere, ovvero la negazione di quella realtà sensibile, con la quale il pensiero sedicente «puro» pretenderebbe di non compromettersi. Ma allora, ammesso che sia lecito elevare il nulla al rango di concetto, si potrà concedere tutt'al più che l'essere e il nulla indichino la stessa cosa, cioè l'inerte vacuità di un pensiero che non ha più punti d'appoggio nel mondo reale, non certo che tra di essi sussista un'opposizione mediata dal divenire. Tra la staticità dell'essere-nulla prodotto dall'astrazione e la mobilità del divenire, v'è dunque una soluzione di continuità logica, che può essere mascherata solo con il ricorso surrettizio alla rappresentazione sensibile del divenire stesso, nella quale, al contrario di quel che avviene nella sfera del pensiero puro, è facile distinguere l'essere dal nulla (TRENDLENBURG, 5-8, 16, 31-32).

Denunciando l'inconsistenza logica della differenza tra l'essere e il nulla, Trendelenburg aveva preparato il terreno alla problematizzazione del ruolo assegnato da Hegel all'opinione. Ulrici provocò gli hegeliani a spiegare quale senso potesse mai avere la pretesa del loro maestro di far valere tra l'essere e il nulla una differenza sostanziale, cioè immanente ad essi e tale da determinarli al passaggio nel divenire, ma al tempo stesso, in quanto opinata, meramente soggettiva: «Non è come pretendere che il ferro sia di legno o un triangolo quadrilatero?» (ULRICI, 88). Karl Ph. Fischer addusse il ricorso di Hegel all'opinione come la prova più evidente del fallimento della dialettica: Nessuno più solennemente di Hegel — scrisse — ha proclamato l'estraneità dell'opinione all'ambito della trattazione scientifica. Se dunque, ciò nondimeno, egli definisce «opinata» la differenza tra l'essere e il nulla, questo può significare soltanto che ammette di non essere in grado di «concepir-la», tale differenza, ovvero di determinarla oggettivamente, e quindi che il suo inizio non racchiude in sé il germe di uno sviluppo necessario (KARL PH. FISCHER, 202-203). Fra gli hegeliani, Weissenborn riconobbe fondato il sospetto che Hegel avesse «introdotto sottobanco» la differenza tra l'essere e il nulla, e Kuno Fischer ri-

badì che l'essere e il nulla sono in Hegel soltanto «nomi diversi per la stessa cosa», ossia connotazioni equivalenti dell'indeterminatezza del pensiero. E non si esce dal *vacuum*, ammonì, se ci si limita a chiamarlo con nomi diversi (WEISSENBORN, 86-87; KUNO FISCHER, 219-220). Ma fu soprattutto Bertrando Spaventa a farsi un assillo del coinvolgimento dell'opinione nella dialettica dell'inizio, ravvisando in esso l'indiretta conferma che la critica di Trendelenburg aveva colto nel segno: «Trendelenburg ha ragione. Finché si dice: «L'Essere è l'Indeterminato, il Nulla è l'Indeterminato», non si può avere quella unità che è il Divenire; ci bisogna la  *differenza*. Trendelenburg dice: questa differenza è intrusa; giacché si trasporta nel pensiero puro la intuizione, e così si ha il divenire, ma si esce dalla logica. — È ciò vero?» (SPAVENTA 1864, 393). Spaventa pensava che, presa alla lettera, l'esposizione hegeliana dell'inizio giustificasse l'obiezione. A suo avviso, Hegel aveva posto bensì l'esigenza di tener ferma, insieme con l'identità, anche la distinzione di essere e nulla; ma si era fermato all'esigenza, purtroppo, senza indicare chiaramente il modo di soddisfarla, e anzi contraddicendola col dichiarare quella distinzione «assolutamente vuota», e quindi niente più che opinata. E una differenza opinata, concludeva, è appunto «una differenza intrusa, e perciò non pensata» (SPAVENTA 1881, 65).

Tanto gli avversari di Hegel quanto coloro che intendevano raccogliergli, più o meno criticamente, l'eredità, assegnavano un valore esemplare alla dialettica dell'inizio, condividendo la persuasione che vi si dovesse trovare qualcosa come il protocollo operativo delle deduzioni svolte nel prosieguo della logica e nelle restanti parti del sistema. L'inizio logico veniva perciò riguardato come «la pietra angolare dell'intero sistema» (ULRICI, 10), e dalla coerenza della sua articolazione concettuale si faceva dipendere la credibilità complessiva del metodo dialettico: «se questi principii non reggono alla critica, la nuova logica manca di fondamento, e il metodo dialettico è simile a una nave, che naufraga stando ancora in porto» (SPAVENTA 1864, 369). Tanto più, dunque, la presenza dell'opinione era avvertita come spuria, sconcertante e inammissibile, in quanto sembrava ch'essa portasse un elemento di soggettività e accidentalità nel contesto di una deduzione, alla quale invece, per il posto assegnatole da Hegel, si attribuiva la funzione di esemplifi-

care il carattere oggettivo e necessario del metodo dialettico. A causa di quella presenza, inoltre, appariva minacciata la pensabilità stessa del divenire, ossia di un concetto al quale si attribuiva rilevanza metacategoriale, assumendolo come il nucleo generatore e insieme come il simbolo della dialettica speculativa. Senza la presupposizione del divenire, asserì Kuno Fischer, sono impensabili il tempo e il movimento, la vita e la libertà, e persino il pensiero stesso (KUNO FISCHER, 230). Ma, appunto, si ripeteva, il divenire è pensabile solo a condizione che la differenza tra i suoi momenti costitutivi si dispieghi compiutamente sul piano della razionalità logica, e non venga invece contratta, fin quasi ad essere annullata, nell'ineffabilità di una mera opinione; altrimenti, ineffabile risulta il divenire stesso, come appunto aveva sostenuto Werder. E come venne a ribadire, circa sette decenni dopo, Gentile, tirando le fila della discussione svoltasi in quel frattempo: «Hegel, insomma, è giocoforza convenirne, ha l'intuizione vaga del divenire, non ne ha il concetto» (GENTILE, 22).

Variamente rimodulato, il motivo conduttore del dibattito ottocentesco, quale è emerso dalla sommaria ricostruzione effettuata qui sopra, è ancor oggi vitale nella letteratura sull'argomento; negli ultimi decenni, tuttavia, è venuta delineandosi una nuova tendenza interpretativa, che mira a sottolineare, della deduzione presentata da Hegel all'inizio della logica, il carattere anomalo, rispetto alle deduzioni successive, e però scevro da ogni pretesa di esemplarità o di normatività. Conseguentemente, nell'opinione si tende adesso a ravvisare, piuttosto che un elemento spurio e perturbatore, uno dei principali indicatori di una situazione logica affatto speciale e irriproducibile, determinata da Hegel a ragion veduta. Il primo a muoversi in questa prospettiva è stato D. Henrich, sostenendo che la particolarità della dialettica dell'inizio consiste nel suo esser priva di una strumentazione concettuale e linguistica che ne espliciti la logica interna; questa sarebbe infatti intelligibile solo *via negationis*, ossia mostrandone la refrattarietà alle categorie riflessive largamente impiegate nel resto della logica (HENRICH, 28-35). Le indicazioni di Henrich circa l'anomalia dell'inizio sono state poi riprese e sviluppate, con riferimento specifico al problema dell'opinione, da H.G. Gadamer e da M. Theunissen. Secondo Gadamer, affermando che la differenza tra l'essere e il nulla è data solo nell'opi-

nare, Hegel vuol far intendere che all'inizio della *Logica* non ha luogo in effetti alcun passaggio dialettico, che dall'essere e dal nulla conduca al divenire. L'essere e il nulla sussistono solo nel divenire, come sue determinazioni analitiche, e solo in quanto tali acquistano realtà e si distinguono logicamente; considerati indipendentemente dalla loro coappartenenza al divenire, essi non sono che «vuote astrazioni», affatto indifferenziate e quindi incapaci di mettere in moto un processo di determinazione dialettica. Il ricorso a uno strumento operativo della dialettica fenomenologica, qual è appunto l'opinione, segnalerebbe dunque che quella coll'essere e il nulla è una sorta di «falsa partenza», il movimento logico del pensiero avendo inizio propriamente solo coll'entrata in scena del divenire (GADAMER, 110-15). Nell'interpretazione di M. Theunissen, il fatto che Hegel assegni all'opinione un ruolo preminente, sarebbe invece rivelatore dell'intenzione critica con cui è condotta l'esposizione delle prime categorie logiche; la quale esposizione, secondo il Theunissen, si risolverebbe interamente in una «logica della partenza», che compendia in sé e porta in luce le conseguenze aporetiche dell'entificazione che il pensiero metafisico, da Parmenide in poi, avrebbe inflitto secondo Hegel tanto all'essere che al nulla, fissandoli come concetti autosussistenti e separati l'uno dall'altro. Che la differenza tra l'essere e il nulla venga fatta cadere sotto il dominio dell'opinione, sarebbe dunque coerente col proposito di rappresentare criticamente, nell'articolazione dialettica dell'inizio logico, il punto di vista di quella che Hegel chiama la «vecchia metafisica» (THEUNISSEN, 83, 95-131). Per Gadamer come per Theunissen, la presenza dell'opinione nel contesto della deduzione iniziale della logica non è dunque da riguardarsi come un incidente di percorso, né come un sintomo delle difficoltà incontrate da Hegel nella costruzione del passaggio al divenire; al contrario, essa è legittimata dal carattere *sui generis* di quella deduzione, impostata su di un criterio metodico non più rinvenibile nei gradini superiori della scala dialettica. Sul filo di un ragionamento diverso, la «riabilitazione» del ruolo svolto dall'opinione nell'inizio della logica, è perorata anche in un elegante contributo sull'argomento di F. Chiereghin; il quale constata come tanto nella *Logica* che nella *Fenomenologia* l'atto soggettivo dell'opinare consegua da una domanda, da un *Fragen*, nel quale a suo avviso si manifesta la presenza attiva del sapere asso-



luto. Nella *Fenomenologia* si tratta della domanda «che cos'è il questo?», onde la certezza sensibile è indotta a sperimentare l'inconsistenza del proprio sapere; nella *Logica* si tratta invece della domanda «con che si deve incominciare la scienza?», muovendo dalla quale Hegel giunge a individuare nel puro essere l'unico inizio possibile di un sapere privo di presupposti. Il domandare, osserva Chiereghin, «è già a suo modo pensiero dell'assoluto, perché domanda quella pienezza totale di risposta che è presente nella forma dell'assenza e che proprio per questo viene domandata» (CHIEREGHIN, 22). Esso si configura perciò come «negatività attiva», ovvero come «l'attività stessa del differire: qui il pensiero, distanziandosi in sé da se stesso, muove alla ricerca di un assoluto che esso ha già in sé fin dal primo passo come condizione del suo stesso procedere» (CHIEREGHIN, 20). L'ipotesi suggerita da Chiereghin, è che l'opinione, nella logica, riproduca astrattamente, come dualità di essere e nulla, la tensione interna all'atto del domandare. Essa scinde cioè in due nozioni distinte, la cui distinzione non riesce tuttavia a tener ferma, la negatività e il differire costitutivi di quell'atto. Se si accoglie quest'ipotesi, dunque, la sua presenza non può esser liquidata semplicemente come intempestiva o incongrua, ma acquista invece dignità speculativa, offrendosi come traccia per risalire al *Fragen* in cui Hegel ha inteso radicare la necessità del processo logico; e risulta altresì, se non tolta, quantomeno attenuata l'ambiguità dell'atteggiamento che lo stesso Hegel ha mantenuto verso di essa, da un lato rigettandola in quanto espressione di un sapere meramente soggettivo, dall'altro eleggendola unica depositaria della differenza tra l'essere e il nulla (CHIEREGHIN, 18-22).

Se è innegabile che negli ultimi decenni, grazie soprattutto al contributo degli studiosi summenzionati, si è determinato un profondo mutamento di prospettiva nell'interpretazione dell'inizio logico e della parte che in esso ha l'opinione, va pur sottolineato, d'altra parte, il persistere, in un dibattito che dura da più di centocinquanta anni, di due elementi di continuità: due veri e propri luoghi comuni, non mai, che io sappia, revocati in dubbio. Il primo di essi consiste nel dare per scontato che l'opinione si ripresenti nella *Logica* con lo stesso significato che ha nella *Fenomenologia*, cioè come un sapere soggettivo, che si rapporta estrinsecamente al suo oggetto. Il punto controverso, come s'è visto, è solo se un sa-

pere siffatto possa integrarsi in un contesto, come quello logico, qualificato da una pretesa di rigorosa obiettività. Il secondo luogo comune è quello che situa l'intervento dell'opinione nella fase precedente la tematizzazione del divenire: e infatti la domanda ricorrente è come sia possibile arrivarci, al divenire, sulla base di una differenza opinata. Quand'anche tale domanda sia stata respinta come non pertinente (p. es. da Gadamer), non per questo si è negato credito all'idea che la differenza tra l'essere e il nulla competa all'opinione, soltanto prima ch'essi vengano posti come momenti del divenire; mentre invece, allorché si determina come differenza tra il nascere e il perire, essa non risulterebbe più opinata, ma bensì oggettiva. Nelle pagine che seguono, cercherò di mostrare che entrambi questi luoghi comuni sono infondati, e che occorre dunque liberarsene per poter intendere correttamente la posizione di Hegel.

Nella *Scienza della logica*, il nucleo principale della dialettica dell'inizio è racchiuso in cinque paragrafi: il primo è dedicato all'essere, il secondo al nulla, i rimanenti tre al divenire. La continuità dell'esposizione è interrotta, tra il primo e il secondo paragrafo sul divenire, da quattro ampie note, nelle quali Hegel chiarisce e sviluppa, ora con riferimenti alla tradizione filosofica, ora replicando ai suoi avversari, il significato delle tesi concisamente enunziate nell'*Haupttext*. Sul problema della differenza tra l'essere e il nulla verte in particolare la seconda nota, contenente anche un lungo passo in cui vengono fornite delucidazioni circa il rapporto che lega tale differenza all'opinione. È da presumersi che Hegel fosse senz'altro soddisfatto della chiarezza e «plasticità» d'esposizione raggiunte in questo passo: infatti, eccettuata l'aggiunta d'un capoverso, non v'introdusse nessun mutamento, nella seconda edizione della *Logica*, pur facendo esso parte di un gruppo di pagine, la cui stesura primeva subì invece modifiche sostanziali. Data la sua rilevanza, riporto qui per intero il passo in questione, suddividendolo per comodità d'analisi in tre parti (la numerazione inserita nel testo è mia).

1) Così l'intero, vero risultato, che qui si è ottenuto, è il divenire, che non è soltanto l'unilaterale o astratta unità dell'essere e del nulla. Ma consiste in questo movimento, che il puro essere è immediato e semplice, che perciò esso è parimenti puro nulla, che la loro differenza è, ma insieme

anche si toglie e non è. Il risultato afferma dunque anche la differenza dell'essere e del nulla, ma come una differenza solo opinata.

2) Si opina che l'essere sia anzi l'assoluto Altro che il nulla, e niente è più chiaro che la loro assoluta differenza, e niente sembra più facile, che di poterla assegnare.

Ma è altrettanto facile convincersi che ciò è impossibile e che cotesta differenza è ineffabile. Quelli che vogliono star fermi alla differenza dell'essere e del nulla, si provino a dire in che consiste. Se l'essere e il nulla avessero qualche determinatezza, per cui si distinguessero, allora, come fu accennato, sarebbero un essere e un nulla determinati, e non già quel puro essere e quel puro nulla, che qui sono ancora. La loro differenza è quindi intieramente vuota. Ciascuno dei due è in egual maniera l'indeterminato. La differenza non sta perciò in loro stessi, ma solo in un terzo, nell'opinare. Ma l'opinare è una forma del soggettivo, e il soggettivo non si appartiene a quest'ordine d'esposizione.

3) Se non che il terzo, in cui l'essere e il nulla hanno la loro sussistenza, si deve presentare anche qui; e si è presentato anche qui: è il divenire. È nel divenire, che l'essere e il nulla sono come distinti: il divenire è solo in quanto essi son diversi. Un tal terzo è un altro che l'essere e il nulla. Dir che questi sussistono solo in un altro, è dire insieme che non sussistono per sé. Il divenire è il sussistere tanto dell'essere, quanto del non essere. Vale a dire che il loro sussistere non è che il loro essere in uno. È appunto questo loro sussistere, che toglie insieme la loro differenza (*Log.*, 81-82).

L'essenziale è già tutto nella prima parte. Qui Hegel presenta il divenire come «risultato» della dialettica immanente all'essere e al nulla: un risultato «intiero e vero», perché contiene in sé la medesimezza di essere e nulla («il puro essere .... è parimenti il puro nulla»), ma anche la loro differenza; quest'ultima, però, come differenza che «è, ma insieme anche si toglie e non è». Perciò, conclude Hegel, il risultato, cioè appunto il divenire, afferma bensì la distinzione di essere e nulla, ma come distinzione «solo opinata». Viene così fornita un'indicazione molto chiara, che non può essere ignorata o sottovalutata: è il divenire a far entrare in gioco, per dir così, l'opinione. Più precisamente: che l'essere e il nulla siano identici e insieme distinti, ma d'una distinzione solo opinata, è una verità speculativa alla quale si può accedere soltanto dopo, e non prima, della loro acquisizione come momenti del divenire. Quale significato abbia poi, in questo caso, il parlare di una differenza solo opinata, è detto altrettanto chiaramente: è opinata, la differenza tra l'essere e il nulla, perché è contenuta nel divenire come diffe-

renza che «è, ma insieme anche si toglie e non è». Non v'è allora motivo di arretrare dinanzi alla conseguenza che, sebbene non tirata esplicitamente da Hegel, appare a questo punto obbligata: quella che il divenire afferma come solo opinata, è la differenza tra il nascere e il perire; in quanto momenti del divenire, l'essere e il nulla sono determinati infatti come nascere e perire, e la differenza contenuta nel divenire come differenza che «è, ma insieme anche si toglie e non è», è giustappunto la differenza tra il nascere e il perire.

Potrebbe sembrare, a prima vista, che la seconda parte stia in un rapporto di continuità con la prima. Invece, con una di quelle mosse improvvise che sono tipiche del suo stile argomentativo, Hegel vi seguita sì a ragionare dell'opinione, ma in una prospettiva completamente diversa da quella in cui si collocavano le considerazioni precedenti. L'opinione di cui si discorre adesso, non ha nulla a che vedere con quella che nella prima parte risultava esser portata in dote, per dir così, dal divenire. Opinata, infatti, è ora una differenza che dovrebbe preservare l'essere e il nulla dal reciproco svanire in cui essi consistono; una differenza, insomma, da incuneare tra l'essere e il nulla per tenerli separati l'uno dall'altro, e screditare così la tesi secondo cui la verità sta nella loro inseparabilità, ossia nel loro sussistere come momenti del divenire. Qui, dunque, l'opinione è mossa dall'intento d'impedire che l'analisi dell'essere e del nulla sbocchi nell'affermazione del divenire; mentre invece, nella prima parte, essa scaturiva proprio da tale affermazione. In altri luoghi, Hegel deplora che per dare credibilità alla separazione di essere e nulla, si ricorra di solito all'espedito di attribuir loro una qualche determinatezza, in virtù della quale si distinguano. Per esempio si proietta sul puro essere il significato di nozioni più complesse, come quelle di «esistenza» (*Log.*, 82) o di «materia infinitamente determinabile» (*Enc.*, § 87, nota), e in questo modo, osserva Hegel, ammesso che si trovi la differenza, certo si perde però l'inizio, che non può essere costituito, se dev'essere un inizio, da concetti i quali presuppongano un'attività di mediazione, come sono appunto quelli testé menzionati. In questa sede egli si limita a far presente come sia proprio l'indeterminatezza cui tanto l'essere che il nulla debbono la loro «inizialità», a cagionare il fallimento del tentativo di stabilire tra di essi una differenza che faccia da ba-

luardo contro la loro unione nel divenire: ciascuno di essi è tanto indeterminato quanto l'altro, dunque è impossibile dire in che cosa differiscono; la loro differenza è ineffabile, perché non sussiste in loro stessi, ma solo nell'intenzione soggettiva di tenerli separati. In questo senso, dunque, è una differenza meramente opinata. Nella sua drasticità, la conclusione di questa seconda parte suona come una condanna irrevocabile: per intenzioni soggettive che non trovino riscontro nella costituzione effettiva delle determinazioni di pensiero, non c'è posto nella logica speculativa: «il soggettivo non si appartiene a quest'ordine d'esposizione».

La terza parte riprende il contenuto della prima. Abbandonata al suo destino l'opinione che è semplicemente un errore derivante dalla pretesa intellettualistica di separare gli opposti, il discorso ritorna dunque sull'opinione che, rispecchiando esattamente il modo in cui la differenza tra l'essere e il nulla è contenuta nel divenire, ha le carte in regola per contribuire positivamente alla strutturazione dialettica dell'inizio. In quest'ultima parte il riferimento all'opinione non è esplicito come nelle precedenti, ma è comunque riconoscibile nell'esito dell'argomentazione che vi è svolta: l'essere e il nulla possono sussistere solo in un terzo, distinto da essi, che non è però l'opinare soggettivo, ma il divenire; il loro sussistere è dunque il loro «essere in uno», ed è precisamente questo, sostiene Hegel, vale a dire il fatto che né l'uno né l'altro sussistono per se stessi, «che toglie insieme la loro differenza», cioè la rende ineffabile e quindi opinata, per l'appunto. Fin qui nulla di nuovo in sostanza, rispetto al quadro delineatosi già nella prima parte; nel quale Hegel introduce però un elemento di novità, e insieme di complicazione, facendo presente che il divenire stesso, a sua volta, può sussistere solo in quanto sussista, al suo interno, la differenza tra l'essere e il nulla («il divenire è solo in quanto essi son diversi»). Ne consegue che, sussistendo in effetti tale differenza («è nel divenire, che l'essere e il nulla sono come distinti»), ma solo come differenza immediatamente tolta, con essa sussiste anche il divenire, come «terzo» rispetto all'essere e al nulla; ma solo come un terzo che, a sua volta, è immediatamente tolto. La ragione per cui il divenire precipita repentinamente nel «risultato calmo» dell'esserci, sta dunque in ciò, ch'esso contiene la differenza tra l'essere e il nulla come differenza che «è, ma insieme anche si toglie e non è», ovvero come diffe-

renza «solo opinata». Spaventa (e molti altri con lui, nell'Ottocento e oggi) riteneva che per poter dedurre il divenire dall'essere e dal nulla, occorresse innanzitutto togliere di mezzo l'opinione. Ma per Hegel l'opinione non è un ostacolo sulla strada che porta verso il divenire; piuttosto, è la strada che conduce dal divenire all'esserci.

Su questo punto si ritornerà fra poco. Ora conviene riassumere e ribadire il risultato dell'analisi condotta qui sopra: la differenza tra l'essere e il nulla è correlata a due, ben distinte e anzi contrapposte opinioni. A un capo v'è l'opinione che pretende di esibire tale differenza come prova della separatezza di essere e nulla; al capo opposto, quella che consegue proprio dalla loro inseparabilità. Che sia oggetto dell'una o dell'altra opinione, la differenza tra l'essere e il nulla risulta comunque ineffabile, ma per motivi diversi: nell'un caso, perché l'iniziale indeterminatezza di quei concetti non offre nessun appiglio al tentativo di tenerli separati; nell'altro, perché il divenire la contiene come differenza immediatamente tolta. L'opinione secondo la quale l'essere e il nulla sono mantenuti in uno stato di separazione dalla differenza che intercorre fra di essi, è evocata da Hegel polemicamente, al solo scopo di proclamarne la totale estraneità all'orizzonte del pensiero speculativo; l'altra è accolta invece come parte integrante del processo logico. E su ciò, nessun'ambiguità da parte sua, ma un atteggiamento chiaro e risoluto.

La maggior parte degli equivoci che col passare del tempo si sono addensati intorno al problema della differenza tra l'essere e il nulla, derivano dal mancato discernimento della duplice veste in cui l'opinione compare all'inizio della logica; ovvero, ed è la stessa cosa, dal non aver neppure preso in considerazione l'ipotesi che la differenza tra il nascere e il perire, così com'è contenuta nel divenire, sia per Hegel un che d'ineffabile e quindi d'opinato. La posizione di Gentile può essere considerata, sotto questo riguardo, esemplare. La deduzione hegeliana del divenire, si legge ne *La riforma della dialettica hegeliana*, «contravviene al proposito essenziale della dialettica hegeliana; e infatti rende possibile quel concetto antidialettico per eccellenza, a cui essa subito mette capo della neutralizzazione del divenire nel divenuto». Il difetto principale di quella deduzione è da ravvisarsi nel suo carattere analitico, apertamente rivendicato da Hegel nel § 88 dell'*Enciclopedia*,

ond'essa «si risolve in un'analisi di concetti, per cui si tende a scoprire l'identità degli opposti al di sotto della differenza». Il procedimento analitico consiste infatti in ciò, che nel risultato viene semplicemente posto, cioè reso esplicito, quello ch'era contenuto (implicitamente) già nell'inizio del procedimento stesso. Ora, il divenire è l'immedesimarsi dell'essere e del nulla in un'unica determinazione; affermare ch'esso è ottenuto per via esclusivamente analitica, equivale pertanto ad ammettere che, fin dall'inizio, l'essere e il nulla erano un'unica cosa chiamata con nomi diversi, e non due determinazioni effettivamente distinte. Appunto per questo motivo, ossia perché fa leva solo sull'identità e non anche sulla differenza dei termini da mediare, la deduzione del divenire contraddice all'ispirazione più autentica e originale dell'idealismo speculativo: «Giacché il processo analitico è il processo (apparente) della logica aristotelica retta dal principio d'identità; laddove il vero processo hegeliano è quello della sintesi a priori, per cui non si unisce l'identico, ma il diverso» (GENTILE, 17-18). Come già Spaventa, Gentile non negava che Hegel avesse avvertito l'esigenza di riunificare nel divenire termini differenti, e non solo identici: riteneva tuttavia ch'egli avesse avuta chiara l'esigenza, ma non la maniera di soddisfarla, e che il ricorso all'opinione fosse la prova lampante dell'*impasse* in cui s'era venuto a trovare dopo essersi deciso per un procedimento analitico: «... sentendo il bisogno della differenza, e non potendo, analiticamente, dedurre il divenire se non dall'identità ricorse, come s'è visto, all'opinione della differenza». Con due conseguenze deleterie, secondo Gentile. La prima è che, se è solo opinata, la differenza non può entrare nella deduzione del divenire, a meno d'esservi inserita proletticamente da una riflessione esterna; l'opinione è infatti una «forma della soggettività», e in quanto tale appartiene a uno stadio successivo dello sviluppo logico, cioè alla *Dottrina del concetto*. Se immanente alla dialettica dell'inizio è dunque soltanto l'identità di essere e nulla, allora lo svolgimento di tale dialettica e in particolare il suo approdo nel divenire sono fittizi, perché è impossibile, a rigor di logica, che termini solo identici s'immedesimino in un terzo che li contenga come suoi momenti: «E allora cessa l'immedesimazione, e svanisce la dialettica». La seconda conseguenza investe direttamente il concetto del divenire, ovvero la possibilità di ritrovare in esso, e non nell'opinione, «il

rapporto reale» di essere e nulla. Il quale rapporto sembra essere inteso da Gentile come quello in cui, l'essere e il nulla essendosi ormai immedesimati, la loro differenza è superata (il che non vuol dire svanita, beninteso, ma posta adesso come differenza tra i momenti del divenire, e non più come differenza tra determinazioni autosussistenti). Ma la differenza potrebb'essere superata, soltanto se preesistesse al suo superamento, e tra l'essere e il nulla, prima della loro unione nel divenire, la differenza non c'è: «Il mancare qui la determinazione, se importa identità, non può importare o permettere anche la differenza» (GENTILE, 20-22).

Tralasciando altre considerazioni che si potrebbero fare intorno a questa critica, è quest'ultimo punto che si vuol mettere qui in risalto. Non si può superare la differenza, diceva Gentile, senza presupporla; e non la si può presupporre, se non c'è. In altri termini, non si può concedere che la vera differenza tra l'essere e il nulla, quella costitutiva del loro «rapporto reale», sia la differenza posta nel divenire come «qualche cosa già superata in sé», cioè la differenza tra il nascere e il perire. Giacché il presupposto necessario di tale differenza è che l'essere e il nulla fossero distinti anche prima d'immedesimarsi nel divenire. Se non lo erano, — e non lo erano, data la loro indeterminatezza, oppure, ch'è lo stesso, lo erano solo nell'opinione — allora non può essere neanche la differenza tra il nascere e il perire (la «differenza superata»). Ma in Hegel la questione si pone in termini completamente diversi. Egli non ha in mente due differenze, né, di una medesima differenza, due diversi modi d'essere, fra i quali la linea di confine sia segnata dall'acquisizione del divenire; e questo per la decisiva ragione che per lui non c'è nessun «prima» rispetto al sussistere dell'essere e del nulla nel divenire: «Ora, dovunque e comunque si parli di essere o di nulla, vi dev'essere sempre questo terzo; perocché quelli non sussistono per sé, ma son soltanto nel divenire, in questo terzo» (*Log.*, 83). V'è dunque una sola differenza, che si costituisce appunto nel divenire («è nel divenire, che l'essere e il nulla sono come distinti»), e che è data in un unico modo: come differenza che «è, ma insieme anche si toglie e non è». Una differenza, che per la sua ineffabilità non è ancora in grado di reggere su di sé il peso di un «rapporto reale» (cioè, per Hegel, determinato) fra l'essere e il nulla. Se si vuole la differenza «reale», non è nel divenire che bi-



sogna cercarla, ma nell'esserci: «Soltanto l'esserci contiene la differenza reale dell'essere e del non essere, vale a dire un qualcosa e un altro. È questa differenza reale che sta dinanzi alla rappresentazione, e non già l'astratto essere e il puro nulla, colla loro differenza soltanto opinata» (*Log.*, 76-77). Qui la differenza opinata è di nuovo quella che dovrebbe servire a tener lontani l'uno dall'altro l'essere e il nulla; ma è significativo che, nel contrapporre la differenza «reale», Hegel non menziona affatto il divenire, nel quale infatti la differenza è sempre opinata, seppur in modo e per motivi diversi, ma precisa invece ch'essa è contenuta nell'esserci.

Si è detto di sopra che la differenza è opinata, nel divenire, perché vi è contenuta come immediatamente tolta; e che, col togliersi della differenza, si toglie anche il divenire. Per una più precisa valutazione del modo e della misura in cui la presenza dell'opinione incide nell'andamento della dialettica dell'inizio, quel che adesso si richiede è dunque un esame attento del passaggio dal divenire all'esserci. E si vedrà che l'articolazione di tale passaggio può essere considerata, a tutti gli effetti, come la puntuale illustrazione del significato e insieme anche delle implicazioni problematiche ch'ebbe per Hegel, in questo stadio iniziale del processo logico, il ricorso all'opinione. Prima di compiere quest'ultimo passo, è necessario però cercare di rispondere a un interrogativo che le osservazioni precedenti hanno forse suscitato, e che del resto, in forme diverse, è affiorato più volte nelle discussioni sull'inizio hegeliano. Se l'essere e il nulla sussistono solo nel divenire, e non prima o indipendentemente da esso, non sarebbe stato più corretto incominciare appunto col divenire, per poi ritrovare dentro di esso le condizioni di pensabilità dell'essere e del nulla? Ponendo il divenire solo come terzo, non si avvalora invece l'idea che l'essere e il nulla sussistono dapprima per sé, e che proprio nella loro iniziale autosussistenza debbono essere ricercati i presupposti della successiva unificazione nel divenire? E fra questi presupposti, come può non esserci allora anche la necessità che la differenza tra di essi venga stabilita, fin da subito, sulla base di un criterio oggettivo? Il fatto che Hegel non abbia affrontato in maniera diretta questo problema, nella varietà delle sue implicazioni, e non ne abbia indicata perciò una soluzione esplicita, è probabilmente all'origine di gran parte delle obiezioni che la sua

teoria dell'inizio ha attirato su di sé, e in generale della difficoltà che l'ha sempre circondata.

Le ragioni per cui non si può incominciare direttamente col divenire sono comunque chiare. Si tratta delle stesse ragioni che inducono Hegel a escludere la possibilità d'incominciare, invece che col puro essere, con la rappresentazione dell'inizio in quanto tale. Hegel offre questa possibilità «in via di accomodamento», a coloro che, o non riescono a capacitarsi dell'unità di essere e nulla, o per altro verso stimano conveniente che i concetti filosofici vengano ottenuti mediante l'analisi di rappresentazioni familiari al pensiero comune (*Log.*, 59; *Enc.*, § 88, nota 3). Ebbene, spiega Hegel, l'inizio col puro essere e quello con la rappresentazione dell'inizio portano allo stesso punto. Anche dall'analisi di quella rappresentazione, se sia condotta con scrupolo d'esattezza, risulta infatti che l'essere passa nel nulla e il nulla nell'essere, sicché la verità sta nella loro unione. Ma non per questo è indifferente che si cominci nell'uno o nell'altro modo. Nella rappresentazione dell'inizio l'essere e il nulla sono posti in relazione l'uno con l'altro, e l'inizio stesso si configura pertanto come l'unità concreta che contiene e media in sé momenti distinti. E il concreto, avverte Hegel, non può esser preso come inizio, poiché la relazione in cui esso consiste, «è una relazione necessaria, solo in quanto non sia trovata, ma anzi venga a prodursi mediante il proprio movimento dei momenti». Una relazione necessaria, quale si richiede ad un'esposizione scientifica, è soltanto quella che «presuppone dentro di sé un mediare e un passare da un primo ad un altro», una relazione che «contiene già un essere andato innanzi», e che può valere quindi come risultato, ma non certo come inizio di una deduzione rigorosa. È dunque da riguardarsi come un punto fermo, secondo Hegel, che l'inizio della scienza speculativa «non può essere un concreto, non può esser qualcosa che contenga dentro di sé una relazione», e «bisogna quindi prenderlo come tale che non si possa analizzare, bisogna prenderlo nella sua semplice, non riempita immediatezza, epperò come essere, come l'assolutamente vuoto» (*Log.*, 61). La rappresentazione dell'inizio include un «riferimento all'ulteriore procedere» (*Enc.*, § 88, nota 3), che non si trova in quella del divenire. Ma per il resto le due rappresentazioni hanno lo stesso contenuto, offrendo entrambe un cospicuo esempio dell'unità di essere e nulla. Un ini-

zio col divenire presenterebbe quindi tutti gli inconvenienti insiti nel prender le mosse da una determinazione concreta: la relazione da esso designata verrebbe «presupposta come un che di noto» oppure trovata, più o meno accidentalmente, mediante un'analisi soggettiva, ma in nessun modo potrebbe determinarsi come relazione necessaria, ossia come prodotto di un movimento immanente all'essere e al nulla. In quanto determinazione concreta, in sé mediata, il divenire può fungere solo da risultato, e l'unica posizione che gli si addice è perciò quella di terzo logico, dopo l'essere e il nulla: la proposta di cominciar con esso sarebbe dal punto di vista di Hegel irricevibile.

Ma per lui è altrettanto vero, d'altra parte, che l'essere e il nulla sussistono solo nel divenire, come suoi momenti e non prima o fuori di esso. Sembra dunque che, dello stesso quadro, egli suggerisca due prospettive di lettura antitetiche: secondo l'una, il divenire, ovvero la relazione di essere e nulla posta come divenire, è un risultato, e presuppone quindi un movimento che appartenga all'essere e al nulla già prima del loro costituirsi come termini della relazione stessa; secondo l'altra, la relazione non può avere dietro di sé niente che la preceda e la generi, giacché l'essere e il nulla sussistono solo come termini di essa. Non è una forzatura, credo, ravvisare proprio nell'opzione per l'una o per l'altra delle prospettive suddette il segno distintivo delle due principali tendenze critiche emerse nella storia del dibattito sull'inizio speculativo. La prima di esse, che si può far risalire a K. Werder, insiste sul divenire come risultato, ed esige perciò che del processo che lo genera sia costitutiva una differenza obiettivamente accertabile tra l'essere e il nulla; l'altra, più recente, assume di fatto l'inizialità del divenire, e non attribuisce dunque un reale significato speculativo al movimento che lo precede (o sembra precederlo). Nonostante la diversità dei rispettivi impianti concettuali, questa seconda tendenza è riconoscibile sia nell'interpretazione di Gadamer sia in quella di Theunissen. Ma la posizione di Hegel non è riconducibile interamente né all'una né all'altra prospettiva, essendo piuttosto definita dalla compresenza di entrambe: per Hegel, è vero che l'essere e il nulla sussistono solo nel divenire, ma insieme lo precedono; che lo producono, ma insieme lo presuppongono. In questo v'è qualcosa di sconcertante, senza dubbio; ma d'altra parte occorre considerare

che, impegnandosi a tenere insieme quelle due prospettive, all'apparenza reciprocamente contraddittorie, Hegel cerca di dare effettiva applicazione, in una fattispecie certamente singolare com'è quella dell'inizio, ad un principio metodico di rilevanza generale. Che l'essere e il nulla non abbiano realtà logica se non come momenti del divenire, corrisponde infatti al lato per cui «l'andare innanzi è un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto» (*Log.*, 56). E in ciò, che l'essere e il nulla vengono presentati anche come indipendenti dal divenire, e questo anzi come dipendente da essi, in quanto «terzo» che consegue dal loro movimento, si esprime come «parimenti necessario, dall'altro lato, che quello in cui il movimento ritorna come nel suo fondamento o principio, sia considerato qual risultato. Sotto questo rapporto il primo è anche il fondamento, e l'ultimo un derivato» (*Log.*, 57). Si tratta allora di vedere come questa configurazione del rapporto tra inizio e risultato, dalla quale secondo Hegel devono essere contraddistinti tanto l'insieme quanto i singoli momenti di un'esposizione sistematica, si realizzi nella dialettica di essere, nulla e divenire.

Sebbene sia cosa ovvia, è utile ricordare innanzitutto che tale dialettica è la prima esemplificazione della produttività del pensiero puro; e infatti presuppone il superamento dell'opposizione fenomenologica tra la coscienza e l'oggetto, o più semplicemente «la decisione di voler pensare in modo puro» (*Enc.*, § 78; *Log.*, 55), ossia di fare astrazione dai contenuti sensibili della conoscenza, per elevarsi al «punto di vista in cui il pensiero è per se stesso e, quindi, esso stesso genera e dà a sé il suo oggetto» (*Enc.*, § 17). Il pensiero puro è il sapere che non si autorappresenta come mera facoltà soggettiva, ma ha raggiunto ormai la consapevolezza di costituire esso stesso, con il movimento delle sue determinazioni, «l'essenziale delle cose» (*Log.*, 18), vale a dire tutto quello che di permanente e non d'effimero, di necessario e non d'accidentale, v'è nella realtà oggettiva. Nell'«elemento» del pensiero puro la conoscenza del reale si sviluppa dunque come autoconoscenza: il riferimento all'oggetto e il riferimento a sé come sapere dell'oggetto non strutturano più due relazioni diverse, come nell'esperienza della coscienza, ma vengono anzi a coincidere: l'oggetto è ora «interno» al sapere, il quale pertanto, nel riferirsi ad esso, si riferisce a sé medesimo, e forma così

la totalità, cioè il soggetto e insieme l'oggetto, della relazione conoscitiva. E in ciò consiste appunto la sua assolutezza. Ora, nella sua configurazione iniziale, l'autoriferimento del pensiero non può che presentarsi nella forma più semplice e astratta; questo significa che il pensiero può pensarsi dapprima solo come «vuoto intuire e pensare» in generale, cioè come pensiero privo di un contenuto determinato. Non si dà infatti nessun contenuto determinato, il quale non sia mediato dalla presupposizione di un altro contenuto determinato e che quindi possa essere assunto come primo. Ma è davvero pensabile un pensiero del tutto vuoto e indeterminato, privo di contenuto? Può esistere un pensiero che non sia pensiero di qualcosa? Hegel sembra non aver dubbi in proposito, e ritiene anzi che chiunque possa ritrovare dentro di sé un pensiero siffatto, purché si decida ad astrarre in modo rigoroso e conseguente da qualsiasi contenuto, sensibile o concettuale, dell'ordinaria conoscenza rappresentativa. Nel misticismo indiano, spiega, l'espressione del divino è appunto l'esito di un procedimento astrattivo di questo tipo, la cui logica interna è però tale da metter capo piuttosto alla nozione del puro essere (*Log.*, 88). Salvo equivoci, il pensiero vuoto e indeterminato dell'inizio dev'essere inteso come la semplice capacità di pensare. Ricorrendo a una terminologia aristotelica, si potrebbe dire che il pensiero ha per oggetto, all'inizio del suo percorso logico, il suo proprio essere in potenza rispetto alla totalità degli intelligibili (cioè, per Hegel, rispetto alla totalità delle determinazioni di pensiero che intessono la trama del reale). Che nell'inizio sia implicata la nozione di potenza e che il procedere da esso abbia perciò il significato di un passaggio dalla potenza all'atto, è suggerito da Hegel allorché afferma che «nel metodo assoluto l'universale ha valore non già di semplice astratto, ma di universale oggettivo, vale a dire che è in sé la totalità concreta, ma che non è ancora posto, non è ancora per sé cotesta totalità»; precisando sotto: «Dianzi fu determinato l'iniziale come l'immediato; l'immediatezza dell'universale è quello stesso che qui si esprime come l'essere in sé senza essere per sé» (*Log.*, 941). Dove la coppia essere in sé / essere per sé, intesa a illustrare la natura del rapporto fra inizio e sviluppo dell'esposizione, corrisponde senza dubbio a quella aristotelica di potenza e atto. Che l'inizio sia, «in sé» ma non «per sé», «la totalità concreta», non può significare altro, se non che in esso è già pre-

sente la totalità delle categorie logiche, ma solo come possibilità che il pensiero ha dinanzi a sé, non ancora realizzata. È lecito presumere allora che appunto questa possibilità formi il primo contenuto obiettivo generato dall'autoriferimento del pensiero. È noto del resto che Hegel tenne in altissima considerazione il *De anima* III, 4-5, un testo ch'egli studiò attentamente, a più riprese, fornendone anche dei saggi di traduzione (uno dei quali riportato da KERN, 50-55). Ed è assai probabile che proprio da lì egli abbia tratto, a torto o a ragione, l'idea che la conoscenza che precede e rende possibili tutte le altre, è appunto quella che il pensiero (in quanto «intelletto attivo») ha di se stesso, allorché si concepisce come mera possibilità di conoscenza («intelletto in potenza»). La relazione che il pensiero instaura con se stesso, pensandosi come pensiero in potenza, è priva di presupposti; è vero infatti che in essa è contenuto il riferimento alla totalità del pensabile, ma come totalità che, non essendo ancora pensata, è in se stessa indistinta, e si estende perciò come una sorta di spazio vuoto, in cui l'identità del pensiero con se stesso non è limitata da nulla, cioè non è mediata da nessuna differenza né interna né esterna, che in qualche modo debba esserle presupposta. Nel contempo, quella relazione non è statica ma dinamica. Il pensiero che pensa se stesso, è infatti pensiero in atto; pensando il proprio essere in potenza, esso dunque nega se stesso, e altrettanto assolutamente quanto la propria identità con sé, pensa la propria differenza da sé. Con ciò è posta la necessità dell'avanzamento, che Hegel, conforme al modello di organizzazione sistemica illustrato nella prefazione alla *Fenomenologia*, inquadra in una prospettiva teleologica: l'inizio afferma bensì l'assoluta eguaglianza del pensiero con se stesso, ma solo come tale che svanisce subito nel suo contrario; e quindi l'afferma solo come esigenza, ovvero come lo scopo che dev'essere realizzato, e che potrà essere realizzato soltanto quando il pensiero sarà finalmente in grado di rapportarsi al suo proprio essere in atto rispetto alla totalità degli intelligibili (sicché allora la sua identità con sé verrà a coincidere con l'intera serie delle differenze intercorrenti tra le sue particolari determinazioni). L'«impulso a portarsi avanti», che secondo Hegel è presente nell'inizio, è appunto l'impulso alla realizzazione di tale scopo. L'essere, il nulla e il divenire sono i concetti che articolano la struttura iniziale dell'autoriferimento del pensiero, e insieme esplicano la ne-

cessità del suo superamento. Detto altrimenti: il movimento delle prime categorie è da riguardarsi come l'obiettivazione della dialettica immanente all'autoriferimento del pensiero; e questa, di conseguenza, come la metalogica in riferimento alla quale si determina la logica dell'inizio, ossia la necessità di quel movimento.

Ponendosi come pensiero in potenza, il pensiero pone il proprio essere come un essere affatto vuoto e indeterminato, che «non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno»; il puro essere è dunque l'espressione logica di un pensiero pensato, in quanto meramente potenziale, come privo di contenuto: «Nell'essere non v'è nulla da intuire, se qui si può parlar d'intuire, ovvero esso è questo puro, vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare, ovvero l'essere non è, anche qui, che questo vuoto pensare» (*Log.*, 70). Soltanto pensandosi come puro essere, ovvero come «vuoto pensare», il pensiero può riferirsi a sé senza presupporre il riferimento ad altro da sé o anche una differenza in se stesso, ed è per questo motivo che l'inizio dev'esser fatto col puro essere: «La semplice determinazione dell'essere è però così povera in sé che già per questo non se ne può far gran chiasso; l'universale è appunto immediatamente questo immediato, perché come astratto è anche soltanto quell'astratto riferimento a sé che è l'essere» (*Log.*, 940). Sennonché, ponendosi come «vuoto pensare», il pensiero afferma il proprio essere come indistinguibile dal proprio non essere: un pensiero del tutto privo di contenuto, infatti, è nient'altro che assenza di pensiero. Il nulla è appunto la negazione assoluta, astratta e ir-relativa, cioè non la negazione di questo o quel contenuto determinato del pensiero, ma la negazione del pensiero stesso, l'espressione logica della sua assenza. Il nulla, ossia l'assenza di pensiero, «esiste» nel pensiero, ha un significato per esso; se non l'avesse, spiega Hegel, sarebbe impossibile distinguere, come comunemente si fa, tra il «pensare qualcosa» e il «pensar nulla», ovvero tra il pensare e il non pensare: «Per quanto si può qui parlare di un intuire o di un pensare, si considera come differente, che s'intuisca o si pensi qualcosa oppur nulla. Intuire o pensar nulla, ha dunque un significato». Pensare il nulla equivale logicamente a non pensare, ma l'assenza di pensiero non è a sua volta «nulla», ma piuttosto «qualcosa», cioè ha un significato per il pensiero, che infatti è costantemente in rapporto con essa allorché si determina come pensiero che ha un certo

contenuto e non un altro. Che cosa significa dunque, per il pensiero, pensare la sua propria assenza, il suo proprio non essere? In quanto venga pensata, l'assenza di pensiero presuppone l'essere del pensiero che la pensa, e non è perciò pensabile come assenza del pensiero, ma solo come assenza, nel pensiero, di qualsiasi contenuto determinato, cioè come quella stessa vuota e indeterminata possibilità di pensare espressa logicamente dal puro essere: il nulla è dunque «quel medesimo vuoto intuire e pensare ch'era il puro essere» (*Log.*, 70). Pensandosi come pensiero in potenza, il pensiero trascorre dunque, senza sosta, dal proprio essere al proprio non essere, e da questo a quello, in un movimento che rimarrebbe privo di sbocchi, se ora non venisse posto esso stesso come oggetto di pensiero. Il passaggio al divenire è autoriflessivo, nel senso che, se in un primo momento il pensiero aveva per oggetto il suo essere in potenza, ora esso discerne il significato del suo pensarsi come pensiero in potenza; un pensarsi, come s'è detto, il quale consiste in un incessante rimando dall'essere al nulla e dal nulla all'essere, ossia nell'impossibilità, per il pensiero, di tener ferma la differenza tra il proprio essere e il proprio non essere. L'espressione logica di quest'impossibilità è appunto il divenire. A malgrado del luogo comune invalso nella letteratura critica, per Hegel il divenire non presuppone quindi che l'essere e il nulla siano distinti, ma anzi che non lo siano, o più precisamente che si dia «un punto in cui l'essere e il nulla coincidono, e la differenza loro svanisce» (*Log.*, 72). In nessun altro punto, infatti, può aver luogo quel passaggio dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere, in cui consiste il divenire. E il punto in cui la differenza tra l'essere e il nulla svanisce, è quello in cui essi sussistono nella più completa indeterminatezza, cioè come l'essere e il non essere di un pensiero ancora privo, in quanto meramente potenziale, di qualsiasi contenuto determinato. Il concetto del divenire designa dunque il movimento (dall'essere al nulla e dal nulla all'essere) effettuato dal pensiero che si rapporta al suo proprio essere in potenza. Ponendo tale movimento come proprio oggetto, il pensiero oltrepassa lo stadio dell'inizio, poiché si rapporta adesso, non più al proprio essere in potenza, ma all'atto di pensarsi come pensiero in potenza, non più alla propria indeterminatezza, ma alla determinatezza del suo pensarsi come pensiero indeterminato. Il trapassare senza posa dall'essere al nulla e dal nulla all'es-



sere costituisce infatti la modalità specifica del suo essere in atto, in quanto pensiero che pensa il proprio essere in potenza, ovvero del suo essere determinato dal riferimento alla propria indeterminazione. Pensando tale trapassare, il pensiero pensa dunque se stesso come pensiero determinato, come esserci e non più come vuoto essere dileguantesi nel nulla. Con il passaggio nel *Dasein* la logica si eleva al rango di ontologia. L'esserci apre infatti la serie delle determinazioni di pensiero che articolano la struttura logica del reale e che hanno pertanto rilevanza ontologica; mentre invece alle categorie della prima triade, la loro funzione essendo solo quella di esplicare la tensione dialettica immanente all'autoriferimento del pensiero, appartiene un significato esclusivamente logico, o se si vuole «preontologico», in quanto quella tensione rappresenti il presupposto necessario dello sbocco nel *Dasein*.

Della sequenza dialettica ripercorsa qui sopra, è opportuno mettere in risalto due aspetti: 1) l'affermazione di Hegel secondo la quale l'essere e il nulla possono sussistere solo nel divenire, è giustificata dal fatto che entrambi quei concetti sono prodotti dall'autoriferimento del pensiero; il quale autoriferimento si risolve appunto, come s'è visto, nel movimento a cui corrisponde la determinazione concettuale del divenire, ossia nel movimento del pensiero che, pensando il proprio essere come affatto vuoto e indeterminato, s'imbatte nel proprio non essere; e, fermandosi su questo, subitamente si ritrova dinanzi la vuotezza e indeterminazione del proprio essere. All'infuori di questo movimento, né l'essere né il nulla sarebbero affisabili nella loro purezza, secondo Hegel. Ed è questo il motivo per cui «dovunque e comunque si parli di essere o di nulla, vi dev'essere sempre questo terzo; perocché quelli non sussistono per sé, ma son soltanto nel divenire, in questo terzo» (*Log.*, 83). D'altra parte, che l'autoriferimento del pensiero, nella sua iniziale semplicità, sia riconducibile al movimento del divenire, è una verità alla quale si può accedere soltanto dopo che sia stata accertata l'evanescenza di qualsivoglia distinzione o linea di separazione tra l'essere e il nulla (in quanto espressioni logiche, rispettivamente, dell'indeterminata possibilità di pensare e dell'assenza di pensiero). Perciò, nel quadro di un'esposizione dotata di un'intrinseca necessità di sviluppo, il divenire può essere posto soltanto come terzo, dopo l'essere e il

nulla, e come risultato della loro dialettica. 2) Se da un lato il trapassare dall'essere al nulla e dal nulla all'essere identifica il concetto del divenire, dall'altro in esso consiste anche, come s'è detto, la determinatezza del pensiero che pensa la propria indeterminatezza. Perciò è un trapassare che a sua volta trapassa: assumendolo, autoriflessivamente, quale proprio oggetto, il pensiero pensa se stesso come esserci, non come divenire; assume il proprio trovarsi in stato di quiete e non di movimento. E il «precipitare» del divenire nell'esserci è infatti altrettanto repentino quanto lo svanire dell'essere nel nulla. Ora si tratta di comprendere questo: dove non esprime intenti polemici, il ricorso di Hegel all'opinione è inteso a rivelare appunto l'estrema labilità del divenire; ovvero, ed è lo stesso, risponde all'esigenza di conferire al passaggio nell'esserci il carattere di un capovolgimento radicale e improvviso. L'esistenza logica del divenire dipende infatti da due condizioni: la prima è che non sia rilevabile, tra l'essere e il nulla, una differenza in forza della quale essi restino separati l'uno dall'altro. Questa condizione è soddisfatta: né l'essere né il nulla contengono una determinatezza per cui si distinguano e che li preservi dal dileguare reciproco. Acquisita l'inseparabilità di essere e nulla, occorre però, in secondo luogo, che la differenza si presenti appunto nel loro dileguare; e cioè che questo si determini da un lato come un dileguare del nulla nell'essere (il nascere), dall'altro come un dileguare dell'essere nel nulla (il perire). È essenziale che la differenza tra il nascere e il perire sia determinabile obiettivamente, perché solo se si tien fermo che il dileguare del nulla nell'essere è cosa diversa dal dileguare dell'essere nel nulla, ha senso dire che tanto l'essere come il nulla sussistono solo nel dileguare reciproco, e porre dunque il divenire come loro verità. Ora, appunto, questa seconda condizione non è soddisfatta, perché la differenza tra il nascere e il perire è sì contenuta nel divenire, ma solo come differenza «immediatamente tolta», cioè opinata. Ne consegue che immediatamente tolto è anche il sussistere dell'essere e del nulla nel dileguare reciproco, ossia il divenire stesso, che Hegel presenta infatti come un'unione tale, dell'essere e del nulla, che si contraddice in se stessa e si autodistrugge (*Log.*, 99).

È il secondo dei tre paragrafi dedicati al divenire (*Log.*, 98-

99), il luogo dove viene sancita l'ineffabilità della differenza tra il nascere e il perire. Il paragrafo è suddiviso in quattro capoversi, il primo dei quali comprende in una veduta d'insieme gli elementi che vengono sviluppati analiticamente negli altri tre. Il divenire vi viene infatti presentato come l'unità nella quale l'essere e il nulla sussistono come distinti, ma nello stesso tempo sono anche tolti; e mentre il secondo e il terzo capoverso illustrano poi il lato per cui la distinzione, ora determinata appunto come distinzione tra il nascere e il perire, è effettivamente contenuta nel divenire, l'ultimo mostra che vi è contenuta solo come immediatamente tolta, dal che consegue l'immediato togliersi del divenire stesso, in quanto unità di termini la cui distinzione non si riesce ad afferrare. S'è visto in precedenza che Hegel definisce «opinata» la differenza tra l'essere e il nulla, proprio perché essa si presenta nel divenire come differenza che «è, ma insieme anche si toglie e non è» (*Log.*, 81). Il paragrafo in questione, sviluppando sia il lato per cui la differenza «è» sia quello per cui essa «si toglie e non è», esplicita dunque il significato di quella definizione e ne chiarisce lo scopo, che è quello di contribuire alla strutturazione del passaggio nell'esserci.

La ragione per cui la differenza tra il nascere e il perire, così com'è contenuta nel divenire, è inafferrabile, sta semplicemente nel fatto che né il nascere né il perire possono darsi allo stato puro, cioè come movimenti ai cui estremi si trovino un essere e un nulla indeterminati. Presi nella loro indeterminatezza, infatti, l'essere e il nulla sussistono solo nel dileguare reciproco, e non può esserci nessun perire, se l'essere dilegua in un nulla che non resta nulla ma dilegua a sua volta nell'essere; nessun nascere, se il nulla dilegua in un essere che sussiste solo come passaggio nel nulla. L'essere, tramutandosi nel nulla, non offre un punto fermo d'approdo al movimento del nascere, allo stesso modo che il nulla, tramutandosi nell'essere, non l'offre a quello del perire; e accade anzi che il movimento del perire si compenetri, nel suo svolgimento, con il movimento del nascere, e questo con quello, così che, paralizzandosi reciprocamente, s'annullano entrambi: «L'un indirizzo è il perire. L'essere passa nel nulla; ma il nulla è anch'esso il contrario di se stesso, il passar nell'essere, il nascere. Questo nascere è l'altro indirizzo. Il nulla passa nell'essere; ma l'essere, parimenti, toglie via se stesso, ed è anzi il passar nel nulla, il perire. I due indirizzi non

si tolgono via reciprocamente; non è che l'uno di essi tolga via, in maniera estrinseca, l'altro; ma ciascuno si toglie via in se stesso, ed è in se stesso il suo proprio contrario» (*Log.*, 99). Il divenire unisce in sé l'essere e il nulla in quanto poli di un dileguare reciproco e simultaneo; ma, come s'è visto, in un dileguare siffatto l'essere e il nulla non si distinguono, perché né l'uno può determinarsi come il perire, né l'altro come il nascere. Quello che dilegua, conclude Hegel, è così il loro stesso dileguare, cioè il divenire, che in tanto può costituire l'unità in cui l'essere e il nulla sussistono, in quanto li contenga in sé come distinti: «L'essere e il nulla sono nel divenire solo come dileguantesi; ma il divenire, come tale, non è che in forza della loro distinzione. Il loro dileguarsi è quindi il dileguarsi del divenire, o il dileguarsi del dileguarsi stesso. Il divenire è una sfrenata inquietudine, che precipita in un risultato calmo» (*Log.*, 99).

Quello appena considerato è solo un lato del rapporto logico che Hegel inquadra nel concetto del divenire; il lato per cui la differenza tra l'essere e il nulla è «immediatamente tolta», nel divenire, e insieme con essa si toglie anche il divenire stesso, a cui ora subentra, come unità dell'essere e del nulla, la determinazione dell'esserci. L'altro lato, che Hegel espone per primo, è quello per cui l'essere e il nulla sussistono effettivamente come distinti nel divenire, che si determina quindi, in prima istanza, come la loro unità. Aver presenti entrambi questi lati, è essenziale per comprendere che, dal punto di vista di Hegel, la contraddizione da cui il divenire è attraversato e sopraffatto consiste in ciò ch'esso, nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo, è l'unità dell'essere e del non essere della distinzione tra l'essere e il nulla; la quale distinzione è da riguardarsi come meramente opinata, proprio per il suo essere e non essere, sussistere e togliersi, nel divenire.

Ma prima d'esaminare quest'altro lato, bisogna dir qualcosa del modo in cui Hegel conduce il passaggio nell'esserci. Del significato teoretico di questo passaggio, s'è già detto: per il pensiero autoreferentesi, pensare il proprio essere come non essere e il proprio non essere come essere, e trapassare dunque incessantemente dall'uno all'altro, significa porsi come pensiero determinato, essere in atto pensiero di qualcosa (del proprio essere in potenza). Quel trapassare, espresso logicamente dal divenire, riflette dunque il suo

esserci. Quel che non persuade è l'articolazione logica del passaggio. Hegel ha mostrato che, siccome l'essere e il nulla non si distinguono e quindi non sussistono nel dileguare reciproco, allora questo stesso dileguare, cioè il divenire, dilegua a sua volta. Ma perché dilegui proprio nella determinatezza dell'esserci, questo non lo spiega. Si limita infatti a dire che non è un dileguare nel nulla, ma appunto nell'esserci, perché altrimenti «sarebbe soltanto un ricadere nell'una delle determinazioni già tolte, non un risultato del nulla e dell'essere (*ibid.*). M. Theunissen ha osservato che quest'affermazione sembra ispirarsi alla discutibile massima, secondo la quale non può succedere quel che non è bene che succeda, quasi che bastasse evocare l'inconveniente di un regresso per ottenere un progresso (THEUNISSEN, 194-95). L'obiezione è pertinente, mi sembra, e acquista ulteriore efficacia, se si considera che nell'edizione del 1812 l'affermazione testé riportata era seguita da una precisazione che non chiariva affatto le cose, ed era anzi sintomatica della difficoltà in cui Hegel, arrivato a questo punto, s'era trovato: «Il divenire è l'unità che consiste nel dileguare, ovvero l'unità nella determinazione del nulla. Ma questo nulla è essenzialmente il passare nell'essere, perciò il divenire è il passare nell'unità di essere e nulla, che è come essente, ovvero si configura come l'unità immediata di questi momenti: l'esserci» (*WdL.*, 1812, 64). Hegel sosteneva dunque che l'unità di essere e nulla è posta una prima volta, in quanto divenire, nella determinazione del nulla, e poi di nuovo, in quanto esserci, nella determinazione dell'essere; e giustificava quindi il passaggio del divenire nell'esserci, ricordando che il nulla, ossia la determinazione nella quale è posta l'unità di essere e nulla in quanto divenire, passa nell'essere. Contro di che verrebbe subito da obiettare che anche l'essere passa nel nulla, sicché, pervenuti all'esserci, bisognerebbe tornare daccapo al divenire, e non s'avrebbe perciò nessun avanzamento, ma semmai, di nuovo, un reciproco dileguare, stavolta del divenire nell'esserci e dell'esserci nel divenire. Si può immaginare che, se non questa, affine a questa debba esser stata l'obiezione che Hegel rivolse a se stesso, allorché decise d'espungere il passo in questione dalla seconda edizione dell'opera. Si coglie ad ogni modo qui, nel passaggio dal divenire all'esserci, un punto di crisi, dove Hegel non riesce a obiettivare in un rigoroso nesso concettuale la tensione dialettica interna all'autoriferimento

del pensiero; e dove insomma si percepisce uno scarto, uno squilibrio, tra la logica dell'inizio e la sua metalogica.

Veniamo infine al lato per cui l'essere e il nulla sussistono pur tuttavia come momenti distinti del divenire. Hegel afferma che l'essere e il nulla sono contenuti nel divenire «come due unità tali, che ciascuna è essa stessa unità dell'essere e del nulla; l'una è l'essere come immediato e come relazione al nulla; l'altra è il nulla come immediato e come relazione all'essere» (*Log.*, 98). Il divenire risulta così sdoppiato in due unità, le quali, come dice Hegel, hanno un «valore diseguale»: da un lato, esso è l'unità dell'unità di essere e nulla con l'immediatezza del nulla; dall'altro, l'unità dell'unità di essere e nulla con l'immediatezza dell'essere. L'unità di essere e nulla è quella che si costituisce nel movimento del loro reciproco dileguarsi; l'immediatezza è invece la determinazione che qualifica l'iniziale sussistere per sé tanto dell'essere quanto del nulla. Salvo equivoci, le due unità nelle quali Hegel sdoppia il divenire, dovrebbero essere dello stesso tipo di quella che lega insieme, di uno stesso movimento, l'inizio e lo sviluppo; in altri termini, presi nella loro immediatezza, l'essere e il nulla rappresenterebbero i due distinti punti di partenza o nuclei generatori del divenire, ossia del movimento in cui è posta la loro unità; il quale movimento si presenta infatti con la determinazione del nascere o con quella del perire, a seconda che scaturisca dall'immediatezza del nulla o rispettivamente da quella dell'essere: «Nell'una determinazione è il nulla, che è come immediato, vale a dire che questa determinazione comincia dal nulla, il quale si riferisce all'essere, cioè passa in esso. Nell'altra invece è come immediato l'essere, vale a dire che la determinazione comincia dall'essere, il quale passa nel nulla, - nascere e perire» (*ibid.*). La differenza tra il nascere e il perire presuppone dunque che l'unità di essere e nulla sussista in una duplice relazione, e cioè sia legata da una parte all'immediatezza dell'essere, dall'altra all'immediatezza del nulla. Ma se, come Hegel afferma ripetutamente, presi nella loro immediatezza l'essere e il nulla non si distinguono, com'è possibile che la loro unità, determinandosi ora in rapporto all'immediatezza dell'uno ora in rapporto all'immediatezza dell'altro, risulti tuttavia internamente differenziata? In altri termini: non viene qui Hegel ad ammettere quello che altrove sembra

escludere, e cioè che la differenza tra il nascere e il perire presuppone necessariamente che l'essere e il nulla siano distinti già in quanto immediati, e quindi prima di costituirsi come momenti del divenire? Il carattere un po' troppo ellittico, in questo punto, dell'argomentazione hegeliana ha fornito indubbiamente un appiglio a questa domanda e all'obiezione che spesso ne è stata fatta derivare: il passaggio nel divenire non può fondarsi su di una differenza inesistente o solo opinata, e lo stesso Hegel può dunque effettuarlo solo a condizione di ricorrere surrettiziamente a un qualche fattore spurio di differenziazione tra l'essere e il nulla — per esempio all'intuizione sensibile del divenire (TRENDLENBURG, 5-6), ovvero a un bisogno di concretezza meramente soggettivo, com'è quello del filosofo che, aspirando a ricostruire «il contenuto totale del mondo e della coscienza», non può certo accontentarsi del «magro vitto dell'essere puro» (SCHELLING, 155).

D'altra parte è da osservare che Hegel non presenta qui l'immediatezza dell'essere e del nulla come preesistente al divenire, ma come un suo momento interno. Egli afferma infatti che le due unità di cui il divenire si compone, contengono rispettivamente, l'una l'essere come immediato e come relazione al nulla, l'altra il nulla come immediato e come relazione all'essere. Il divenire contiene dunque in sé tanto l'immediatezza dell'essere e del nulla quanto il loro stare in relazione. Si tratta allora di provare a capire come si determini la compresenza di questi due momenti. Ora è evidente che la relazione non dev'esser pensata come una struttura di mediazione; essa si costituisce infatti nel reciproco passare di essere e nulla, un passare, precisa Hegel, che «non è ancora un rapporto», perché né l'essere contiene in sé la determinatezza del nulla, né il nulla quella dell'essere (*Log.*, 95). Per far comprendere come sia possibile un passare che non sia anche un rapportarsi a ciò in cui si passa, Hegel porta l'esempio delle grandezze «infinitamente piccole», di cui tratta il calcolo infinitesimale. Come tali grandezze sussistono solo «nel loro svanire, non prima del loro svanire (perché allora son grandezze finite), né dopo il loro svanire (perché allora non son nulla)» (*Log.*, 97), così anche l'essere e il nulla sussistono solo come «evanescenti», e cioè l'uno come non più essere e non ancora nulla, l'altro come non più nulla e non ancora essere. I termini della relazione non sono

dunque l'essere e il nulla, perché né l'uno né l'altro, a rigore, vi sussistono e vi si distinguono: «In quanto l'essere e il nulla sono ciascuno come inseparato dal suo altro, non sono» (*Log.*, 98). I termini della relazione sono piuttosto il «non essere più» e il «non essere ancora», e la relazione stessa va allora pensata come l'unità di un movimento, il divenire, che nel suo svolgersi comprende in sé un punto di coincidenza o, come anche dice Hegel, d'equilibrio, fra il «non essere più» e il «non essere ancora». D'altra parte, il «non essere più» non è che il venir meno dell'essere (il movimento del perire), come il «non essere ancora» non è che un andare verso l'essere (il movimento del nascere); che il «non essere più» e il «non essere ancora» coincidano in un punto, significa dunque per Hegel che quello è il punto in cui confluiscono e si unificano due distinti movimenti, l'uno dei quali («il non essere più») incomincia dall'essere sussistente come affatto immediato, cioè nella «semplice eguaglianza con sé», e si sviluppa come lo svanire dell'essere nel nulla; mentre l'altro (il «non essere ancora») comincia dall'immediatezza del nulla e si sviluppa come lo svanire del nulla nell'essere. In altri termini, il sussistere dell'essere e del nulla come immediati è il necessario presupposto logico della pensabilità di un «non essere più» e di un «non essere ancora», e quindi anche del loro coincidere in un punto. Si tratta tuttavia di un presupposto tanto necessario quanto irraggiungibile, perché né l'essere né il nulla sono determinazioni autosussistenti: il loro sussistere è il loro svanire, e la loro immediatezza è pensabile solo come il passato, appunto irraggiungibile, del loro svanire, ossia del movimento in cui, a rigore, né l'uno né l'altro sussistono. Probabilmente, è questa la ragione per cui Hegel afferma che «l'essere non passa, ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere» (*Log.*, 71): non è possibile «vedere» l'essere e il nulla nella loro immediatezza, cioè prima del loro svanire; quel che vediamo, e che costituisce la materia del divenire, è solo questo svanire, cioè un essere che non è più essere e un nulla che non è più nulla, un essere che ha già cominciato a svanire nel nulla, e un nulla che ha già cominciato a svanire nell'essere. L'immediatezza di essere e nulla è dunque compresa nel divenire in questo senso: essa è attingibile solo retrospettivamente, come presupposto, o se si vuole come essere in



potenza di un movimento la cui attualità logica si configura come coincidenza fra il «non essere più» e il «non essere ancora». D'altra parte, proprio perché il suo ufficio è quello del presupposto, tale immediatezza costituisce l'inizio della logica: un'esposizione che voglia attenersi a un criterio oggettivo di organizzazione dei propri contenuti, non può infatti che anteporre il prima al dopo, il passato al presente, anche se in verità l'esistenza del passato, pur essendo indispensabile all'intelligibilità del presente, è ricostruibile solo artificialmente, a partire dal presente. Il richiamo all'immediatezza di essere e nulla come presupposto necessario della coincidenza fra il «non essere più» e il «non essere ancora», istituisce la differenza tra il nascere e il perire, giacché quella coincidenza viene allora ad esser concepita come confluenza di due distinti movimenti (dal nulla all'essere e dall'essere al nulla). Si tratta tuttavia di una differenza che, appena posta, subitamente si toglie, e risulta perciò ineffabile. Non basta infatti a tenerla ferma, assegnare due distinti punti di partenza a un movimento il cui sviluppo è tuttavia contrassegnato dal venir meno della differenza tra il «non essere più» e il «non essere ancora»; occorre poter concepire anche, di quel movimento, due distinti sbocchi, e cioè poter pensare che l'essere e il nulla, come si trovano (idealmente) a un capo di esso, così si ritrovino anche all'altro, di modo che l'andare dell'essere verso il nulla sboccherà appunto nel nulla, e il movimento del perire sarà dunque compiuto; e alla stessa stregua sboccherà nell'essere, e dunque sarà compiuto, il movimento del nascere. Ma, come già s'è osservato precedentemente, il nulla verso cui va l'essere sussiste solo come dileguantesi a sua volta nell'essere, sicché il movimento del perire non può compiersi, e, simmetricamente, sussistendo l'essere solo come dileguantesi nel nulla, non può compiersi il movimento del nascere. La «reciproca paralisi» dei due movimenti, di cui parla Hegel, consiste appunto nell'impossibilità, per entrambi, di compiersi. La loro differenza, posta nella diversità dei rispettivi punti di partenza, è immediatamente tolta per l'impossibilità di distinguere i punti d'arrivo, o più precisamente per l'impossibilità che essi abbiano un punto d'arrivo. In questo senso, si tratta di una differenza che «è, ma insieme anche si toglie e non è», ossia di una differenza ineffabile e in quanto tale solo opinata. Ma tolta

questa differenza, il punto di coincidenza fra il «non essere più» e il «non essere ancora» non può essere ulteriormente pensato come il punto di visibilità logica del movimento del divenire. Col togliersi della differenza, si toglie anche il divenire, sopraffatto dalla contraddizione di comprendere in sé una differenza che «è [in quanto punto di partenza del movimento], ma insieme anche si toglie e non è [in quanto risultato del movimento stesso]».

Resta da chiarire un ultimo punto. L'opinione è per Hegel un sapere soggettivo, il quale si rapporta al proprio oggetto con la pretesa, inesorabilmente frustrata, di afferrarne ed esprimerne l'autentica natura. Qual è, in questo caso, il soggetto dell'opinare, ossia il soggetto che pretende d'esprimere una differenza — quella tra il nascere e il perire — che si rivela intrinsecamente ineffabile? Per quanto la risposta possa sembrare a prima vista stravagante, credo si debba dire che è il metodo dialettico, e più precisamente il momento analitico del metodo dialettico. Hegel è solito parlare del metodo come «anima» del contenuto speculativo (*Log.*, 938), e proprio all'inizio della *Logica* afferma che l'esigenza tipicamente moderna di determinare anche «l'atto del soggetto» come «un momento essenziale della verità oggettiva», può esser soddisfatta solo trovando un metodo che scaturisca dal contenuto stesso e gli resti immanente (*Log.*, 52). Che il rapporto tra metodo e contenuto sia per lui traducibile in un rapporto tra soggetto e oggetto, apparirà dunque del tutto naturale, se per «soggetto» s'intende il processo mediante il quale l'oggetto prende coscienza di sé medesimo, ovvero, per riprendere una formula cara a Hegel, il processo mediante il quale si realizza una perfetta corrispondenza tra il concetto dell'oggetto e la sua esistenza. Ora, il procedimento logico mediante il quale si realizza il pervenire del contenuto alla coscienza di sé, consiste appunto nell'esplicitazione di ciò che è in esso implicito, ovvero nel portare alla luce la verità contenuta nel suo concetto. E questo è appunto quel che Hegel chiama il momento analitico del metodo. Ebbene, la differenza tra il nascere e il perire è ottenuta appunto mediante un procedimento analitico, e cioè esplicitando come il «non essere più» e il «non essere ancora», posti dapprima come coincidenti, contengano l'uno il riferimento all'immediatezza dell'essere, l'altro il riferimento all'immediatezza del nulla, e siano perciò da riguardarsi

come movimenti distinti, o sia pure come indirizzi distinti di uno stesso movimento. Sennonché, come s'è detto, non appena posta, la differenza è altresì immediatamente tolta, come se il contenuto si sottraesse o si ribellasse, per dir così, all'esplicitazione della propria verità costitutiva. Il coinvolgimento dell'opinione è dunque in questo caso la conseguenza o l'effetto di superficie di un rapporto tra metodo e contenuto senz'altro anomalo e irripetibile nel contesto della logica speculativa: il metodo è immanente al contenuto e ne esplicita l'interna e necessaria verità, ma non appena la pone quella svanisce, e un procedimento che solitamente conferisce rigore scientifico alla trattazione del contenuto, qual è quello consistente nell'esplicitazione dell'implicito, assume qui le sembianze di un vano tentativo di dire l'ineffabile.

#### BIBLIOGRAFIA

F. CHIEREGHIN, *Gentile riformatore di Hegel: il ruolo dell'opinione all'inizio della Scienza della logica*, in *Idealismo tedesco e neo-idealismo italiano*, a c. di N. INCARDONA, Palermo 1995, pp. 9-23.

K. PH. FISCHER, *Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems und Begründung der Umgestaltung der Philosophie zur objectiven Vernunftwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie*, Erlangen 1845.

K. FISCHER, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Heidelberg 1865<sup>2</sup>.

H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. DOTTORI, Torino 1973.

G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze 1975.

D. HENRICH, *Anfang und Methode der Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 1 (1963), pp. 19-35, poi in Id., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, pp. 73-94.

W. KERN, *Eine Übersetzung Hegels zu De Anima III 4-5*, «Hegel Studien», Bd. I (1961), pp. 49-88.

F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachesi*, trad. di G. DURANTE, Firenze 1950.

B. SPAVENTA, *Le prime categorie della Logica di Hegel* (1864), in Id., *Opere*, vol. 1, Firenze 1972, pp. 369-437.

B. SPAVENTA, *Frammento inedito* (1881), in G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 40-65.

M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1980<sup>2</sup>.

F.A. TRENDLENBURG, *Il metodo dialettico* (trad. it. di M. MORSELLI del III cap. delle *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870<sup>3</sup>), Napoli-Bologna 1990.

H. ULRICI, *Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle 1841.

G. WEISSENBORN, *Logik und Metaphysik. Erste Abtheilung*, Halle 1850.

K. WERDER, *Logik. Als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik. Erste Abtheilung*, Berlin 1841.



DAVIDE SPANIO

L'ESSERE E IL CIRCOLO  
SPAVENTA JAJA GENTILE\*

L'argomento di questo saggio è l'essere, così come esso appare nella filosofia d'ispirazione idealistica, ossia l'essere che è al modo di un circolo. Più in particolare, il nostro lavoro situa la propria indagine sul crinale che separa, e unisce, il versante dell'hegelismo ortodosso da quello del neoidealismo individuato dalla tesi attualistica di Giovanni Gentile.

Muovendo dalla prolusione palermitana del 1907, *Il concetto della storia della filosofia*, che inaugura la carriera universitaria del filosofo siciliano, lasceremo emergere, via via, gli elementi specula-

\* Per evitare inutili ripetizioni, citando in nota le opere cui farà costante riferimento il nostro lavoro, adotteremo le sigle che seguono:

- CRP = I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. GENTILE e G. LOMBARDO-RADICE (riv. da V. MATHIEU), Bari 1985<sup>3</sup>.
- Diff = G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, trad. it. di R. BODEI, Milano 1971 (rist. 1990), pp. 1-120.
- FS = G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, trad. it. di R. BODEI, Milano 1971 (rist. 1990), pp. 121-261.
- SdL = G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. MONI (riv. da C. CESA), Bari 1984<sup>2</sup>.
- Enc = G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. CROCE, Bari 1994<sup>3</sup>.
- Op, I, II, III = B. SPAVENTA, *Opere*, a c. di G. GENTILE, 3 voll., Firenze 1972.
- EM = B. SPAVENTA, *Esperienza e metafisica*, ed. crit. a c. di A. SAVORELLI, Napoli 1983.
- SF = D. JAJA, *Saggi filosofici*, Napoli 1886.
- SP = D. JAJA, *Sentire e pensare*, Napoli 1886.
- RS = D. JAJA, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, vol. I, Pisa 1893.
- RG = G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, a c. di E. GARIN, vol. I, Firenze 1969.
- OFC = G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, a c. di E. GARIN, vol. II, Firenze 1969.
- RDH = G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze 1975<sup>4</sup>.

tivi essenziali che costituiscono il dominio teorico circoscritto dall'ontologia che, in quel testo, troviamo delineata. Quindi, come per un'intrinseca necessità, saremo spinti a considerare la genesi, per così dire, storica e ideale, di quegli elementi. Diverrà allora inevitabile richiamare qualche passaggio dell'elaborazione filosofica sortita dall'opera dei due principali maestri del pensatore di Castelve-trano, vale a dire, Bertrando Spaventa e Donato Jaja. E, sempre tenendo dietro alla *cosa stessa*, dovremo dunque ancora allontanarci, facendo un gran giro, dal punto di partenza; e affondare perciò qualche colpo di sonda verso le radici kantiane e hegeliane dell'impianto speculativo adottato dagli idealisti «napoletani».

D'altra parte, questo nostro allontanarci, configurerà, invero, il venire alla luce del punto di partenza, finalmente rischiarato nei suoi motivi fondamentali, sì che il nostro procedere, nel corso della ricerca, sarà stato, in effetti, un tornare indietro; l'allontanarci, dunque, un approssimarci.

Al pari dell'essere idealistico, perciò, muoveremo anche noi in circolo e il nostro andare per le contrade della filosofia idealistica di matrice kantiana sarà dunque un circolare (e, talvolta, per il nostro tornare daccapo, un circolare sul circolo). E, se è vero che l'immediato, per il troppo chiarore, è più oscuro di ciò che è mediato, e si rischiarerà, forse allora saremo in grado, alla fine, di gettare una qualche luce sui motivi essenziali del fondamento filosofico dell'attualismo.

Tuttavia, della riflessione gentiliana, non guarderemo se non appunto i tratti inaugurali, accontentandoci di fermarci, come dire, alle sue porte. L'intenzione di questa indagine è infatti piuttosto quella di dare il giusto rilievo alla strada che conduce ad esse. Per questo motivo, lasceremo, sovente, che parlino i testi. Indurremo così il discorso filosofico del neoidealismo di Gentile a manifestare i suoi intrecci latenti, provando allora a coglierne, nel differente proporsi dei temi e delle lezioni, tra le diverse voci che lo compor-rano, quegli echi che, come un destino, ritornano, benché trasfigurati dalla nuova sintesi, sulla soglia della «riforma dell'hegelismo» eletta dal pensatore siciliano.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Prima di dare il via alla nostra indagine, occorre forse avvertire come lo sfondo teorico di questa ricerca sia debitore, in particolare, dell'impostazione spe-

Riprendendo una celebre formula aristotelica, Giovanni Gentile interpreta l'indagine filosofica come quella che «si aggira περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν»,<sup>2</sup> intorno all'essere in quanto essere, allo scopo di determinarne «le categorie fondamentali».<sup>3</sup> «Non c'è stata — scrive — né ci potrà essere mai altra filosofia che questa scienza dei principi, o delle categorie, di questi colori in cui si rifrange la luce dell'essere».<sup>4</sup>

Per Gentile, dunque, si tratta di sottolineare l'essenza «metafisica»<sup>5</sup> del «problema filosofico»,<sup>6</sup> apprezzando nel contempo la peculiare vocazione ontologica di ogni sua soluzione. Ma se la filosofia mira così a restituire dell'essere l'essere medesimo, adeguandolo a se stesso, ciò significa pure che essa assolve il suo mandato quando dell'essere, appunto, compone l'identità, risolvendosi in tal modo a definirne la fisionomia. L'ontologia, pertanto, rappresenta negli intendimenti gentiliani il luogo speculativo in cui precipita la riflessione propriamente filosofica; e, più precisamente, l'ambito nel quale, pensando, si vuole che «l'essere sia a se stesso»<sup>7</sup> (ὄν ἢ ὄν) nella sua compiuta e inalterata consistenza.

Tuttavia, se così deve intendersi, il discorso ontologico prospettato da Gentile va dunque interpretato come l'esporsi stesso dell'essere, che rimane in tal modo e comunque, benché oggetto della considerazione filosofica, il soggetto del suo esito; se è appunto l'«essere» che, nel giro del pensare, «torna» presso di sé e perciò «a se stesso».<sup>8</sup> Ciò importa che dinanzi alla mente del filosofo che lo teorizza correttamente, l'essere appaia per quel che è, manifestandosi in effetti alla coscienza teorica senza residui. Que-

culativa maturata nelle pagine di G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Milano 1979 (rist. 1987) e di E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), Milano 1981<sup>2</sup>. Importanti, inoltre, relativamente alle questioni strutturali cui avremo modo di alludere, sono le analisi contenute in E. SEVERINO, *Tautótēs*, Milano 1995, che fanno costante riferimento a Id., *Essenza del nichilismo* (1972), Milano 1982<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> RDH, p. 106.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 108-09.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>8</sup> *Ibid.*



sta, pertanto, appropriandosene e muovendo da esso, è capace perciò di dirlo, tornando, nel giudizio che lo dispiega, proprio alla sua essenziale «verità». <sup>9</sup>

Nella prospettiva del pensatore siciliano l'«essere» che nel pensiero «torna a se stesso» <sup>10</sup> *come* teoria ontologica non costituisce infatti la traduzione *ideale* della sua *realtà*; quasi che la presenza a sé dell'essere nel pensiero che lo identifica si aggiungesse al semplice esser-sé dell'essere medesimo. L'«essere» che nella teoria ontologica è consaputo nella sua identità — ed è dunque *se stesso* essendo *a se stesso* — non è perciò *se stesso* (e cioè essere) nell'*altro da sé* (e cioè nel pensiero). L'essere che accade nella teoria capace di ricondurlo presso di sé non è affatto l'essere in quanto è pensato — e dunque essere, sì, ma come pensiero e non come essere. L'indicazione di Gentile suggerisce che l'«essere» è se stesso *come* essere proprio *perché* «è a se stesso»; proprio *perché* si svela nel pensiero che lo riconduce «a sé» adeguandone l'identità.

Nella teoria ontologica, dunque, non si sovrappone all'essere il velo della coscienza. Al contrario, nella «coscienza» l'essere è «rivelato a se medesimo». <sup>11</sup> L'*idealità* dell'essere pensato rappresenta infatti il modo dell'identità ontologica nella sua *realtà*: il suo esser sé.

Per fermare questo punto, si può cominciare osservando come l'essere *in quanto* essere — in quanto *sé* — possa ammettersi al solo patto che esso, in qualche modo, si identifichi e per questo, come che sia, insista su di sé.

La circostanza formale cui qui si allude può essere più facilmente intesa se si osserva come l'essere in questione — e cioè in quanto essere — debba configurare, per essere proprio *quello* che la filosofia intende riprodurre, qualcosa che, nel suo tenersi fermo come quel significato che vuol essere, predica per ciò stesso di sé l'esser sé — e non altro. E appunto perché deve tradursi ari-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>11</sup> *Ibid.*

stotelicamente<sup>12</sup> in un *dire* (φάσις) che è propriamente un *dire di* (κατάφασις), non può che concretarsi in una ἀπόφανσις, la quale, a sentire ancora lo Stagirita, importa quel dire (che è in questo caso piuttosto un dirsi) che è il dire «qualcosa di qualcosa» (τινὸς κατὰ τινός) e dunque, in questa circostanza, dell'essere l'essere stesso. L'essere, cioè, deve consistere almeno in quel dire che, predicando dell'essere l'essere, formula il giudizio *l'essere è l'essere*, avvisandoci in tal modo della sua natura sintetica (le due tesi essendo l'essere soggetto e l'essere predicato dell'ἀπόφανσις).

Del resto, la traduzione astratta dell'identità nella forma  $A = A$  (dove  $A$  è qui l'essere, che è appunto uguale a sé) suggerisce immediatamente la necessità che l'identico — istituito dall'uguaglianza — si duplichi. Nel contempo, essa invita a considerare, nella duplicazione, il movimento da sé a sé che  $A$  è costretto a compiere per esser sé.  $A$  è  $A$  (l'essere è l'essere) perché  $A$ , muovendo da sé ( $A =$ ) «torna a se stesso» ( $= A$ ), per ritrovarsi come quel sé ( $A = A$ ) che intende essere.

L'identico pertanto realizza in sé stesso un «circolo»<sup>13</sup> che traduce metaforicamente l'aderenza dell'essere a sé nel movimento di andata e ritorno fuori del quale l'essere rimane indeciso circa la sua identità con sé. Finché l'essere non «torna a se stesso», duplicando la sua consistenza e adeguando, così, sé a sé, l'essere non è l'essere:  $A$  dice solo l'uscire da sé del sé ( $A =$ ) e dunque, principalmente, il suo non essere (ancora) sé.

Si potrebbe tuttavia ancora obiettare che per intendere  $A$  come l'uscire da sé del sé (come il non essere ancora sé del sé) — e quindi come l'aprirsi del sé all'uguaglianza ( $A =$ ) — si presuppone, da un lato, il movimento di  $A$  e, dall'altro, la sua duplicazione. Si potrebbe, cioè, opporre il rilievo secondo il quale  $A$ , fermato nella sua mera singolarità — e dunque considerato a prescindere dal suo muovere verso quel doppio di sé cui si adegua nella riflessione circolare — lungi dal configurare quell'*instabilità* che nell'ipotesi gli si attribuisce (il suo non essere ancora sé), è appunto quell' $A$  sul quale il «circolo» della coscienza si attorce per identificarlo. Occorre-

<sup>12</sup> *De interpretatione*, 5-6.

<sup>13</sup> RDH, p. 102.

rebbe insomma — questa la sostanza dell'obiezione — che A fosse *stabilmente* individuato per costruire su di esso il circolo che si vuole lo adegui.

L'obiezione denuncia così il prodursi di una *petitio principii* nella considerazione per la quale si sostiene che l'A di  $A = A$  è *già* quell'A che muove verso di sé — e cioè  $A = . A$ , insomma, si dimostrerebbe essere  $A =$  appunto presupponendo l'essere di A nella forma  $A = A$ , mentre A — correttamente inteso — non sarebbe altro che il necessario punto di partenza del circolo che ancora su A si chiude, importando perciò piuttosto all'origine dell'uguaglianza  $A = A$  proprio la consistenza di A medesimo.

Osservando in primo luogo come l'obiezione rappresenti il punto di vista realistico al quale Gentile si oppone in queste pagine — punto di vista per il quale A esiste *prima* della e *indipendentemente* dalla riflessione che lo identifica (interpretando, insieme, la duplicazione come il riflesso dell'intervento esterno della coscienza) —, basterà avvertire — per rispondere — che quell'A voluto al di qua della sua apertura all'uguaglianza — quell'A che ancora non è  $A =$  — è, di nuovo, quell'A che se deve essere se stesso — e cioè A — deve per ciò stesso *fermare* la propria consistenza insistendo sulla propria identità. Esso, si vuol dire, per costituire ciò che l'obiezione pretende, deve configurare insomma quell'A che è A perché rimane in se stesso confermandosi: dicendo *sono quell'A che è non altro che A* — circolando, così, su di sé ( $A = A$ ).

Pertanto, l'A di  $A = A$  va interpretato come quell'A che già si apre all'uguaglianza per andare incontro — nell'ipotesi che esso sia se stesso — a sé. Dove il sé di A non è allora l'A sul quale dovrebbe aprirsi e chiudersi il «circolo», ma il «circolo» medesimo che rappresenta, a suo modo, la seità (l'identità) in quanto tale: l'essere (A) che è (=) l'essere (A): l'A = A.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Sull'argomento si tengano tuttavia presenti le considerazioni di G. SASSO, che riserva al tema — e in un più ampio contesto analitico — i capp. VI (*Autofondazione e riflessività*) e VII (*L'essere, il pensare*) del suo *Essere e negazione*, Napoli 1987. Il problema, inoltre, è dibattuto, ed è costantemente in vista, nel volume di M. VISENTIN, *Le categorie e la realtà. Saggi su Luigi Scaravelli*, Firenze 1990 (e vedi, inoltre, G. SASSO, *La «buia incandescenza della fiamma». Luigi Scaravelli e la questione degli opposti*, «A. Ist. ital. Studi stor.», VII, 1981/82, pp. 135 sgg. ora in

Ma il punto in questione — vale a dire il significato ideale della consistenza ontologica — si guadagna se, a questo livello dell'indagine, si comprende come il tornare a sé dell'essere nel circolo che lo compone sia reso possibile — secondo quanto recita la lezione gentiliana — dalla «consapevolezza»<sup>15</sup> che lo anima.

Che l'essere si identifichi come quell'essere che è — essendo sé —, importa che esso, appunto, «torni a se stesso». Tuttavia, che esso «torni a se stesso» può dirsi solo a condizione che nel tornare, muovendo in «circolo», esso escluda il suo allontanarsi da sé — ovvero il suo non identificarsi.

Ma non si sta dicendo *solo* che il ritorno a sé esclude l'allontanarsi da sé. Si è stabilito, infatti, che il ritorno a sé è reso possibile proprio dall'allontanarsi del sé (che ancora non è sé) da sé verso l'uguaglianza che lo deve ricondurre — se questo è il caso — a sé. Si sta piuttosto considerando il fatto che l'identità dell'essere — intesa come ritorno a sé del sé (come A che è uguale ad A) — deve escludere, nel ritorno a sé del sé, *quell'*allontanarsi da sé che non è l'allontanarsi di A che muove verso A ( $A =$ ), ma è invece quel diverso allontanarsi da sé che è l'allontanarsi di A che muove verso non-A.

Perché il movimento dell'identico componga un «circolo» (dove gli estremi sono il medesimo, A e A) e non una linea (dove gli estremi sono differenti, A e non-A), e dunque perché nel suo prodursi esso muova dal, e rientri nel, suo punto di partenza evitando

Id., *Filosofia e idealismo*. III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli, Napoli 1997, pp. 502 sgg.). Più in generale, cf. la discussione della tesi sostenuta a questo proposito da G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1968<sup>2</sup> (capp. II-III), contenuta in E. SEVERINO, *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero*, nel volume collettaneo *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. Olgiati*, Milano 1972, pp. 117-44 (e cf. per le attinenze dell'argomento, G. SASSO, *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, «Cultura», XXVI, 1988, ora in Id., *Filosofia e idealismo*. III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli, cit., spec. pp. 226 sgg.). Sulla questione è poi ritornato E. SEVERINO, *Tautótēs*, cit., capp. X-XI, che richiama e analizza i passi dedicati al tema da Tommaso d'Aquino, con il quale, stando a E. BERTI, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, in Id., *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 61-88, che riprende ed esamina la *Nota* severiniana (cf., *ibid.*, pp. 69-72), Calogero finisce col convenire.

<sup>15</sup> RDH, p. 103.

di cadere fuori di sé, è necessario che l'essere sia presente «a se stesso» nel suo ricondursi presso di sé. L'insistenza del sé su di sé (il muovere di A verso A) esigendo dunque la negazione del suo allontanarsi da sé (il muovere di A verso non-A) impone cioè al sé quel ritorno a sé che esso realizza al solo patto di presenziare alla propria costituzione. Se così non fosse, infatti, l'essere non potrebbe escludere di non esser sé — il che, del resto, si deve invece escludere, essendo che l'essere e l'esser sé coincidono. La presenza «a sé» dell'essere appartiene dunque all'essere medesimo in quanto è. Esso dunque ricalca i modi della «coscienza» cui, infine, dev'essere adeguato, se è vero che il movimento circolare annuncia il darsi dello «spirito». <sup>16</sup>

«Lo spirito — scrive Gentile — nasce (...) quando l'essere (...) torna a se stesso» e in questo tornare «è a se stesso», giacché *per tal modo* «diventa consapevole di se medesimo». <sup>17</sup> Occorre quindi concludere che la *forma* dell'identità ontologica è quella della «coscienza» (ovvero la *presenza a sé di sé*), mentre il *modo* della sua istituzione è quello proprio dello «spirito» (ovvero il moto circolare dell'*uscita e del ritorno a sé del sé*).

Questo passo gentiliano, infatti, traduce chiaramente la presenza «a sé» dell'«essere» nel «circolo» che l'essere medesimo compone allorché, muovendo da sé, «torna a se stesso» e «si chiude» nella sua identità. <sup>18</sup> Quell'identità, di nuovo, che nella coincidenza del «circolo» che la istituisce e della «consapevolezza» che la sancisce decreta quell'idealità dell'essere cui il filosofo siciliano vuole indirizzarci. E non a caso egli insiste sulla genesi (genesì spirituale) di questa consapevolezza («diventa consapevole di se medesimo», scrive), poiché essa non si produce se non nel momento in cui l'uscita da sé dell'essere ritorna su di sé; se non, appunto, finché l'essere non è se stesso — essendolo, di nuovo, perché nel *tornare* su di sé si pone come sé negando d'essere l'altro da sé. L'identità dell'essere, infatti, facendo il paio con la seità del medesimo; non si è ancora realizzata fino a che il «circolo» non «si chiude». Ma il «circolo» non può chiudersi se non appare il suo

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*

prodursi, essendo che il *ritorno* su di sé, per esser tale, deve svelarsi a se medesimo.

Occorre pertanto osservare come Gentile stabilisca la coincidenza dell'esser-sé dell'essere con il suo esser presente a sé, suggerendo, in tal modo, la consistenza spirituale dello spessore ontologico. L'essere che «torna a se stesso» essendo sé è infatti quello stesso essere che si è «rivelato a se medesimo» ed è «coscienza» in quanto è «spirito».

Il «circolo» che esso compie *nel* pensiero è dunque il «circolo» *del* pensiero in cui si risolve così quello dell'essere, che ne *ricalca*, nella forma, il movimento riflessivo. Pertanto, se, tenute ferme le lezioni della filosofia classica, il pensiero costituisce se stesso — in quanto pensiero — strutturando, nel λόγος (che è in, verità, un συλλογισμός) che lo definisce, i suoi elementi (κατηγορίαι), così l'essere non potrà che strutturarsi secondo quelle medesime «determinazioni», dando luogo perciò a quello che Bertrand Spaventa, ispirandosi a Hegel, chiama il «processo dei predicati»<sup>19</sup> cui necessariamente esso deve dotarsi per esser-sé. E che a questo esito, propriamente, riesca la prospettiva gentiliana, è facile a dirsi quando si torni a considerare come il pensatore siciliano voglia bensì restituire al pensiero filosofico l'«essere», ma non senza quei «predicati o categorie» di cui esso «non potrebbe a niun patto svestirsi»<sup>20</sup> e dai quali «non può astrarsi»<sup>21</sup> se non smettendo, appunto, di essere quel che è e, in ultima analisi, di essere *tout court*. Infatti, «quell'essere che è ogni cosa, non sarebbe niente, se non fosse qualche cosa, avente una certa natura, con certe qualità, in una certa quantità, e così via».<sup>22</sup>

Del resto, che l'«immedesimazione dell'essere e del pensiero»<sup>23</sup> cui volge qui lo sguardo Gentile riconduca le sue brevi, ma essenziali, osservazioni nel quadro idealistico composto dalle indagini spaventiane è questione che, benché nota ed evidente, si lascia

<sup>19</sup> Op, I, p. 179.

<sup>20</sup> RDH, p. 107.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 114.

ulteriormente determinare quando si richiama quel passo del filosofo abruzzese in cui si dice, chiaramente, che «nel vero idealismo le cose sono in sé quello che sono per noi, perché il loro principio è l'universalità dell'Idea, che è in noi e nelle cose». <sup>24</sup> In questo luogo, tratto dallo studio su Kant e Rosmini, Spaventa *fonda* l'identità dell'essere e del pensiero sull'universalità dell'Idea hegelianamente intesa; quell'Idea, cioè, che costituisce appunto «il processo (...) del pensiero che si determina in se medesimo e si raccoglie nelle sue determinazioni e si condensa e concentra e si compie e pone come assoluto pensiero, *essendo* l'atto dell'assoluto, il suo intendimento, la presenza sua, lui stesso»; quell'Idea, ancora, che «principia e investe sempre e conchiude quella che si chiama comunemente esperienza» <sup>25</sup> e alla quale, finora, abbiamo alluso, sulla scorta delle indicazioni gentiliane, come al dominio dell'«essere che è ogni cosa» in quanto si «rifrange» nei «colori» che ritraggono lo «spettacolo» del mondo. <sup>26</sup>

Poiché, dunque, l'*in sé* è il *per noi* («ma chi dice — recita un passo spaventiano — che la verità non contenga in sé il *rispetto a noi* e che senza questo rispetto possa essere verità?» <sup>27</sup>) occorre concludere che «la conoscenza non è una giunta estrinseca alla realtà — qualcosa di effimero —, ma è parte essenziale — la più perfetta — della realtà stessa: il vero Reale è quello che conosce se stesso». <sup>28</sup>

Per Gentile, dunque — che situa a questo livello la sua indagine —, il comporsi del pensare nel seno delle «categorie» necessarie al suo realizzarsi, determina quella struttura ideale che raccoglie gli elementi e le determinazioni originarie dell'essere. Quest'ultimo, infatti, deve essere inteso come quel «circolo» prodotto dalla processione delle «forme essenziali» che si riappropriano della loro consistenza nella «luce» dello «spirito». <sup>29</sup> E tuttavia, daccapo, vedremo che il filosofo siciliano, con Spaventa — ed Hegel —, rico-

<sup>24</sup> Op, I, p. 241.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 634.

<sup>26</sup> Cf. RDH, pp. 109-10.

<sup>27</sup> Op, I, p. 652.

<sup>28</sup> EM, p. 120.

<sup>29</sup> RDH, p. 102.

nosce come la «purezza ideale»<sup>30</sup> del pensiero rimanga un «elemento astratto», confinato in una dimensione «meramente logica», se non «supera se stessa» e «si determina e particolarizza».<sup>31</sup> Ciò, del resto, accade solo quando essa «risolve l'astrattezza propria dell'universalità, e *ci è*, esiste, immediatamente (...) come natura»,<sup>32</sup> senza però fermarsi in essa, scambiando così l'universalità con la mera particolarità. L'astrazione logica, infatti, particolarizzata nel mondo naturale, non può, nel superamento del semplice universale, negare la propria essenza. Essa non può dunque non perpetuarsi, e non investire anche il particolare della natura. Giunta allora a compimento la natura, l'universalità si risolveva *individuando* il particolare naturale, riguadagnando così l'universalità che questo «contiene» nella forma della «negazione».<sup>33</sup> Attraverso l'individuazione, pertanto, l'Idea si riappropria della sua più originaria sostanza, sì che per essa si compie, giungendo così a realizzarsi nello «spirito», che sarà pertanto da interpretare come il «ritorno all'universale (...) in sé (...) dell'idea».<sup>34</sup>

Il «processo» del pensiero, quindi, configura quel passaggio attraverso cui «l'idea si condensa e profonda più in se stessa di grado in grado», sì che «quel che pare semplice *estrinsecazione* è insieme *intrinsecazione* dell'idea in se stessa»; e infatti «lo spirito non *vela* l'idea, ma come assoluta trasparenza o manifestazione è la sua unica vera realtà».<sup>35</sup>

Si tenga presente, d'altra parte, che il gentiliano ricondursi dell'essere a se medesimo nel «circolo» spirituale è quello stesso « $A = A$ , in quanto assoluta identità del soggetto e dell'oggetto»<sup>36</sup> che Hegel traduce appunto nell'«idea, eterna in sé e per sé (...) come spirito assoluto»<sup>37</sup> giunto alla pienezza del sé. Infatti, l'essere, compiendo il giro della sua determinazione universale, nel-

<sup>30</sup> Op, I, p. 669.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 665.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 666.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 669.

<sup>36</sup> Diff, p. 31.

<sup>37</sup> Enc, § 577.



l'identità della propria consistenza, rappresenta il dominio meramente soggettivo (pensante). Dominio che, appunto, deve particolarizzarsi nelle determinazioni naturali che ne strutturano l'identità reale (oggettiva), lacerando dunque l'identità ontologica che non può non ritrovarsi indivisa e salda. Di conseguenza, quel particolarizzarsi dell'universale, in cui l'Idea ricerca la sua più profonda identità, si risolve, e non può non risolversi, nella forma superiore dell'«Idea che pensa se stessa».<sup>38</sup> Profondando in sé, verso quel sé che non può non essere, l'essere ideale, in fondo al processo naturale, si ritrova e si ricompone. Realizzando così la propria essenza, esso riacquista perciò il proprio dominio: muovendo innanzi a sé è «per tal guisa, tornata al suo cominciamento»; ma appunto «col significato che essa è l'universalità *convalidata* dal contenuto concreto come dalla sua realtà».<sup>39</sup> Sicché, andrà osservato che la «natura è essenzialmente determinata come punto di passaggio (...) *essendo in sé l'idea*»<sup>40</sup> che dovrà, infine, *attuarsi, prodursi e godersi*,<sup>41</sup> nel ritorno a sé, come quell'essere che è.

Dunque, «lo spirito è sviluppo; ha un principio e un fine, ma non in altro, anzi in se stesso» poiché è «l'atto di adeguare la sua realtà al suo concetto»<sup>42</sup> nel movimento di andata e ritorno cui Gentile accenna a proposito dell'essere che dev'essere sé, manifestandosi dinanzi a sé.

Tuttavia, questo «cammino travaglioso dell'essere verso questa luce, onde sarà rivelato a se medesimo»<sup>43</sup> nella struttura dei suoi predicati, prevede l'esplicarsi della sua «identità» — quell'A = A cui ci si è ormai più volte riferiti — nel reticolo delle categorie alle quali, procedendo da sé a sé, l'essere dovrà via via adeguarsi prima di ritrarre completamente il proprio volto. Seguendo il dettato hegeliano, Gentile sa che la necessaria «dispersione» dell'essere nei suoi progredienti predicati, non rappresenta una «di-

<sup>38</sup> *Ibid.*, § 574.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, § 575.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, § 577.

<sup>42</sup> Op, I, p. 675.

<sup>43</sup> RDH, p. 102.

spersione all'infinito (...) soltanto qualora la deduzione *curvi* i suoi punti molteplici in un cerchio». <sup>44</sup>

Ciò importa, d'altra parte, che nel sopravvenire dei predicati l'essere si ritrovi, volta a volta, astrattamente posto e, come dire, in disequazione. Esso, infatti è sì se stesso in ognuno di essi, ma appunto perché ogni *uno* lascia fuori di sé gli altri — nell'ipotesi, altrettanto necessari — l'essere non può *identificarsi* finché non è dedotto quel predicato che superati gli altri non può superarsi. Tuttavia, esso non potrà superarsi non in quanto è *quel* predicato che è (giacché, daccapo, esso sarebbe *uno* tra gli altri), bensì in quanto esso si sarà generato *dopo* gli altri e quindi da essi. In tal modo, l'essere muove innanzi a sé conservando, nel divenire del loro prodursi, la singolarità delle sue categorie costituenti, le quali infine sono infatti raccolte, nella loro specificità, all'interno della determinazione infinita; vale a dire, dell'essere come esser sé, fuori del quale, infatti, non c'è più nulla.

Tutto ciò si chiarisce osservando che l'identità hegeliana  $A = A$  si costituisce passando per le singole equazioni  $A = a$ ,  $A = a^1$ ,  $A = a^2$ , e così via, le quali rappresentano, nei singoli giudizi che le individuano, le «apparenze» che, attraverso il «sillogismo» spirituale devono condurre, e conducono, a quell'«autogiudizio» dell'essere che «determina queste come le *sue* manifestazioni (...) e si riunisce» <sup>45</sup> così nello «spirito» che esso è e deve essere ( $A = A$ ; o meglio:  $A$  che sa, essendo  $A$ , di essere  $A$ ): cioè l'«identità che è altrettanto eternamente in sé, quanto deve tornare ed è tornata in sé». <sup>46</sup>

Nel quadro delle considerazioni gentiliane da cui abbiamo preso le mosse, l'impianto hegeliano, confortato dalle ricerche di Spaventa, ci pare chiaramente mantenuto nelle sue linee essenziali. E la circostanza assume evidente rilievo se, tornando alle pagine del pensatore siciliano, completiamo la lettura del luogo che ha ispirato le analisi condotte fin qui.

<sup>44</sup> Diff, p. 87.

<sup>45</sup> Enc, § 577.

<sup>46</sup> *Ibid.*, § 554.

Lo spirito — leggiamo — nasce appunto quando l'essere è a se stesso; quando il circolo della vita universale si chiude; e l'essere, che si è spiegato attraverso la serie delle forme naturali, torna a se stesso, e diventa consapevole di se medesimo nella sua astratta identità e nella concreta differenza di tutte le forme in cui s'è dispiegato.<sup>47</sup>

Dunque, con Hegel, l'«andare innanzi» dell'essere «è un tornare addietro»,<sup>48</sup> poiché l'essere è a se stesso, cioè essere, appunto *perché* è identico a sé: A è A *perché* A è A. Il «fondamento» dell'essere è la sua dispiegata identità, se è vero che «l'avanzare da quello che costituisce il cominciamento non è da riguardare che come una ulteriore determinazione del cominciamento stesso», il quale perciò «continua a stare alla base di tutto quel che segue, nè sparisce da esso»;<sup>49</sup> costituendo esso, infatti, il luogo in cui «il movimento ritorna», compiendo così il «circolo» ontologico.<sup>50</sup>

Il contesto hegeliano è ulteriormente determinato da Gentile, quando egli sottolinea come la «metafisica» che intende affidare al filosofo, e «che la filosofia si sforza di conoscere», riproduca in effetti «quel ritmo vitale dell'essere» che qui sopra, sulla scorta del filosofo tedesco, abbiamo sommariamente descritto.<sup>51</sup> Quel «ritmo», cioè, «che se è il ritmo dell'essere vivo nella coscienza nostra, dev'essere il ritmo della natura, che si rispecchia nell'animo nostro, il ritmo dello spirito, alla cui formazione assistiamo interiormente, spettacolo insieme e spettatori, il ritmo del conoscere e dell'operare: di tutto ciò che è, di tutto l'essere».<sup>52</sup>

Ma il quadro idealistico, sistemato da Hegel, torna più direttamente articolato nelle righe che seguono. Allo «spirito umano», avverte Gentile,

è immanente (...) cotesta coscienza dell'essere — che è la stessa coscienza — come librata tra il non essere da cui sorge e il non essere in cui tramonta: limitata di qua dall'oggetto in sé oscuro, inattingibile, anteriore a ogni conoscenza e che è appunto la negazione dell'essere, il *niente*,

<sup>47</sup> RDH, p. 102.

<sup>48</sup> SdL, p. 56.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*

<sup>51</sup> Cf. RDH, p. 110.

<sup>52</sup> RDH, p. 110.

perché negazione d'ogni attività conoscitiva; la natura, nel senso stretto del termine, la madre eternamente feconda di tutte le forme nelle quali essa si realizza cessando di essere semplice natura; di là, dal soggetto in sé, dall'anima astratta, anch'essa oscura e inattingibile, negazione anch'essa dell'essere, *niente* anch'essa, perché astrattamente concepita di là da ogni sua attività, in cui anch'essa si realizza cessando di essere semplice anima. L'astratta natura, l'astratta anima, i due poli opposti che l'attività analitica dello spirito discopre nettamente e distingue dopo un lungo lavoro di riflessione e d'induzione speciale, giacciono lì, in fondo ad ogni atto di coscienza, sono sentite perennemente dall'uomo quasi le ombre necessarie della luce che le illumina e che si spostano, si allontanano con l'ampliarsi progressivo della sfera luminosa, ma non si dissipano mai.<sup>53</sup>

L'impianto hegeliano, infatti, ritorna: la coscienza «sorge» nel momento in cui la «natura (...) si realizza» nelle «forme» che, nel loro trascorrere, preludono alla sua *cessazione*, come «semplice natura», nello «spirito». Quest'ultimo, oltrepassandola, ne costituisce la «negazione», ovvero, per dirla con Hegel, quel «nuovo concetto (...) che è superiore e più ricco che non il precedente» perché «contiene (...) il concetto precedente»<sup>54</sup> ed è perciò, «conoscenza», in quanto è «ritorno (...) dalla natura»<sup>55</sup> e, insieme, «un *porre* la natura»,<sup>56</sup> che così ne viene a far parte, appunto costituendola. La natura infatti è «il niente» dell'«essere» che è l'«attività conoscitiva» in quanto sia *fermata* nel limite delle «forme» naturali che, essendo appunto limite, è per ciò stesso «costituito dal non essere». <sup>57</sup> Poiché esso è, senza dubbio, ma appunto per questo, nel suo essere, «si *manda* al di là di se stesso, al di là del *suo* essere»,<sup>58</sup> non essendo. Sicché si tratterà di comprendere che, senza questo negarsi, quel limite non è, è «niente».

Tuttavia, il sorgere della «conoscenza», e dunque dello «spirito in quanto conoscitivo»,<sup>59</sup> configura, secondo quanto si è detto, «la natura (...) trapassata nella (...) soggettività», che individua così

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>54</sup> *SdL*, p. 36.

<sup>55</sup> *Enc*, § 381.

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 384.

<sup>57</sup> *SdL*, p. 128.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Enc*, § 387.

il «concetto»<sup>60</sup> dell'«idea nella forma dell'esser altro».<sup>61</sup> La «natura», infatti, rappresenta la «particolarità»<sup>62</sup> dell'«universale», essendo, questo, «il determinarsi da sé» dell'«idea».<sup>63</sup> Ciò significa allora che la «conoscenza», in verità, è il «concetto» del «concetto realizzato, cioè il concetto che contiene la *posizione* delle sue determinazioni nel suo *esser per sé*».<sup>64</sup> Dove l'«essere per sé» dice l'esser «metodo» di quel concetto del concetto, ossia il suo essere, per questo, il «sapere in modo determinato il valore dei suoi momenti»,<sup>65</sup> costituendone, in effetti, «l'andamento».<sup>66</sup>

Il farsi innanzi della soggettività importa così — torniamo a ripetere — il prodursi dell'«idea giunta al suo *esser per sé*» attraverso la «natura». «In essa», dunque, ritroviamo il «concetto» «diventato identico con sé»,<sup>67</sup> che, in linea con le indicazioni gentiliane, costituisce, nel contempo, la «manifestazione» in quanto «realtà».<sup>68</sup>

Infatti, «non già lo spirito manifesta *qualche cosa*, ma la sua determinatezza e contenuto è questa rivelazione stessa» in cui, dunque — così occorre concludere —, «l'universale si *particolarizza* e resta in ciò identità con sé».<sup>69</sup> Ciò spiega, d'altra parte, perché il «soggetto», evocato da Gentile, contenga ora sé e l'altro da sé, vale a dire l'universalità e la particolarità nell'Uno che è dunque universale perché si è particolarizzato e, viceversa, è particolare perché si è universalizzato: ogni volta identico a sé, indiviso, ma appunto mediato in se stesso.

Costituendo, in tal modo, la «verità» della «natura», lo spirito — daccapo — individua perciò la posizione di quella, ossia quel «porre la natura come mondo *suo*» che corrisponderà, infine,

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 376.

<sup>61</sup> *Ibid.*, § 247.

<sup>62</sup> *Ibid.*, § 244.

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 238.

<sup>64</sup> *Ibid.*, § 242.

<sup>65</sup> *Ibid.*, § 237.

<sup>66</sup> SdL, p. 37.

<sup>67</sup> Enc, § 381.

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 383.

<sup>69</sup> *Ibid.*

all'«automanifestazione che è presente a sé»<sup>70</sup> in quanto «necessità»<sup>71</sup> e «libertà».<sup>72</sup> In essa, infatti, «il trovare un mondo come presupposto, il *generarlo* come posto da lui, e la liberazione da quel mondo e in quel mondo sono una e medesima cosa».<sup>73</sup>

Ma, si diceva, il concetto «in sé» della soggettività, nell'incoare dello spirito, ovvero del *concetto del concetto*, è questa mediazione per cui si oltrepassa l'«immediatezza (...) dell'individualità»<sup>74</sup> naturale, che è sì individuo, e dunque universale che si particolarizza, ma solo nell'«esteriorità (...) di un sussistere indifferente» delle «determinazioni concettuali» e nell'«isolamento delle une verso le altre», cui si deve, infine, la «necessità» e l'«accidentalità»<sup>75</sup> della «natura». Questa, infatti, pur essendo «rappresentazione dell'*idea*»,<sup>76</sup> che, nella necessità, invece, ritrova la sua libertà, ne è, per altro verso, «la negazione».<sup>77</sup> Nella natura, cioè, «il concetto sta (...) come qualcosa d'interno»,<sup>78</sup> tanto che «il gioco delle forme è in preda a un'accidentalità sregolata e sfrenata».<sup>79</sup> Ciò è dovuto al fatto che «ogni forma manca per sé del concetto di se stessa» il quale implica, al contrario, quella «relazione libera e universale con se stessa»<sup>80</sup> che costituisce, in ultima analisi, l'«unità organica» del «concetto».<sup>81</sup> Infatti, la «libera, universale identità con se medesimo»<sup>82</sup> del concetto (dell'*idea*) è resa possibile dal suo «tornare a sé attraverso il proprio determinarsi o particolarizzarsi», giacché in questa «autodeterminazione» esso non è sé senza giungere, per ciò stesso, a sé, nella deduzione della propria fisionomia che lo lascia apparire «perfettamente trasparente a

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, § 571, *Anm.*

<sup>71</sup> *Enc.*, § 385.

<sup>72</sup> *Ibid.*, § 382.

<sup>73</sup> *Ibid.*, § 386.

<sup>74</sup> *Ibid.*, § 376.

<sup>75</sup> *Ibid.*, § 248.

<sup>76</sup> *Ibid.*, § 248, *Anm.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, § 249.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, § 248, *Anm.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, § 250.

<sup>82</sup> *SdL.*, p. 934.

sé»: <sup>83</sup> «libertà», appunto, «per la quale non c'è (...) alcuna determinazione immediata che non sia in pari tempo una determinazione posta e il concetto» che si pone. Essendo perciò una «determinazione» solo al patto di ritrovarsi intero, infinito, in essa; dove, in effetti, esso «rimane presso se stesso» <sup>84</sup> nel «sistema» in cui, appunto, «nessuna determinatezza è (...) che non sia fluida e trasparente». <sup>85</sup>

Nella «natura», quindi, il «particolare» è universalizzato nella forma della «determinabilità esterna», per cui il *concreto* (il concetto) è solo «*immediatamente* concreto», e le «formazioni» cui essa dà vita appaiono «indifferenti le une verso le altre»: <sup>86</sup> necessarie, bensì, per la presenza *interna* del concetto, ma, poiché irrelate (esterne, cioè), affatto accidentali e non-libere, cioè esteriori di quella «esteriorità» <sup>87</sup> che caratterizzandola «lascia che le differenze si distacchino tra loro, e appaiano come esistenze indifferenti». <sup>88</sup>

Col sorgere dello «spirito» viene dunque «negata» «l'immediatezza (...) dell'individualità» <sup>89</sup> — che è individualità «solo astrattamente» <sup>90</sup> — per far posto all'«universalità concreta», <sup>91</sup> vale a dire l'individuo nel proprio individuarsi libero perché necessario e necessario perché libero; e, insieme, universale perché particolare e particolare perché universale. L'individualità concreta, pertanto, dovrà anch'essa svolgere la propria consistenza, se è vero che l'idea, sia essa presso di sé, o fuori di sé, non ha ancora acquistato, liberamente, la propria necessità. Tornata, insomma, presso di sé, l'idea dovrà riguadagnare, gravida delle determinazioni ideali e reali, l'identità che la costituisce. Il concetto, dunque, si andrà

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 935-36.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 956-57.

<sup>85</sup> Enc, § 237.

<sup>86</sup> *Ibid.*, § 250.

<sup>87</sup> *Ibid.*, § 247.

<sup>88</sup> *Ibid.*, § 249, *Ann.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, § 376.

<sup>90</sup> *Ibid.*, § 250.

<sup>91</sup> *Ibid.*, § 376.

perciò via via affermando attraverso lo «svolgimento» che vorrà decretarne, dapprima, la «relazione con se stesso», per cui entra «in possesso di sé» e dunque assume la forma dell'«esser libero» che gli compete. Quindi, procedendo innanzi, dovrà, in secondo luogo, agire e prodursi nella «realtà» che è il «mondo da produrre e prodotto da esso», per giungere, infine, a quell'«unità» che tiene insieme l'«oggettività dello spirito e la sua idealità» nella «verità assoluta». <sup>92</sup> Giunti alla «verità assoluta», siamo dunque finalmente al cospetto di quello che, si è visto — e si vede meglio ora —, è lo «spirito assoluto» che «si attua, si produce e gode (...) eternamente». <sup>93</sup>

Gentile, perciò, ci ha condotto innanzi quell'«astratto» che è l'«in sé», o l'inattuale del «per sé» attuale, che dovrà prodursi nella serie delle sue manifestazioni. E ciò affinché, appunto, il *manifestare* che il soggetto, sorto dalla natura, appare essere, possa «essere senz'altro manifestato», <sup>94</sup> adeguando così il proprio concetto.

Si tratta dunque di sottolineare che, per il filosofo siciliano, il «soggetto in sé» è quell'«anima astratta» che rappresenta la «negazione» del «circolo» compiuto dell'«essere» quale si configura alla fine, ossia «quel semplice riferimento a sé (...) come concreta e insieme assolutamente *intensiva* totalità», in vista della quale «nel (...) cominciamento (...) la mediazione ritorce la fine», <sup>95</sup> «col significato che essa è l'*universalità convalidata* dal contenuto concreto come dalla sua realtà». A questa convalida, infatti, mira il processo ulteriore dell'essere che sorge dalla natura, tanto da potersi dire che, al termine del processo, diversamente da come essa appariva nell'astratta porzione ideale, «la logicità è il suo *risultato* come *spiritualità*». <sup>96</sup>

In questa «negazione» il «soggetto» rimane come ciò che

<sup>92</sup> *Ibid.*, § 385.

<sup>93</sup> *Ibid.*, § 577.

<sup>94</sup> *Ibid.*, § 386.

<sup>95</sup> SdL, pp. 955-56.

<sup>96</sup> Enc, § 574.



«non è ancora spirito»<sup>97</sup> ma, realizzando piuttosto «l'immaterialità universale della natura, la sua semplice vita ideale (...) è la *sostanza*, e quindi il fondamento assoluto di ogni particolarizzamento e individuazione dello spirito».<sup>98</sup> Gentile, infatti, ci ha condotti innanzi all'«anima» che «in tale determinazione (...) astratta (...) è soltanto il *sonno* dello spirito — il *nous* passivo di Aristotele, che, sotto l'aspetto della *possibilità*, è tutto»; sì che «lo spirito ha nell'anima ogni materia della sua determinazione, e l'anima resta l'idealità identica e pervadente di questa».<sup>99</sup>

Dunque, presa per sé, l'anima è quel «niente» che Gentile ci invita a considerare una volta fermata «di là da ogni attività», al modo, cioè, di un «fondamento» inespresso e dunque indeterminato perché mera «possibilità» d'essere: niente, appunto, di «determinazione»; la sua semplice «idealità».

Del resto, il ritorno del concetto a sé, e dunque dell'idea alla propria consistenza ideale (giacché — di nuovo — essa «risulta come l'idea giunta al suo esser per sé; il cui *oggetto*, e *soggetto* insieme, è il *concetto*»<sup>100</sup>), ritrova quel «cominciamento»<sup>101</sup> che si è dapprima concretamente determinato nella forma ideale e poi realizzato nella serie delle forme naturali. Sicché, da un lato, lo «spirito» muove da una astrazione che ricalca l'indeterminazione del cominciamento; dall'altro, non tornando semplicemente al cominciamento inespresso, bensì a quello espresso nella concretezza delle sue determinazioni, esso è l'incoare della spiritualità che dovrà riappropriarsi della totalità ideale già pregna della realtà naturale. Riuscendo così, come si è detto, a porre nella *forma del per sé* (e cioè della libera autodeterminazione) quel «per sé»<sup>102</sup> che è, per un verso, l'«idea assoluta»<sup>103</sup> in quanto, prima del «riflesso»<sup>104</sup> naturale, ancora in sé; e, per l'altro, quell'«in sé» che è l'«idea nella

<sup>97</sup> *Ibid.*, § 388.

<sup>98</sup> *Ibid.*, § 389.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, § 381.

<sup>101</sup> Cf. SdL, pp. 51-66.

<sup>102</sup> Enc., § 244.

<sup>103</sup> *Ibid.*, § 237.

<sup>104</sup> *Ibid.*, § 244.

forma dell'essere *altro*»<sup>105</sup> in quanto è appunto in sé. Infatti, nota opportunamente Hegel, «lo spirito (...) è un procedere più oltre al suo scopo di farsi e di diventare per sé ciò che è in sé». <sup>106</sup>

Occorre dunque concludere, con Gentile, che, in quanto «anima», lo «spirito» *non è*; e tantomeno esso è in quanto «natura». Nell'anima, infatti, lo spirito è ancora «in sé», e così nella «natura». E in quella, come in questa, esso è oscuro e inattingibile.

Si tratta dunque di sottolineare la circostanza secondo la quale, perciò, lo spirito in quanto «spirito umano» si libra, oscillando, tra questi due non-essere: l'uno, la *natura* «da cui sorge» (e «in cui tramonta»), e che è di per sé «inattingibile», se concepita astrattamente come il luogo «anteriore a ogni conoscenza» e *solo* anteriore; l'altro, il *soggetto* «in cui tramonta» (e «da cui sorge»), altrettanto «inattingibile» nella vana considerazione di chi lo vuole astrattamente inattivo ed estraneo al divenire che «l'ampliarsi progressivo della [sua] sfera luminosa» ci testimonia perennemente.

Va pertanto apprezzata l'osservazione capitale di Gentile, secondo la quale queste «ombre» dello «spirito» sono fissate dall'«attività analitica» che le ritrova «in fondo a ogni nostro atto di coscienza», per il quale, del resto, noi siamo «quel ritmo vitale dell'essere, che la filosofia si sforza di conoscere». <sup>107</sup> Conoscendolo, infine, come quella triplice ritmicità dell'«essere vivo nella coscienza», che è quella della «natura», e quindi dello «spirito», essendo quella «del conoscere e dell'operare», <sup>108</sup> inscindibilmente organizzati nella «sintesi a priori» che, a partire da Kant, sappiamo essere l'«atto della mente». <sup>109</sup>

Di Gentile, del resto, dovrà dirsi quello che egli stesso scrisse a proposito della riflessione condotta da Bertrando Spaventa, e cioè che «Kant, inteso a dovere, rimase per lui sempre la vera pietra di

<sup>105</sup> *Ibid.*, § 247.

<sup>106</sup> *Ibid.*, § 387, *Anm.*

<sup>107</sup> RDH, p. 110.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 117.

paragone dell'(...) hegelismo». <sup>110</sup> E se è certamente vero che lo scritto da cui abbiamo preso le mosse — vale a dire la prolusione palermitana del 1907, *Il concetto della storia della filosofia* — rappresenta — e commentandolo vi si è insistito — il momento di maggior contatto del filosofo siciliano con l'impianto teorico di Hegel, <sup>111</sup> dovrà anche essere osservato che è proprio questa vicinanza — che non è mai cieca aderenza <sup>112</sup> — la radice profonda di quel nuovo hegelismo che Gentile verrà via via assestando nelle sue linee principali nei cinque anni a venire. <sup>113</sup>

<sup>110</sup> OFC, p. 708.

<sup>111</sup> La circostanza è sottolineata da Benedetto Croce che, in una lettera al filosofo amico, datata 26 gen. 1907, dopo aver accennato ad alcune obiezioni, scrive: «Anche vorrei notarvi che io non riesco a vedere *in che cosa* il vostro pensiero si differenzii da quello di un alt-hegelianer (...). Finora avete scritto ottime lezioni di storia della filosofia; avete con memorie, recensioni e polemiche sostenute verità filosofiche santissime; alle tesi (...) dell'hegelismo tradizionale avete fatto accenni incidentali. Ma questa prolusione, con le relative note, è un atto solenne; e vi lega senz'altro all'hegelismo tradizionale» (B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile* (1896-1924), a c. di A. CROCE, Milano 1981, pp. 232-33). Sulla questione relativa ai rapporti che Croce e Gentile trattennero con i rappresentanti dell'hegelismo ortodosso, si sono fermati, tra gli altri, i lavori di A. SAVORELLI, *Neoidealismo ed hegelismo ortodosso nel carteggio Croce-Mariano*, «G. crit. Filos. ital.», LXXIII e LXXV (1994), pp. 282-305, e *Gentile e gli 'epigoni' dell'hegelismo napoletano: il carteggio con Sebastiano Maturi*, «G. crit. Filos. ital.», LXVIII e LXX, (1989), pp. 403-12. Si veda, inoltre, E. GARIN, *Introduzione a G. GENTILE, Opere filosofiche*, Milano 1991 (spec. pp. 49 sgg.) e G. SASSO, *Appendice a Gentile e Dante*, «Cultura», XXXI (1993), ora in Id., *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Napoli 1995, pp. 536-38, dove si insiste sulla consapevolezza che Gentile, in quel periodo, aveva del fatto «che il cammino era per lui agli inizi e che fra molte e aspre difficoltà gli sarebbe toccato di procedere prima di giungere alla meta».

<sup>112</sup> In una lettera a Croce, dopo aver in precedenza, il 4 gen. 1907, confidato: «Credo anch'io che errori indubitabili nel sistema di Hegel ce ne siano e (...) posso affermare (...) che l'hegelismo va profondamente corretto» (G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, a c. di S. GIANNANTONI, Firenze 1976, p. 9), Gentile, ribadendo la necessità di una «riforma sostanziale dell'hegelismo», conclude, rivendicando: «Voi questo lo sapete: che io non mi son contentato mai di ripetere frasi pappagallescamente; ma ho cercato sempre d'intendere da me, e d'intendere, come solo è possibile davvero, nell'insieme e in sostanza» (lettera del 28 gen. 1907, in G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, cit., pp. 27-28).

<sup>113</sup> Il manifesto dell'«idealismo attuale», *L'atto del pensare come atto puro*, è

Lo stesso Gentile, del resto, è consapevole delle novità introdotte dalla sua prolusione pur nell'apparente riproposizione della filosofia hegeliana. Egli, infatti, inviando il testo a Benedetto Croce, gli scrive: «la sostanza della prolusione può parere vecchia; ma a me pare che contenga in germe riforme fondamentali dei concetti hegeliani». <sup>114</sup> Certo, si tratta, come suggerisce più tardi il filosofo siciliano, del «nuovo (...) concetto storico della filosofia (...) come sistema aperto», del «concetto più coerente e assoluto della verità dell'errore» e della «giustificazione dal punto di vista hegeliano dei punti di vista opposti di storia della filosofia, che Hegel e gli hegeliani han sempre combattuto». <sup>115</sup> Ma si tratta anche, e soprattutto, di quel primo passo verso una «logica veramente trascendentale, e quindi costitutiva eterna del reale empirico» che è la mira della «riforma sostanziale dell'hegelismo» che Gentile ritiene improrogabile, sembrandogli, appunto, che essa «debba consistere in una ricostruzione della logica, in cui si possa risolvere tutta la filosofia (anche come filosofia della natura e dello spirito)». <sup>116</sup> L'insistenza con cui egli ricomponе il triplice movimento dell'essere nella coscienza attuale, rappresenta infatti l'indizio di una revisione immanente della struttura stessa dell'idealismo assoluto promosso dal filosofo tedesco. La circostanza, del resto, trova un'ulteriore conferma nell'epistolario del filosofo siciliano, che, ancora scrivendo a Croce, sottolinea come a suo giudizio, Hegel «avrebbe dovuto risolvere la natura nello spirito», e cioè, più propriamente, non certo nello spirito che presuppone, hegelianamente, la natura come un «dato», bensì nello spirito inteso, con Kant, quale «attività trascendentale» e «sistema di categorie». <sup>117</sup>

L'attenzione gentiliana, del resto, si era già fermata intorno a queste strutture concettuali, quando, nel 1904, recensendo uno stu-

pubblicato infatti nel 1912, tratto da una comunicazione alla Biblioteca filosofica di Palermo dell'inverno 1911.

<sup>114</sup> Lettera del 13 gen. 1907, in G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, cit., p. 20.

<sup>115</sup> Lettera del 28 gen. 1907, in *ibid.*, p. 29.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>117</sup> *Ibid.*

dio inglese sulla logica di Hegel,<sup>118</sup> il filosofo di Castelvetro aveva insistito sul fatto che la «logica (...) in Hegel (...) è (...) formale (...) nel senso kantiano della *Critica della ragion pura*: come logica trascendentale». Vale a dire: «è quello stesso concetto puro che, secondo l'idealismo trascendentale, è legge del pensiero o atto del pensiero» ed «è perciò la vera forma che è attività e funzione creatrice del conoscere e però del reale».

Gentile, insomma, interpreta la «categoria di Hegel» come una «astrattezza» il cui «senso» è quello «del kantismo», in quanto esso afferma l'*inesistenza* della categoria «vuota», «senza l'intuizione». Quella infatti costituisce il dominio «trascendentale» e «non (...) trascendente, anzi immanente (...) per Hegel, nello stesso reale», e cioè «nella natura e nello spirito» che sono, a suo avviso, il «relativo» in quanto «assoluto». Del resto, egli insiste, l'«assolutezza», e quindi la «verità» della «logica» hegeliana, trova nel «contenuto storicamente determinato di esperienza» ciò che, in quanto tale, «non può essere che sistemazione logica» di «forme» che, appunto per l'intervento della categoria, «sono assolute» (poiché esse partecipano all'atto creativo del «conoscere»), ma *non* «assolute se non relativamente» e cioè in quanto sono «gradi» di quel «divenire» che è appunto la «logica» in quanto «attività» «in cui si attua» il «reale» naturale e spirituale.

Tuttavia, il «profondo divario che è tra contenuto e forma», sebbene non impedisca, ma anzi importi, che il primo si organizzi nella seconda (tanto che la «vita della logica hegeliana è nella natura e nello spirito»), non deve far dimenticare che «la vera scienza è la logica; e il resto non può essere che sistemazione logica di un pensiero transeunte di un reale pur transeunte». Quindi, l'assoluto logico e trascendentale di Hegel, certamente, «non può non compiersi in una filosofia della natura e in una filosofia dello spirito», ma venendo queste a concretizzarsi attraverso «la conoscenza empirica o fenomenologica», «hegeliani si è veramente se, accettando

<sup>118</sup> J.B. BAILLE, *The origin and significance of Hegels Logic: A general introduction to Hegels System*, London 1901. La recensione, apparsa su «Critica», II, pp. 29-45, fu inclusa, ritoccata, nel volume gentiliano, del 1913, *La riforma della dialettica hegeliana*. Le citazioni che seguono in questo e nei due seguenti capoversi si riferiscono ai passi contenuti in RDH, pp. 71-74.

la logica hegeliana, non si accettano in blocco la dottrina della natura e quella dello spirito, ma si rifanno, quando occorra, hegelianamente».

Del resto, un tale rifacimento — e, si direbbe: una tale  *riforma*  — potrà realizzarsi solo «quando si penetri veramente il kantismo»<sup>119</sup> e cioè quella «trascendentalità delle categorie»<sup>120</sup> che Hegel in qualche modo, «nella natura e nello spirito in quanto distinti dalla logica», finisce col trascendere, proponendoli al modo di «quello stesso dato illusorio che Kant opponeva all'attività trascendentale dello spirito»<sup>121</sup> e «volle con gran cura conservare»<sup>122</sup> rimanendo così al di sotto del proprio principio. Infatti, se è vero che la «trascendentalità si compie nello stesso reale, nella natura e nello spirito», è anche vero che lo stesso «reale in cui si attua» quella, da un lato, non *preesiste* all'«attività (...) creatrice» — se è appunto «creatrice (...) del reale» —, ma, insieme, dall'altro, nemmeno *rimane* nella «verità» che, competendo all'«assoluto che nel relativo manifesta la sua assoluta potenza», non appartiene quindi *al* relativo in quanto tale, bensì — come s'è detto — appartiene, sì, ad esso «relativamente», essendo, il relativo, assoluto come grado del divenire logico.<sup>123</sup>

Ogni altra alternativa, suggerisce Gentile, rischia di cadere tra le braccia di quel «dualismo non superato della natura e dello spirito»<sup>124</sup> che Benedetto Croce aveva potuto rimproverare a Hegel nel suo saggio sul filosofo tedesco,<sup>125</sup> e che, a parer suo, ormai, poteva essere superato solo se ci si fosse proposti di «risolvere la natura nello spirito». <sup>126</sup> Col che si andava nella direzione di quella logica come trascendentalità dello spirito che in Kant aveva trovato la sua primitiva e imperfetta espressione, tanto da indurre Gentile a concludere affermando che «fuori della logica come sistema di ca-

<sup>119</sup> RDH, p. 95.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>121</sup> G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, cit., p. 27.

<sup>122</sup> RDH, p. 116.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, pp. 72-75.

<sup>124</sup> G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, cit., p. 9.

<sup>125</sup> Cf. B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906), in *Id.*, *Saggio sullo Hegel*, Bari 1967<sup>5</sup> (in particolare il cap. X).

<sup>126</sup> G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, cit., p. 9.

tegorie non vedo che potrà mai porsi nulla di speculativamente reale, di definitivamente assoluto». <sup>127</sup>

La necessità vista da Gentile è dunque quella di riportare Hegel alla sua matrice kantiana, seguendo così il generale indirizzo della rinascita hegeliana più cauta e critica già apprezzata da Croce e volta al recupero del nesso obiettivo tra la sua dialettica, in quanto «andamento della cosa stessa», l'essere, e la sintesi a priori del suo ispiratore. <sup>128</sup> Il nesso, del resto, è sottolineato e ribadito più volte dallo stesso filosofo di Stoccarda che sin dallo scritto *Fede e sapere* aveva sostenuto essere il «problema» dei «giudizi sintetici a priori», quello che «non esprime se non l'idea che, nel giudizio sintetico, (...) l'essere [e] (...) il pensare — che questo eterogeneo è nello stesso tempo a priori, cioè assolutamente identico», osservando così come «la ragione soltanto rappresenta la possibilità di questo porre, ed essa nient'altro è che questa identità di tale eterogeneo». <sup>129</sup>

Hegel, inoltre, indica nell'«unità originariamente sintetica dell'appercezione» <sup>130</sup> il principio razionale che in «quanto attività sintetica assoluta (...) deve essere concepita non come prodotto di opposti bensì come vera e propria, necessaria, (...) originaria identità di opposti» <sup>131</sup> nella «triplicità» <sup>132</sup> della sua struttura. Si tratta, com'è evidente, di un richiamo anticipatore della struttura ontologica cui abbiamo fatto riferimento. Il nesso, ovvero la «triplicità»,

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>128</sup> «I migliori della scuola [hegeliana]» erano animati da quello «spirito cauto e critico» che «mostrarono anche col riportare in certo modo Hegel alle sue fonti kantiane, facendo continuo oggetto della loro disamina la necessità del passaggio da Kant a Hegel», B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., pp. 136-37. E Gentile aveva già avuto modo di celebrare il rinnovato interesse per la filosofia hegeliana, seguito alla ripresa del pensiero kantiano, come l'imporsi di una inevitabilità, dal punto di vista teoretico, di quel passaggio: «Oggi, questo ritorno da Kant ad Hegel è una delle più belle prove della razionale necessità del processo storico dell'idealismo assoluto, e un eloquente insegnamento per gli avversari di ogni razionalità della storia», RDH, p. 70.

<sup>129</sup> FS, p. 139.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 149.

che, nel procedere delle *negazioni*, oppone l'Idea e la Natura, risolvendole, tuttavia, nell'unità dello Spirito, è, per Hegel, come «il germe dello speculativo, poiché in essa, si fonda (...) [la] dualità» che «in tal modo (...) cessa di essere opposta all' (...) identità», che, a sua volta, «cessa di essere identità formale». <sup>133</sup> La «triplicità», cioè, prevede l'*integrazione* del «punto assoluto dell'egoità e del suo intelletto» con la «molteplicità della sensazione». <sup>134</sup> Questa, inoltre, rivelandosi in effetti al modo della «percezione come forma immanente» — vale a dire, come esteriorità e interiorità: natura, insomma, e concetto — determina «il fatto che il vuoto del percepire (...) *a priori* viene assolutamente colmato da un contenuto», importando così la decisiva conseguenza per la quale «la determinazione della forma nient'altro è che l'identità degli opposti» (soggetto e oggetto; e, se si vuole, intelletto e sensazione); <sup>135</sup> ossia, intelletto e più che intelletto: universalità, si è detto, e particolarità, insieme; individuo concreto.

Hegel sottolinea inoltre come, in ordine a queste considerazioni, qui sia «dato il concetto formale di ragione» in quanto «è (...) identica e non-identica in una assoluta unità», la quale, avesse Kant svolto coerentemente il suo pensiero, si sarebbe dovuta interpretare, nell'«astrazione» <sup>136</sup> che l'analizza, sia «come la forma dell'intelligenza cosciente», sia come di quella «non-cosciente». <sup>137</sup> Il che significa: come «io» («egoità») — che è l'«intelletto (...) intellettualizzato» — e come «natura» — che è l'«intelletto (...) realizzato». <sup>138</sup>

Kant, dunque, avendo «riposto nell'intelletto stesso l'inizio dell'idea della ragione», facendone quella «forma verace» che annuncia la triade speculativa, <sup>139</sup> apre così lo spazio della «dialettica» cui egli stesso si rivolse, quando prese a discutere della «naturale ed

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*



inevitabile»<sup>140</sup> spinta che induce l'uomo a trascendere la «determinazione», che l'«esperienza» ci propone, verso la sua originaria struttura costitutiva.<sup>141</sup>

Val la pena ricordare che la «ragione» è, per Kant, la «facoltà» che «può procurare conoscenze sintetiche ricavabili da concetti» poiché «si indirizza immediatamente (...) all'intelletto» imprimendogli «un'unità a priori per via di concetti»,<sup>142</sup> chiamata «idea trascendentale» in omaggio al presunto idealismo trascendente di Platone.<sup>143</sup> Questa, infatti, è «qualcosa che (...) sorpassa (...) i concetti dell'intelletto (...) in quanto che nell'esperienza non si incontra mai nulla che vi sia adeguato». <sup>144</sup> E tuttavia, avverte il filosofo di Königsberg, questo *andar oltre i concetti* produce, tra l'altro, l'antinomia della ragione.

L'esito dell'argomentazione kantiana sta a significare soprattutto che il pensiero, fermo a considerare le sue determinazioni concettuali (intellettuali), è spinto *inevitabilmente* innanzi a quell'«interna negatività»<sup>145</sup> del pensare che — sebbene in Kant si traduca, grazie alla distinzione tra fenomeno e cosa in sé, nell'«inganno» della trascensione dei «limiti dell'esperienza» e quindi nell'«apparenza» del suo risultato<sup>146</sup> — deve affettare invece, per Hegel, «tutti gli oggetti di tutti i generi, (...) tutte le rappresentazioni, i concetti e le idee». <sup>147</sup>

È evidente infatti come, superato il dualismo e recuperata la cosa in sé al pensare,<sup>148</sup> Hegel potesse dunque adeguare la realtà al concetto, l'in sé al per sé e valorizzare, con il dispositivo dialettico, l'osservazione che il filosofo di Königsberg appone alla sua tavola delle categorie: l'essere cioè, queste, raccoglibili in una classe omogenea nella quale «è sempre uguale il [loro] numero, (...) cioè tre»,

<sup>140</sup> CRP, p. 288.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 290-91.

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, pp. 297 sgg.

<sup>144</sup> CRP, p. 299.

<sup>145</sup> SdL, p. 39.

<sup>146</sup> Cf. CRP, pp. 285-88.

<sup>147</sup> Enc, § 48, *Anm.*

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, § 44, *Anm.*

dove «la terza categoria deriva sempre dall'unione della seconda con la prima della sua classe». <sup>149</sup> Il concetto «logico-reale», infatti, elaborato dal filosofo di Stoccarda, per tradurre il senso originario e autentico della sintesi a priori dialettica, in quanto «è e sussiste per sé» — come dire: *intellettualizzato* —, per una «risoluzione immanente», kantianamente inevitabile, «sopprime se medesimo» e «si esprime (...) come la sua negazione», compiendosi infine nell'«unità» che ne rappresenta il «risultato». <sup>150</sup>

Il concetto, dunque, nella versione hegeliana, non poteva che strutturarsi secondo quella *triplicità* che è, per un verso — se si guarda all'intero —, la sua triplicità immanente, e cioè: ragione (dialettizzare), intelletto, sensibilità. Ed è, per l'altro — se si guarda invece alla parte —, la sua triplicità trascendente, e cioè: intelletto, sensibilità (dialettica), ragione. Dove occorre peraltro avvertire la consequenzialità delle due triadi, poiché se è la ragione che contiene l'intelletto e la sensibilità — i quali sono, come s'è visto, il primo, l'intelletto intellettualizzato e, la seconda, l'intelletto realizzato — è pure la ragione medesima a spingere l'intelletto così duplicato nella sintesi, a contraddirsi (dialettica), per giungere così alla sua forma razionale (ragione) — che se è razionale è, daccapo, intelletto e quindi, ancora, dialettica, e così via, sino al compimento del processo e all'attingimento dell'intero. Si rammenti inoltre che Hegel individua la ragione, sollecitando il testo kantiano, appunto nel «porre» dell'«unità originariamente sintetica dell'appercezione» che è, con Kant, tra l'altro, «spontaneità ed attività (...) assoluta». <sup>151</sup>

È dunque questo il quadro essenziale a partire dal quale Gentile muove verso l'idealismo hegeliano. Egli lo doveva certamente aver presente, tra l'altro, perché compariva chiaramente delineato in un lavoro di Bertrando Spaventa volto a chiarire *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, scritto nel 1856 e ripubblicato proprio dal giovane filosofo siciliano nel 1900. <sup>152</sup> Lo

<sup>149</sup> CRP, p. 117.

<sup>150</sup> Enc, §§ 79-82.

<sup>151</sup> FS, pp. 139-40.

<sup>152</sup> B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, raccolti e pubblicati con note e con un Di-

abbiamo già incontrato; e proprio da esso ha preso le mosse, per così dire, la parentesi dedicata, sommariamente, a Hegel. Vi ritorneremo, dunque, spinti dalla necessità stessa della *cosa* in questione — e vi ci fermeremo un po', giacché qui si innesta il passaggio ulteriore che dovrà condurci sulla soglia del circolo ontologico elaborato dall'attualismo.

Il testo spaventiano, infatti, ricostruisce il pensiero di Kant sulla scorta delle indicazioni hegeliane, allo scopo di «concludere che Kant e Rosmini dicono la stessa cosa»,<sup>153</sup> perché entrambi riconoscono la necessità di un *a priori*, sottolineando, nel contempo, dell'*a priori* stesso, la strutturazione triplice che lo caratterizza — essendo, questo, per l'uno, l'unità sintetica originaria; per l'altro, il sentimento fondamentale.

Spaventa, tuttavia, evidenzia il fatto che, l'uno e l'altro finiscono col porre l'originario sintetico nella forma del giudizio («pensare è giudicare»), che rappresenta l'unità supposta nella forma dell'opposizione. Questa conseguenza della tesi kantiana e rosminiana, costituisce, del resto, il punto d'incontro tra la prospettiva del pensatore roveretano e quella dell'autore della *Critica della ragion pura*, cui Spaventa guarda per far confluire la corrente della filosofia italiana in quella europea, il cui esito, nella figura teorica dell'idealismo assoluto di Hegel, in ordine al conseguimento del vero, gli appare assolutamente imprescindibile. Egli, dunque, riprendendo, forte della scorta hegeliana, il tema criticistico, osserva come Kant ritenga il giudizio «l'atto per cui la percezione diventa oggettiva», essendo infatti, esso, «la riduzione del vario all'unità oggettiva dell'appercezione» che è appunto l'«unità sintetica originaria».<sup>154</sup> Questa «riduzione»,<sup>155</sup> tuttavia, configura l'esplicitarsi di una «opposizione»<sup>156</sup> tra i termini implicati (l'intuizione varia: soggetto; il concetto unitario: predicato), accentuando, essa, l'isolamento del

scorso sulla vita e sulle opere dell'autore da Giovanni Gentile e preceduti da una prefazione di Donato Jaja, Napoli 1900. Cf. ora Op, I, pp. 171-594 (il *Discorso* di Gentile, nella forma riveduta e ampliata dallo stesso autore, pubblicata nel 1924, compare alle pp. 1-170).

<sup>153</sup> Op, I, p. 208.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 229.

predicato, che diviene così il luogo proprio dell'unità. La conseguenza più diretta di una simile interpretazione è che «l'identità diventa identità astratta», appunto perché «è opposta al vario» (cioè tratta da esso) e, relegata così in uno degli elementi costituenti la sintesi originaria, «è fissata come intendimento», ovvero come *semplice pensare*.<sup>157</sup> In esso, d'altra parte, andrà riconosciuto il «vuoto io», ossia «*la vuota identità di sé con se stesso*»,<sup>158</sup> la mera — diremmo noi — indeterminazione del pensiero che, se è veramente tale, «non può determinarsi da se stessa» e non può, nello stesso tempo, evitare che «le determinazioni dell'intendimento» medesimo, cioè la «categoria», non appaia «come estrinseca all'intendimento». <sup>159</sup> Questa circostanza, d'altronde, induce Kant all'enumerazione empirica (a partire dalla forma del giudizio) delle categorie stesse e, ignorando la necessità della loro «deduzione»,<sup>160</sup> egli finirà così coll'attribuire alla «ragione» la *consistenza* stessa della «contraddizione», cui Spaventa naturalmente si attacca, per ritrovarvi, con Hegel, l'adito per il «ritorno» al principio autentico del kantismo.<sup>161</sup> Giacché, è evidente, per il filosofo di Bomba, che in questa «lotta del pensiero con se stesso»,<sup>162</sup> la categoria è costretta a negarsi nel suo opposto e a inverarsi nel «passare», che costituisce così, «da un lato soluzione della differenza, dall'altro ritorno all'unità» come «terzo» del quale esse appariranno infine come «semplici momenti», riaffacciando, qui, quella «unità originaria» che, rispettata, deve riconoscersi, d'altra parte, nel giudizio empirico, e cioè nell'esperienza.<sup>163</sup>

Il giudizio empirico, infatti, riposa su quell'unità sintetica che è per un verso l'uno dei concetti (che sono perciò, *ognuno*, uno),<sup>164</sup>

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, p. 230.

<sup>158</sup> Op, I, p. 236.

<sup>159</sup> *Ibid.*, pp. 230-31.

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*

<sup>161</sup> Cf. *ibid.*, p. 244.

<sup>162</sup> Op, I, p. 244.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, pp. 242-46.

<sup>164</sup> Cf. CRP, p. 132, dove Kant si riferisce ad essa come «il fondamento stesso (...) della possibilità dell'intelletto».

e per l'altro, l'unità delle unità concettuali, ovvero ragione.<sup>165</sup> Questo giudizio, allora, configura un'unità relativa e parziale in un doppio senso: perchè è opposta al vario sensibile (l'opposizione del giudizio), ma anche perchè è opposta, per altro verso, alle *unità* costituite dai concetti ulteriori del corredo trascendentale. Si tratta di comprendere cioè come in quel giudizio non si possa *stare*, se non fermandosi nell'opposizione e isolando l'unità che, così isolata, riesce all'identità col vario dell'intuizione empirica solo *successivamente* ad essa. Il dominio empirico, infatti, costituisce, per Kant, ciò che, esistendo indipendentemente dal concetto, si lascia unificare da esso solo per quel tanto che si trova a impressionare l'intuizione sensibile del soggetto, con la conseguenza di ridurre l'identità, che dovrebbe investire *a priori* la molteplicità empirica, nel concorso, *a posteriori*, degli elementi in gioco, ossia nel «risultato meccanico di due cose l'una fuori dell'altra».<sup>166</sup>

Ma *che nel giudizio empirico si possa stare* è ciò che Kant per primo contesta, negando che l'intelletto (e quindi l'opposizione) basti a se stesso, e possa non risolversi nella ragione che tratta («si indirizza a») le categorie stesse, mostrando l'impossibilità di fermarsi *senza* contraddirsi. Ciò, per Kant — lo abbiamo ricordato —, significa solo l'impensabilità (ovvero l'inconoscibilità) degli «oggetti» corrispondenti al modo (che è modo «sillogistico») della ragione (anima, mondo e Dio); ossia, la negazione (che è poi la conferma dell'impianto criticistico) della possibilità che il conoscere attinga l'in sé della realtà (sia pure l'in sé, eminente, degli oggetti metafisici), la quale sarebbe, altrimenti, contraddittoria. Tuttavia, Spaventa sottolinea, con Hegel, l'essenziale guadagno di questa impostazione; e cioè, la riduzione del giudizio (ovvero: la cognizione per categoria, o intelletto) alla sola conoscenza di specie sperimentale, e il presagio di una conoscenza dell'«assoluto» metafisico attraverso l'uso del sillogismo, che dovrà sottolineare, una volta beninteso, la funzione mediana, e unificante, della ragione.<sup>167</sup>

Insieme, il filosofo abruzzese osserva come l'insistenza kan-

<sup>165</sup> La «ragione», infatti, è «la facoltà» che «si indirizza (...) all'intelletto, per imprimere alle conoscenze molteplici di esso un'unità a priori», CRP, p. 291.

<sup>166</sup> Op, I, p. 231.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, pp. 242 sgg.

tiana circa la mera fenomenicità dei contenuti esperiti traduca la necessità di riconoscerli come manifestazioni di quell'intero ideale in cui essi devono, per essere quello che sono, essere superati e immanentemente trascesi. La categoria, infatti, intenziona bensì, nel contenuto empirico, la porzione ideale che lo sussume nell'identità del conoscere in quanto logicità (intelletto), ma appunto perché, dell'intero dominio ideale, isola quella parte qualsiasi. Con la conseguenza di impoverire, pur nell'arricchimento che gliene proviene, il contenuto dell'esperienza, che se è vero che, in tal modo, esso cessa di essere mera molteplicità, nemmeno può dirsi che riesca così all'unità. L'orizzonte empirico, infatti, trasfigura senz'altro il proprio volto nell'intelletto, ma, osserva Hegel, «l'intelletto è (...) la potenza [*Potenz*] superiore nella quale l'identità, che nell'intuire è completamente immersa nella molteplicità, si costituisce ad un tempo in sé come opposto di questa in quanto universalità». <sup>168</sup> Ovvero: <sup>169</sup> l'intelletto compie il dominio empirico (ché il molteplice dell'intuizione sensibile, sia B, è l'unità A nella forma dell'«essere immersa», *versenktseyn*, del «contrasto», diremmo, inconscio), tant'è che il suo essere nella forma « $A = B$ » si risolve in quell'« $A^2 = (A = B)$ » che dice l'unità ( $A^2$ ) della differenza ( $A = B$ ) in quanto potenziamento dell'uno (A) immerso in essa; ma esso, appunto, gli si sottrae, se è vero, come Kant finisce col sostenere, che l'«unità (...) unisce la differenza in modo tale che questa sorge nello stesso tempo al di fuori di essa in relativo contrasto con essa» ( $A^2$ , infatti, è l'A di  $A = B$  solo perché, potenziandosi, non è più A).

Riuscendo, pertanto, al concetto, l'identità riconosce se stessa nella molteplicità a patto di *potenziarsi* in se stessa opponendosi all'irriducibilità della differenza e traducendosi nel giudizio: in questo caso,  $AB$  è A (A che è B è A), ovvero il molteplice (identico) è identico. Tuttavia, si è osservato, l'identico non può essere l'identico che è uguale all'identico *del* molteplice, ma appunto quell'identico,  $A^2$ , che è l'identico del molteplice in quanto opposto ad esso, sì che il giudizio corrispondente dovrà essere dedotto nella forma  $AB$  è  $A^2$  (A che è B è  $A^2$ ).

<sup>168</sup> FS, p. 140.

<sup>169</sup> Cf. *ibid.*

Nel giudizio kantianamente inteso, allora, l'identità si vuole sia la non-identità: la sintesi degli opposti mostra esplicitamente solo l'opposizione «e il giudizio stesso è solo la manifestazione predominante della differenza», tanto che «il razionale è qui per il conoscere altrettanto immerso nel contrasto quanto per la coscienza in generale l'identità è immersa nell'intuizione». <sup>170</sup> La ragione di Kant naufraga perciò nella «duplicità riflessa, cioè (...) [nel] giudizio» <sup>171</sup> che è in effetti «il non-cosciente» <sup>172</sup> *esser-uno* del soggetto e dell'oggetto. Infatti, secondo quanto afferma Spaventa, «nel giudizio l'opposizione è nella forma del *pensiero*, e l'identità nella forma dell'*essere*» <sup>173</sup> e dunque «in una forma irrazionale, non *pensata*». <sup>174</sup>

Risulta perciò più chiara la circostanza per la quale, secondo quanto si è detto, l'identità espressa inconsciamente dalla copula del giudizio è un'identità *parziale e relativa*. La categoria implicata, infatti, «non è altro che un predicato possibile, e come tale è l'unità di un vario possibile», <sup>175</sup> sicché essa riesce, in tal modo, all'identità (nella sussunzione del vario) e all'opposizione (nell'esclusione della varietà del vario nell'identità del concetto). Ma nella determinazione isolata — occorre ribadirlo — non si può stare: infatti, «ciascun essere, poiché è posto, è un opposto, un condizionato e un condizionante», <sup>176</sup> sì che l'«intelletto» non potendo comporre la propria relativa e parziale identità senza riferirsi, e mettersi in relazione, a ciò che, appunto gli si oppone e, dunque, lo condiziona, si trova nella necessità, una volta così perduto nelle parti, <sup>177</sup> di uscire da sé, in quanto limitato, per prendere coscienza della propria concreta fisionomia, cui ogni sua porzione deve la propria esistenza. Esso, dunque, animato da questo processo immanente, muove così al di là di sé e «completa queste sue limitazioni

<sup>170</sup> FS, p. 142.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>173</sup> Op, I, p. 229.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>176</sup> Diff, p. 18.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 13.

col porre le limitazioni opposte come condizioni». <sup>178</sup> Queste, d'altra parte, dovranno, a loro volta, subire il medesimo travaglio, mettendo così in luce che «il compito dell'intelletto si estende all'infinito», <sup>179</sup> lasciando intravedere nel cammino, così intrapreso, «verso la totalità della necessità (...), la partecipazione e la segreta efficacia della ragione». <sup>180</sup>

In tal modo, la volontà di fermarsi nella determinazione isolata dell'intelletto «annienta se stessa ed ogni essere ed ogni limitato riferendolo all'assoluto. Ma nello stesso tempo, proprio per via di questo rapporto con l'assoluto, il limitato sussiste». <sup>181</sup> E occorre perciò comprendere che «non si può quindi parlare di concetti singoli per sé, di singole conoscenze come di un sapere», <sup>182</sup> quando quest'ultimo sia inteso come il riflesso dell'«identità» originaria «nella coscienza» che attinge il luogo della «ragione». <sup>183</sup>

Questa spinta dell'energia razionale verso la totalità del corredo trascendentale è tuttavia già kantiana, se si sottolinea come il filosofo di Königsberg istituisca la sua «analitica trascendentale» considerandola viatico all'intero dell'intelletto puro, cui essa infine potrà giungere «mediante un'idea della totalità della conoscenza intellettuale». <sup>184</sup>

Kant individua il «filo conduttore» della sua ricerca rivolgendosi alle forme essenziali dei «giudizi», considerati «funzioni» del pensiero trascrivibili in «categorie». <sup>185</sup> E benché egli non ne venisse mai completamente a capo, l'esito della sua ispezione dovrà altresì vedersi in quel riconoscimento dell'*attività sintetica originaria* che è l'«Io», la cui «natura (...) non è semplicemente di avere forme o *determinazioni* originarie, ma di essere *forma*» di cui «quelle forme non [sono] (...) soltanto determinazioni inerenti nell'Io,

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>183</sup> Cf. *ibid.*, p. 20.

<sup>184</sup> CRP, p. 103.

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, pp. 104 sgg.



ma modi o funzioni di quell'attività sintetica»<sup>186</sup> che è la «triplicità» in quanto unità degli opposti coinvolti nel processo conoscitivo.

Insistendo su questa figura, Hegel e Spaventa ritengono di additare, così, il luogo autentico della verità, occultato dal formalismo e dal soggettivismo fondamentali dell'impianto criticistico. Ma, appunto, dovranno insistervi, persuasi dell'essenziale imperfezione dell'operazione kantiana, secondo quanto abbiamo brevemente mostrato e come vogliamo ribadire con le parole del filosofo tedesco.

Una volta stabilito l'in sé [della coscienza empirica] nella potenza dell'immaginazione [la ragione sintetica], e compresa anche la duplicità dell'immaginazione come duplicità riflessa, cioè come giudizio, e così pure la sua identità come intelletto e categoria, e quindi come un'identità parimenti riflessa e relativa, anche l'assoluta identità dell'identità relativa dell'universale e del particolare dovette essere riflessa e riconosciuta come ragione; ma l'immaginazione, che è ragione immersa nella differenza, in quanto è questa potenza viene innalzata solo alla forma dell'infinitezza, fissata come intelletto, e questa identità meramente relativa entra necessariamente in opposizione con il particolare, è da questo semplicemente affetta come da un elemento estraneo ed empirico e l'in sé dei due, l'identità di questo intelletto e dell'empirico, ossia l'a priori del giudizio, non si manifesta, e la filosofia non procede dal giudizio al sillogismo a priori, dal riconoscimento che questo giudizio è fenomeno dell'in sé alla conoscenza dell'in sé. E perciò il giudizio assoluto dell'idealismo può, e in questa potenza, deve essere inteso nell'esposizione kantiana in modo che il molteplice della sensibilità, la coscienza empirica come intuizione e sensazione, sia in sé qualcosa di irrelato, il mondo un qualcosa che si decompone internamente, che solo in virtù dell'autocoscienza degli uomini, dotati d'intelletto, mantiene un'oggettiva connessione, consistenza, sostanzialità, pluralità e persino realtà e possibilità; una determinazione oggettiva, che l'uomo scorge e butta via.<sup>187</sup>

Kant, insomma, indica la strada giusta, ma imbocca quella sbagliata. Egli vede, cioè, la ragione implicata e, come dire, «immersa nella differenza», ma, interpretata la «coscienza empirica», e dunque il *pensare* — in quanto «pensare l'oggetto dell'intuizione sensi-

<sup>186</sup> Op, I, p. 196.

<sup>187</sup> FS, pp. 143-44.

bile»<sup>188</sup> —, come «potenza della duplicità riflessa», nel «giudizio», finisce col lasciar *riemergere* l'identità dal finito empirico nell'«intelletto» e in questa forma la restituisce «innalzata solo alla forma dell'infinitezza».

In tal modo, la «differenza» del finito — il B, si rammenterà, mischiato all'A — non potrà che entrare «necessariamente in opposizione» all'identità così isolata (A, e non B — e dunque non come quell'A che è A *che* è B —: ma, appunto, A<sup>2</sup>), limitandosi ad *affettarla* «come (...) elemento estraneo», in cui «non si manifesta», come dovrebbe, l'«in sé» che è «l'in sé dei due»: di A che è A e B e di B che è B e A. Kant, insomma, stando a Hegel e Spaventa, non si avvede della necessità di rendere visibile dietro il «fenomeno dell'in sé» — ossia il giudizio che distingue e oppone A e B — l'«in sé» medesimo, e cioè quell'A che è A *che* è B.

Detto in altri termini — ma sono appunto quelli di Hegel: occorre a Kant il «riconoscimento» di quell'identità che è l'«assoluto» in quanto è «identità dell'identità e della non-identità»,<sup>189</sup> e cioè identità dell'identità tra A e B, che sono due (A e B) essendo uno (A); ma, appunto, anche identità della non-identità tra A e B, che sono uno (A) essendo due (A e B). E se l'identità è, come deve essere, superamento del finito in quanto opposto ed estraneo ad esso, l'identità, correttamente intesa, è «l'infinito» «la cui infinitezza comprende sé e il finito»: <sup>190</sup> è quell'A che è A *che* è B, dove B è il finito compreso nell'infinito. Occorre, insomma, guardarsi bene da quel «filosofare (...) che sprofonda ogni finito nell'infinito»<sup>191</sup> togliendo ad esso ogni consistenza. Una simile impostazione pregiudica l'assolvimento del compito cui Kant ci chiama. Non a caso, infatti, egli, strutturando il «sistema dei principi», dove si affacciano «quei giudizi, sintetici, che derivano a priori (...) da concetti puri dell'intelletto e che sono base di tutte le altre conoscenze a priori»,<sup>192</sup> ricorrendo perciò allo «schematismo» prodotto come «rappresentazione intermediaria (...) da un lato intellettuale, dal-

<sup>188</sup> CRP, p. 94.

<sup>189</sup> Diff, p. 79.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>192</sup> CRP, p. 162.

l'altro sensibile»<sup>193</sup> — e dunque votandosi all'autentico originario —; egli, appunto, pur strutturando correttamente l'intero della sintesi, presenta «un lato soggettivo» dinanzi al quale «sorge il problema: quale relazione ha questo giudizio, cioè questa soggettività dell'intelletto, con l'oggettività». <sup>194</sup>

Kant, come si è visto, sottrae l'autentica identità sostituendola con l'oggettività divenuta fenomeno «nel rapporto reciproco dei due», A e B, che egli considera, lo sappiamo, esistenti «ciascuno per sé». <sup>195</sup> In questo modo, quindi, A e B, nel «sistema dei principi» kantiano, convergono e «sono identici, ma formalmente identici, in quanto qui non si considera l'eterogeneità del fenomeno», <sup>196</sup> ricercando, al contrario, l'identità sottostante. Sicché occorre concludere che «la forma A è presente nello stesso modo nel soggetto e nell'oggetto», dal quale, così, si cancella dunque il suo esser B, poiché essa «non è nello stesso tempo posta in modo eterogeneo»<sup>197</sup> (come A che è A *che* è B), come del resto è necessario riconoscere se soggetto e oggetto sono due, come sono, visto che «questo loro sussistere è ciò che rende possibile un sapere, poiché nel sapere è parzialmente posta la separazione». <sup>198</sup>

Quest'ultima notazione, ribadita da Spaventa,<sup>199</sup> si ritrova puntuale nel *Rosmini e Gioberti* di Gentile, sua tesi di laurea composta all'ombra del magistero di Donato Jaja. E la circostanza è tanto più notevole se si sottolinea come questo lavoro giovanile situi la propria analisi appunto intorno alle questioni sollevate fin qui; delle quali, il filosofo siciliano, del resto, era certamente a co-

<sup>193</sup> *Ibid.*, pp. 163-64.

<sup>194</sup> FS, p. 145.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> Diff, p. 78.

<sup>199</sup> Cf. Op, I, pp. 237-38. Il filosofo abruzzese, inoltre, riprende questo motivo nell'*Esame di un'obiezione di Teichmueller alla dialettica di Hegel* (1882): «Perché sia possibile la conoscenza — perché A (soggetto) conosca B (oggetto) — A e B devono essere identici o differenti? Se sono meramente identici, la conoscenza è una funzione vana; e non si sa intendere come A e B, essendo identici, siano due, cioè differenti», *ibid.*, p. 441.

noscenza, in forza della consuetudine col lavoro spaventiano in genere e, in particolare, con quello su Kant e Rosmini che troviamo testimoniata, oltre che dall'evidente dominio del quadro analitico, anche dalle sue frequenti citazioni di quel testo e del suo parallelo, la *Lezione ottava* dedicata da Spaventa ad Antonio Rosmini (e Kant) ne *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.<sup>200</sup>

L'aggancio allo studio gentiliano ci consente così di approfondire la questione mettendoci nella condizione più favorevole per cogliere quel senso del «trascendentale», in quanto «logica», che Gentile stesso intende perseguire.<sup>201</sup> Forte dell'indicazione spaven-

<sup>200</sup> Uscito nel 1862, sei anni dopo il *Kant e Rosmini*, col titolo *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 Novembre-23 Dicembre 1861*, il testo fu ripubblicato da Gentile — mutato il titolo — nel 1908, a Bari. Cf. ora Op., II, pp. 405-678.

<sup>201</sup> Per un primo approccio, cf. A. SCHINAIA, *L'interpretazione gentiliana di Kant nel Rosmini e Gioberti e la prima formazione dell'attualismo*, «A. Ist. ital. Studi stor.», VI (1979/80), pp. 175-239. L'importante lavoro della Schinaia, tuttavia, restringendo il contesto dell'operazione gentiliana alle questioni kantiane, insiste più sulle differenze d'impostazione teorico-ermeneutiche del filosofo siciliano rispetto alla lezione dei maestri (Spaventa e Jaja), e sulle incertezze del giovane Gentile, che sugli elementi di continuità soggiacenti — sottolineati, peraltro, dalla studiosa. Noi, dal canto nostro, provando ad allargare l'orizzonte problematico e tematico — e scendendo più a fondo —, cercheremo piuttosto di evidenziare, anche dietro le apparenti discontinuità, quella che a noi pare — ma si tratterà appunto di mostrarlo, determinandone il carattere — l'essenziale solidarietà del loro nucleo speculativo. Quella solidarietà che spiega, insieme, come vedremo, la stessa svolta originale provocata dall'esito attualistico.

A margine, visto che nel nostro lavoro non ci fermeremo sugli studi gentiliani intorno alla filosofia di Marx, benché essi appartengano a questa prima fase della formazione speculativa dell'attualismo (cf. G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Pisa 1899; ed. riv. e accr., a c. di V.A. BELLEZZA, Firenze 1974<sup>3</sup>), converrà ricordare come la loro importanza genetica, segnalata, con accenti diversi, da A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna 1990, pp. 49 sgg. e *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978, pp. 121 sgg., A. NEGRI (*Giovanni Gentile. I. Costruzione e senso dell'attualismo*, Firenze 1975) e E. GARIN (*Introduzione a G. GENTILE, Opere filosofiche*, cit.), debba essere valutata tenendo presente che Gentile «con il *Rosmini e Gioberti* avvertiva, forse, di aver bensì guardato, per quanto allora gli era stato possibile, dentro di sé, e di esserne uscito stringendo in pugno qualcosa che, sebbene oscuro, conteneva tuttavia il germe di possibili, positivi sviluppi. Ma anche avvertiva, di quel libro, il carattere

tiana, Rosmini costituisce, per Gentile, il pretesto e il contesto storiografico più adatto a promuovere e agevolare quello che doveva diventare il suo progetto filosofico. Infatti, benché allora egli avvertisse solo oscuramente la necessità di una lettura spregiudicata dell'idealismo, si deve comunque sottolineare che proprio sulla base anche di questo confronto con la filosofia rosminiana (e giobertiana) Gentile potrà proporsi quella revisione dell'hegelismo che doveva condurlo, infine, a mettere in discussione quel circolo dell'essere da cui abbiamo preso le mosse.

Il fatto della conoscenza — leggiamo — a chi comincia a specularvi su, si presenta come una necessaria inconciliabile dualità di opposti (...) Soggetto e oggetto se si confondessero, e non si mantenessero nella loro naturale opposizione, non più distinti fra loro, sarebbero una cosa sola; e il conoscere, che è un atto, ossia uno sviluppo, verrebbe a mancare di ciò

esoterico, iniziatico, di scuola insomma: e che, a parte Jaja e pochi altri, a nessuno il suo disegno teoretico sarebbe riuscito facilmente decifrabile. Di qui l'esigenza, e anzi la necessità, per lui, di uscire allo scoperto, di mettere sotto gli occhi dei più, nel nome di Hegel e attraverso la mediazione consentita dalla critica del materialismo storico, un programma filosofico che non poteva restare soltanto chiuso nella sua mente o nelle pagine di un libro che pochi avrebbero letto e, come s'è detto, decifrato, perché (questa doveva fin d'allora essere la sua convinzione) le idee si chiariscono nel dibatterle con altri, nel metterle alla prova della critica, nel farne uno strumento vivo di persuasione. Per questo Gentile scelse Marx. Era il tema del giorno; e gli consentiva di mostrare in concreto che la via regia della filosofia sarebbe stata ritrovata e finalmente percorsa di nuovo se in Marx e, naturalmente bene al di là di lui, si fosse ritrovato Hegel e, quindi, il modo in cui Spaventa lo aveva letto e interpretato; se, inoltre, del materialismo storico si fosse eseguita la critica con lo stesso vigore con il quale da altri era stata svolta quella del materialismo vecchio» (G. SASSO, *Giovanni Gentile: gli scritti su Marx*, «Cultura», XXXV, 1, 1997, pp. 78-79). Gli studi su Marx, insomma, «nascevano (...) dall'esigenza di dimostrare innanzi tutto a sé stesso, e quindi al pubblico dei suoi lettori, che in Marx non c'era niente che, rappresentando qualcosa di ulteriore e di più alto, potesse farlo deviare dalla via dell'idealismo, che egli aveva appreso alla scuola di Jaja sulle pagine dei classici, e alla cui autentica rinascita sentiva di dover dedicare le sue energie» (*ibid.*, p. 79). Su *La filosofia di Marx* gentiliana, e il contesto storico-teorico nel quale essa si inserisce, cf. l'introduzione filosofica e il commento critico (con antologia di testi, oltre che gentiliani, di B. Croce, A. Labriola e G. Sorel) di C. VIGNA, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Roma 1977 (e si veda, dello stesso autore, il saggio *Gentile interprete di Marx*, in *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1977, pp. 885-97).

che gli è indispensabile, e senza di che non si può concepire: il principio e il termine.<sup>202</sup>

Gentile, al pari di Hegel, considera dunque «indispensabile» la «dualità» implicata nel «fatto» — che è in verità «atto» — del «conoscere». Tuttavia, sottolinea il filosofo siciliano, perché vi sia conoscere, appunto, si dovrà ammettere, da un lato, che «il conoscere medii — quasi tratto d'unione fra gli opposti — fra il soggetto conoscitore e l'oggetto conosciuto», e che, dall'altro, nella «mediazione (...) [esso] non *contamini* tuttavia la loro indole specifica e distinta, e li *lasci* perfettamente opposti, senza confonderli punto».<sup>203</sup> Ciò importa, per Gentile, l'essenziale vocazione sintetica del *conoscere*, che, con Kant e Rosmini, si produce appunto nel «giudicare».<sup>204</sup> Questo evento — come si è già visto — trattiene infatti, originariamente, il «dato» dell'«esperienza» e il «soggetto» in una «sintesi *a priori*» dove, appunto, «unità e dualità non sono scomparse».<sup>205</sup> Occorre, insomma, per il giovane normalista, giungere a riconoscere «che l'oggetto non è tale, non è se medesimo, se non è nel soggetto» in virtù di quel *medio* che ci assicura come «la loro dualità si fonda sulla loro unità originaria».<sup>206</sup>

Il filosofo siciliano è dunque persuaso che «l'oggetto (...) è se medesimo (...) nel soggetto»,<sup>207</sup> cui deve appartenere originariamente. E, tuttavia, la «conoscenza» accade nella misura in cui «si pone la vera differenza»; pena, sennò, il rimanere nella «pura relatività (...) di un nostro modo soggettivo», «nella pura indifferenza di soggetto ed oggetto nella semplice identità soggettiva»<sup>208</sup> contro la quale, abbiamo visto, Hegel aveva messo in guardia.

La posizione del differente, lo sappiamo, è dovuta al «giudizio», attraverso il quale «si applica una nota universale» a quella «semplice identità soggettiva» che Gentile ci avvisa essere la «sensazione», in quanto appunto «unità indistinta de' due elementi»

<sup>202</sup> RG, p. 808.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 812.

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 811-12.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 813.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 795.

<sup>208</sup> *Ibid.*

nel «sentimento fondamentale»<sup>209</sup> — versione rosminiana «dell'identità dell'Io che sente e dell'Io che intende, al modo stesso dell'appercezione trascendentale di Kant»,<sup>210</sup> e, se vogliamo, parallelo speculativo dell'incipiente processo spirituale hegeliano, ancora immobilizzato nella forma dell'astratto *esser sé*, ovvero nel vuoto Io (anima). Quella «nota universale» è la «categoria» in quanto «applicabile a qualunque agente esteriore» che «diviene», in forza di tale «aggiunta», «oggetto»; qualcosa, cioè, «che *sta* per sé, assolutamente, e *ha* in sé le proprie ragioni», «principio assoluto di un'azione che (...) si può esercitare sopra qualunque soggetto senziente». <sup>211</sup>

L'«oggetto», dunque, non è un originario della relazione conoscitiva, bensì appunto un suo *prodotto*, generato dal «senso» che «si solleva al grado di cognizione» e diviene, perciò, «concetto», ossia «idea». <sup>212</sup> Che il «senso» divenga «concetto» e che, quindi, «la soggettività» si trasformi nell'«oggetto», <sup>213</sup> implica, infatti, quell'intervento della «categoria» che dovrà interpretarsi come «funzione produttiva». <sup>214</sup> Occorre dunque, secondo Gentile, riconoscere nel «concetto» (ovvero: nell'*oggetto* o nell'*idea*) la «categoria» come presupposto del suo esserci e perciò come l'«elemento» <sup>215</sup> indispensabile e imprescindibile del conoscere — se il conoscere implica la costituzione dell'oggettività e il darsi, perciò, della cognizione.

La categoria sarà così, certamente, «elemento aggiunto (...) al dato sensibile», <sup>216</sup> ma elemento, d'altro canto, necessariamente appartenente ad esso, e dunque «aggiunto», se si vuole, ma *non altrimenti che aggiunto*, se la «coscienza», in quanto cognizione dell'oggetto, «come fatto non si può negare, perché si presuppone

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 794.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 805.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 795.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 799.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 795.

<sup>216</sup> *Ibid.*

nella stessa negazione»,<sup>217</sup> ed è dunque originariamente posta. Pertanto, la «categoria» dovrà necessariamente «disposarsi con i sensibili»,<sup>218</sup> ed essendo, quella, 'affare' dell'«intelletto», occorrerà, insieme, che l'intelletto e il senso si congiungano nel «giudizio», reso possibile, come si è detto, dall'unità della sintesi originaria, che si svela, così, a monte dell'*applicazione* categoriale.<sup>219</sup> E questa sarà dunque un aggiungersi che è già aggiunto: «l'(...) *unità sintetica originaria* non è semplice *passare* dall'intelletto al senso, senso ed intelletto essendo già dati. Ma è l'unità che pone gli opposti, e ponendo gli opposti gli unifica e così pone se stessa. È l'uno che si dualizza, e dualizzandosi si unizza». <sup>220</sup>

Insomma: il «fatto della conoscenza», che importa l'«opposizione» conciliata degli opposti nel «giudizio», «suppone necessariamente un'attività sintetica originaria che renda possibile l'unità del concetto, data la materia fornita dal senso e la forma prestata dall'intelletto», senza la quale il *prestito* intellettuale, oltre ad essere di conseguenza arbitrario, è reso impossibile, mancando, per dirla con Spaventa, «il ponte di passo». <sup>221</sup>

E Gentile ha riconosciuto proprio nel sentire, nella «sensazione», quell'«unità indistinta de' due elementi» coinvolti, che sono l'«elemento soggettivo» e l'«elemento che è fuori del soggetto»<sup>222</sup> (ma non è ancora, si sa, «oggetto»). Ma la «sensazione» non è che uno dei «gradi»<sup>223</sup> del conoscere: quello in cui «restiamo nella pura indifferenza di soggetto ed oggetto nella semplice identità soggettiva», mancando ancora «il *concetto*» prodotto dalla «percezione intellettiva»<sup>224</sup> che segue alla sensazione come «superior grado». <sup>225</sup>

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 805. E cf. Op, II, p. 625: «Ora, *negare* il conoscere è già *affermarlo*; è dire: io *conosco* di non conoscere. La proposizione: *non conosco*, presa dommaticamente, è un giudizio categorico, e perciò *conoscere*. Questa proposizione, dunque, annulla se stessa, se si prende assolutamente».

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 804.

<sup>219</sup> Cf. *ibid.*, p. 795.

<sup>220</sup> Op, II, p. 572.

<sup>221</sup> RG, p. 803.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 794.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 795.



Infatti, «l'esteriore, che si dovrà oggettivare»<sup>226</sup> nella «sintesi» del «giudizio»,<sup>227</sup> finché rimane isolato nella sensazione «indistinta»,<sup>228</sup> non è affatto conosciuto. E, se sentendo si produce «una modificazione del sentimento fondamentale»,<sup>229</sup> occorrerà riconoscere come questo costituisca l'orizzonte<sup>230</sup> entro cui, nella sensazione, dimorano entrambi gli elementi, che lì si incontrano e convivono. Nel contempo, è evidente che, nel procedere dei gradi, gli stessi due elementi — se sono due — devono necessariamente essere mediati e distinti per dar vita alla «coscienza» come *coscienza di* e dunque come «conoscenza». E del resto, si è detto, alla «coscienza» mira la sensazione, e — secondo quanto nota Gentile — «poiché il soggetto che sente (= contenuto del sentimento fondamentale) è quello stesso soggetto che intende» occorre risolversi a concludere che nel sentire vi è qualcosa di più del senso: appunto quell'orizzonte sul quale potrà e dovrà germogliare la coscienza. Sicché questo orizzonte, il soggetto, nel sentimento fondamentale, dovrà essere interpretato come quello che è «oltre che (...) condizione necessaria e base indefettibile del senso, altresì (...) base e necessaria condizione dell'intelletto».<sup>231</sup> Questo «sentimento», dunque, «è fondo oscuro della coscienza, dal quale essa si sviluppa» e si «genera», giustificandola nella sua «possibilità» e nella sua realtà «concreta».<sup>232</sup>

Il processo del conoscere, pertanto, muove dall'indifferenza dei differenti (senso e intelletto) verso la differenza dei differenti,

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 794.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 795.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 804.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 794.

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, p. 804, dove Gentile scrive che «il sentimento fondamentale è, come la cenestesia della psicologia contemporanea, quel sentimento generale continuo (perciò, non sensazione) che si ha del corpo come campo di sensibilità». Ma si veda, a proposito del concetto di cenestesia (χοιναίσθησις), la messa a punto contenuta in G. GENTILE, *Il Rosmini vero e il vero Rosmini*, «Critica», IX (1911), pp. 195-206 (ora in *Id.*, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, cit., pp. 883-98; vedi p. 898).

<sup>231</sup> RG, p. 805.

<sup>232</sup> *Ibid.*

altrimenti impossibile, «sicché gli opposti non sono nello spirito [come differenti], se non in quanto presuppongono l'uno [la sintesi originaria del sentimento], il quale a sua volta ha in sé la possibilità degli opposti, perché è esso medesimo unità originaria di opposti, senso e intelletto». <sup>233</sup>

Per ora, lasciamo di proposito impregiudicati storiograficamente i termini in questione, che Gentile trae dalla «teorica» rosminiana, al fine di valutarne piuttosto l'astratta consistenza speculativa in vista della quale il filosofo siciliano, del resto, si adopera qui nella ricostruzione storico-filosofica. <sup>234</sup> Il vocabolario chiamato a tessere la rete concettuale risente inevitabilmente del contesto propriamente interpretativo, ma ciò non impedisce il coglimento del suo significato, a prescindere dal merito. Gentile, infatti, controlla diligentemente le oscillazioni terminologiche, predisponendo ed evidenziando le regole di trascrizione e traduzione che appaiono, così, sufficientemente perspicue.

Abbiamo già colto queste indicazioni gentiliane: l'unità sintetica della ragione kantiana non è altro che il sentimento fondamentale di Rosmini, ed entrambi costituiscono quell'identità del senso e dell'intelletto che consente alla sintesi conoscitiva (soggetto-oggetto) di prodursi. Tuttavia occorre fare qualche passo avanti perché il «trascendentale» di Gentile venga alla luce completamente, sì da comprendere il senso di quella «logica trascendentale» come luogo della riforma dell'hegelismo, cui egli indirizza tutti i suoi sforzi.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 806.

<sup>234</sup> «... Il (...) nostro saggio (...) mira soprattutto a dare una interpretazione critica del rosminianismo in genere, e per questa via la rappresentazione della nostra coscienza speculativa. Il suo fine, pertanto, è piuttosto critico e teorico che storico; storico è in quanto si rifà dei gradi progressivi della nostra filosofia nelle sue storiche attinenze. Ma ci preme che chi legge tenga sempre innanzi alla mente, che noi non abbiamo preteso di descrivere le vicende della nostra filosofia, né questa esporre puramente e semplicemente nell'insieme e nei particolari, come si fa dai cosiddetti storici obiettivi (...) S'è invece creduto più opportuno sviscerare questa filosofia, per trarne i succhi più vitali; e travagliarci sui principi fondamentali di essa, per additare quanta parte preziosa ne debba tuttavia essere accolta e fecondata dal nostro pensiero (...) E perciò talvolta all'interpretazione più conforme alle intenzioni dei nostri due filosofi abbiamo preferito quella che discendeva per logica necessità dai loro principi ...», RG, pp. 698-99.

Per il filosofo siciliano, la sintesi unitaria del senso e dell'intelletto «*precede*» il «fatto» della «conoscenza», ovvero il darsi dell'«opposizione» degli «opposti». <sup>235</sup> Ma si tratta di una sintesi *formale*, garante del passaggio per cui quella stessa sintesi, manifestandosi nel giudizio, si produce, legittimandosi nella sua necessità. Il giudizio, d'altronde, rappresenta il differire dell'indifferente, ovvero l'opporli dei termini originariamente in unità. Esso configura, cioè, quell'opporli che dice l'identità degli opposti tramite la copula, ed esso proviene appunto da ciò che *non è* ancora gli opposti, bensì la loro «possibilità». <sup>236</sup> Possibilità, del resto, che può attuarsi perché, *di fatto*, si attua — e il conoscere si realizza grazie all'opposizione dei due termini. E tuttavia, daccapo, ciò accade perché in quella possibilità si annida un'«attività» capace di «produrre i termini opposti del conoscere» e insieme di tenerli «stretti a loro volta in una sintesi necessaria». <sup>237</sup>

Si tratta infine di comprendere come, essendo che «gli opposti in cui si risolve [l'unità], non sono pura opposizione, ma sintesi necessaria», <sup>238</sup> occorra riconoscere l'*apriorità* della sintesi conoscitiva. Dato il «fatto del conoscere», che implica il concorso di due termini opposti, il senso e l'intelletto, nell'unità del concetto (il giudizio), <sup>239</sup> bisogna cioè risalire all'unità originaria che, producendoli, ne consente la relazione. Infatti, Gentile riflette sulla circostanza per la quale, se si danno, come si danno, i due elementi del conoscere, vuol dire che essi *ci sono*; ma se ci sono, e ci sono perché relati nel giudizio, fuori del giudizio stesso non possono essere. Con la conseguenza che, essendo il giudizio realizzato dall'attività dell'Uno, si debba arguire come, nell'Uno, senso e intelletto non ci siano ancora, perché indistinti nell'indifferenza.

Tuttavia non si tratta di un'«indifferenza» qualsiasi, bensì di quella che attiene appunto il senso e l'intelletto nell'Io che ancora non intende e quindi non conosce, perché inchiodato *astrattamente*

<sup>235</sup> Cf. RG, p. 806.

<sup>236</sup> RG, p. 805.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 807.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 806.

<sup>239</sup> Cf. *ibid.*, p. 803.

nella sua «vuota e formale identità»<sup>240</sup> grazie all'intervento di una *considerazione trascendentale* del conoscere cui Gentile affida in queste pagine un ruolo di primaria importanza.<sup>241</sup>

Ed è proprio qui, nell'Io astrattamente considerato, quel «conoscere puro (...) che è la possibilità del conoscere; che è in fondo a ogni conoscere».<sup>242</sup> Esso infatti è l'«unità» dell'«intelletto» e del «senso» precedente la conoscenza in quanto riempimento «empirico» — e quindi *differenziarsi* — di questa identità «vuota». La quale, tuttavia, tiene insieme, *senza mediarli*, il senso e l'intelletto, costituendo così certamente un'identità immediata, ma appunto «un immediato che è immediatamente due immediati», e cioè «una mediazione immediata».<sup>243</sup> Come dire: un conoscere che non conosce; il quale, se conosce — e cioè media — non conosce se non se medesimo, per quel tanto che esso, per le cose dette, si rivela «risultato e causa (...) di se stesso»: «esso è il risultato dei suoi elementi [senso e intelletto]; e gli elementi sono l'effetto del conoscere»,<sup>244</sup> infatti. E «l'unità (...) produce se stessa come unità (...) producendo i suoi opposti elementi e unendoli».<sup>245</sup>

Tuttavia, l'unità non può essere ancora unità di due, se i due, appunto, sono immediatamente implicati (*identici*). Inoltre, i due sono entrambi uno in quanto messi in relazione all'altro (*differenti*). Ma la relazione dice sintesi dei differenti (*identità della differenza*), e, di più, dice sintesi necessaria poiché prodotta dal loro essere uno. Qui, afferma Gentile, nel loro *essere uno*, siamo dunque al cospetto dell'unità che è «vuota identità dell'Io con se stesso», e cioè «identità fondamentale dell'Io che sente e dell'Io che intende» in quanto è «coscienza pura».<sup>246</sup>

«La possibilità della realtà cosciente è la pura coscienza (...) come Io, Io penso, soggetto, e non già come saputo, non-io, ogget-

<sup>240</sup> RG, p. 804.

<sup>241</sup> Cf. *ibid.*, pp. 798 sgg.

<sup>242</sup> Op, II, p. 554.

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*, pp. 551-52.

<sup>244</sup> Op, II, p. 552.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 553.

<sup>246</sup> RG, p. 805.

to». <sup>247</sup> Essa, dovrà tradursi, producendola, nella dualità del sentire e dell'intendere, già stretti, del resto, nell'«unità perfetta» <sup>248</sup> del «sentimento fondamentale» che la consente. La «pura coscienza» individua così il «trascendentale» che si struttura nella sintesi a priori del «giudizio puro». <sup>249</sup> Quest'ultimo, spiega Spaventa, affacciando il concetto dell'Idea hegeliana, «non è un dato giudizio, un giudizio empirico», ma appunto in quanto «si fonda nella unità sintetica originaria (...) è (nel vero senso) questa stessa unità, e come questa non consta di elementi empirici» <sup>250</sup> essendo appunto ciò che nell'intelletto e nel senso «precede» il pensato e il sentito in quanto dati. Pertanto, sostiene Gentile, se «la sintesi a priori di Kant è sufficientemente giustificata dall'unità sintetica originaria dello spirito», occorre comprendere come «questa trova un fondamento stabile nell'appercezione trascendentale (vuota e formale identità dell'Io con se stesso)» che è di quella, appunto, «la possibilità» unitaria e ferma che, «base» e «condizione» del «concetto» in quanto «giudizio» <sup>251</sup> — che è lo «spiegarsi» <sup>252</sup> dell'«unità», prima contratta, degli opposti —, è «funzione produttiva» <sup>253</sup> di esso. La quale, inoltre, se è appunto «precedente» la conoscenza in quanto consapevolezza del differire, dovrà allora configurare l'«inconscia spontaneità» <sup>254</sup> e, insieme, l'«identità vuota», <sup>255</sup> da intendere come quel «fare» che nel suo «sviluppo» è il «farsi» <sup>256</sup> dell'«uno che si dirompe nella dualità sintetica». <sup>257</sup> Questa, del resto, è, in verità, quel «sillogismo a priori» <sup>258</sup> per cui «l'opposizione in cui la coscienza stessa consiste» <sup>259</sup> si concilia essendo appunto gli «opposti» ciò in cui si media il «conoscere» stesso — che è,

<sup>247</sup> Op, II, p. 627.

<sup>248</sup> RG, p. 806.

<sup>249</sup> Op, II, p. 554.

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> RG, p. 799.

<sup>252</sup> Op, II, p. 553.

<sup>253</sup> RG, p. 799.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 807.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 805.

<sup>256</sup> Op, II, p. 563.

<sup>257</sup> RG, p. 807.

<sup>258</sup> Op, I, p. 228.

<sup>259</sup> EM, p. 237.

come s'è detto, per questo, insieme «risultato e causa (...) di se stesso»: l'uno che è l'uno-di-due essendo i due-dell'uno: «coscienza, cioè coscienza di sé [uno], che si fa coscienza di altro [uno-di-due], e come coscienza di altro si fa coscienza di sé [due-dell'uno]». <sup>260</sup>

Si tratta allora di comprendere che «l'Io penso (...) movendo da sé» in quanto «attività» <sup>261</sup> che «si fa senso» <sup>262</sup> — giungendovi, esso, per quella «predeterminazione» <sup>263</sup> originaria che è l'«unità sintetica» dell'immaginazione trascendentale in Kant e del sentimento fondamentale di Rosmini —, consente, autorizzandola e sancendone la necessità, la sintesi conoscitiva. Quindi rende possibile l'*apprensione* e la *riduzione* del molteplice intuito, rivelandosi, nel contempo, «movimento da sé a sé, relazione verso se stesso». <sup>264</sup>

L'Io penso dunque è il punto di partenza del movimento conoscitivo perché è il «fondamento» attivo dell'«unificazione», <sup>265</sup> nel duplice movimento della determinazione a priori del senso e della riconduzione di questo a un orizzonte qual è l'esperienza e la conoscenza. Se diciamo A il contenuto dell'esperienza dobbiamo dunque porre dapprima un non-A, che sarà ciò da cui A proviene e ciò per cui A è A. E se A dev'essere inteso come concetto (esperienza), e dunque identificato a sé nel giudizio A è A (dove l'esser A di A può anche, e soprattutto, voler dire che A è A perché è *a*, *b*, *c*, *d*, ...: il tavolo è il tavolo perché è *rettangolare*, *di legno*, *marrone*, *in questa stanza*, ...) occorre ricordare che, per Kant, «l'unificazione (...) è soltanto una funzione dell'intelletto» <sup>266</sup> e non del senso, ed è dunque appannaggio di un «momento» <sup>267</sup> del conoscere. L'«intelletto», infatti, «non è altro che la facoltà di unificare a Priori», e per questo motivo — cioè perché unifica —, è insieme

<sup>260</sup> Op, II, p. 564.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 565.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 564.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 565.

<sup>265</sup> CRP, p. 133.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>267</sup> Op, I, p. 188.

«la facoltà (...) di sottoporre all'unità dell'appercezione il molteplice delle rappresentazioni date». <sup>268</sup> Questa unità — l'io puro — cui sono ricondotte le molteplici esperienze (A, B, C, D, ...) postula dunque l'esistenza della sintesi che tiene insieme, appunto, il molteplice e l'io penso. E infatti, come sottolinea Spaventa, con Hegel, «il vero Primo, il vero originario (...) [è] l'unità sintetica» <sup>269</sup> che è il «vero io come identità assoluta». <sup>270</sup>

Tuttavia, Gentile vede anche bene la necessità di rendere palpabile la precedenza logica, trascendentale, dell'io penso, che è quello stesso cui si riferiscono le intuizioni sensibili e le categorie intellettuali: «l'identità dell'appercezione stessa — nota Kant — (...) precede a priori ogni mio pensiero determinato»; <sup>271</sup> e questo si determina, aggiungiamo noi, se l'intelletto riconduce all'unità dell'appercezione il molteplice sensibile mediato dalla sintesi originaria manifesta nel giudizio.

Del resto, la sintesi originaria dell'appercezione è ciò «senza la quale non sarebbe possibile pensare quella identità dell'autocoscienza». <sup>272</sup> Ma piuttosto che dire quella «fondamento» <sup>273</sup> di questa — come s'induce a fare Kant — meglio sarebbe dire l'una fondamento dell'altra. Infatti, se è vero che «l'[unità] analitica presuppone l'analisi e l'astrazione» dall'«unità sintetica» (cioè a dire: l'io penso è astratto dalla relazione che l'io penso intrattiene col molteplice dell'intuizione), è anche vero che l'io penso è ciò senza di cui il molteplice non potrebbe darsi, «giacché le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione non sarebbero tutte insieme mie rappresentazioni, se tutte insieme non appartenessero ad una autocoscienza». <sup>274</sup> Tant'è che «questa identità comune dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione contiene una sintesi delle rappresentazioni». <sup>275</sup>

Dunque: da un lato, l'io penso è *contenuto* nella sintesi che è

<sup>268</sup> CRP, p. 134.

<sup>269</sup> Op, I, p. 188.

<sup>270</sup> FS, p. 141.

<sup>271</sup> CRP, p. 134.

<sup>272</sup> *Ibid.*

<sup>273</sup> *Ibid.*

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>275</sup> *Ibid.*

così il vero io (unità sintetica dell'appercezione); dall'altro, l'io penso *contiene* quella stessa sintesi *senza la quale*, appunto, come si è detto, non potrebbe nemmeno pensarsi.

Schematizzando:<sup>276</sup> chiamiamo A e B le due rappresentazioni. «L'io penso deve poter accompagnare» A e B; dunque, esso «contiene una sintesi» di A e B (chiamiamola S) che l'io penso deve concepire per essere. Infatti, se chiamiamo A<sup>I</sup> e B<sup>I</sup> la «coscienza empirica» di A e B, questa coscienza «è in sé dispersa e senza relazione con l'identità del soggetto» finché non *riconosco* in A<sup>I</sup> e B<sup>I</sup> quell'I (= io penso) che le compone, divenendo così consapevole della loro «sintesi», e cioè di S. È solo perché «posso legare» A e B in I («in una coscienza») che posso, insieme, rappresentarmi l'io penso in A e B. Ma — occorre aggiungere — è perché la coscienza empirica (A<sup>I</sup>, B<sup>I</sup>) contiene l'io penso che A e B si sintetizzano postulando insieme, come è necessario, la precedenza della coscienza pura.

«L'unità sintetica del molteplice delle intuizioni, in quanto data a priori, è dunque il fondamento della identità dell'appercezione stessa, che precede apriori [e cioè *fonda*] ogni mio pensiero determinato», scrive Kant,<sup>277</sup> lasciando trasparire quella «proposizione identica, e perciò analitica» che il «principio della unità necessaria dell'appercezione» comporta.<sup>278</sup> Infatti, perché ci sia un'esperienza occorre che essa sia unificata in una sintesi, che è sintesi a priori, visto che l'esperienza è un fatto e dunque unità che è unità *di* diverse rappresentazioni: l'esperienza (A, B, C...), cioè, postula l'io penso e dunque la differenza postula l'identità; ma la differenza è differenza dell'identità e l'identità è l'identità della differenza. Ciò significa che l'esperienza molteplice tradisce l'identità dell'io («posso comprendere la ... molteplicità in una coscienza»<sup>279</sup>) e l'identità dell'io una esperienza molteplice («contiene una sintesi delle rappresentazioni»<sup>280</sup>). Dunque, la proposizione che dice:

<sup>276</sup> Cf. CRP, pp. 132 sgg.

<sup>277</sup> Cf. *ibid.*, p. 134.

<sup>278</sup> Cf. *ibid.*

<sup>279</sup> CRP, p. 134.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 133.



*l'esperienza molteplice suppone l'io penso, configura, «in verità», la «proposizione» che dice: l'esperienza molteplice contenuta nell'io penso suppone l'io penso che contiene l'esperienza molteplice.*

E del resto, il circolo «unità analitica»-«unità sintetica»<sup>281</sup> lascia emergere quell'Uno che sarà certamente Uno-di-due, ma, appunto per questo, Uno «che precede a priori ogni mio pensiero determinato», e per il quale «non è dato nessun molteplice»: <sup>282</sup> l'Uno-di-due in quanto Uno, e dunque in quanto «necessario precedente logico» dell'«identità (...) piena (...) per l'intervento della differenza». <sup>283</sup>

Questo Uno va interpretato, con Kant, come «la primitiva imprescindibile identità» quale «momento» e «pura condizione trascendentale del fatto» conoscitivo<sup>284</sup> che, in quanto «pensiero determinato»<sup>285</sup> (giudizio, concetto), richiede dunque un'«unificazione». <sup>286</sup> La quale, a sua volta, importa quell'«atto» che la caratterizza come «spontanea attività» del «soggetto»,<sup>287</sup> essendo, questo, l'«unità, che precede a priori tutti i concetti di unificazione». <sup>288</sup> E infatti, questa «*unità perfetta* di senso e intelletto» è l'«unità della facoltà produttiva de' due termini opposti»<sup>289</sup> nell'unità «piena» del giudizio — da intendersi, peraltro, come giudizio mediato sillogisticamente; e cioè: il pensare (che è pensare ed essere) è essere (che è l'essere del pensare), e dunque il pensare è pensare. <sup>290</sup>

Se il «pensiero determinato» rappresenta quell'«unità» che suppone un'unificazione (una sintesi), e dunque un'«unità» che, restando a Kant, è, da un lato «possibilità dell'intelletto» e, dall'altro — e proprio per questo —, possibilità del sensibile «molteplice (...)

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>283</sup> RG, p. 805.

<sup>284</sup> Cf. *ibid.*

<sup>285</sup> CRP, p. 134.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>287</sup> *Ibid.*

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>289</sup> RG, p. 806.

<sup>290</sup> Cf. Op, II, pp. 552 sgg.

dell'intuizione» — che si dà, infatti, perché «ha una relazione necessaria con l'Io penso» o «unità trascendentale»<sup>291</sup> (per il tramite della sua spontanea attività, l'immaginazione produttiva) —; allora, *fermata* nella sua trascendentale precedenza, la «coscienza pura» ritrae l'*indeterminazione* che si *determina* nel conoscere, dualizzandosi nel giudizio raccolto dapprima nell'indifferenza dei suoi termini, che ne sancisce la necessaria relazione.

Gentile, del resto, ritiene — approfondendo la lezione di Spaventa — che il conoscere sia garantito, nel fatto che lo impone, da una sintesi originaria dell'intelletto e del senso nell'unità fondamentale dell'Io precedente e produttore entrambi, distinguendo così l'unità che precede gli opposti da quella da cui essa procede: il pensare, cioè — che come pensare è pensare ed essere —, indistinto, dal pensare, che distintosi dall'essere — che come essere è essere e pensare — torna a sé ed è così vero pensare. Il filosofo siciliano, cioè, così persuaso, bada soprattutto a fermare nell'«unità che pone se stessa»,<sup>292</sup> attraverso il due (intelletto e senso), l'unità in quanto *mera intelligibilità*; ovvero, l'unità in quanto «logica», «pura identità», al modo hegeliano.<sup>293</sup>

Si tratta qui infatti dell'unità che, in quanto attività chiamata all'unificazione, non è insomma unità ma piuttosto indifferenza dei differenti che il conoscere ci disvela nel fatto inderogabile del suo esserci come proporsi della «differenza». Ma, se è vero che Gentile giudica quel proporsi come un «intervento» che «feconda» il trascendentale meramente identico, occorre anche — e soprattutto — ricordare come il differire dell'identità non segue *cronologicamente* a un presunto consistere dell'Io, trascendentalmente inteso al modo kantiano — e cioè determinato innanzi all'alterità del noumeno. Infatti, quel *consistere* lo determinerebbe, imponendo così una predicazione che, individuandolo nell'unità del giudizio (ad esempio il trascendentale è una struttura categoriale) lo trasformerebbe da funzione unificatrice (e dunque: *non ancora una*), qual è e vuole essere, a idea: da forma, insomma, a contenuto; da categoria a con-

<sup>291</sup> CRP, p. 132.

<sup>292</sup> Op, II, p. 555.

<sup>293</sup> Cf. *ibid.*, pp. 555 e 649.

cetto. «In questo (...) a priori — scrive Gentile — non c'è più la conoscenza, ma una parte di essa, anzi una condizione, semplice astrazione avulsa dal tutto concreto ed effettivo che è la conoscenza»<sup>294</sup> in quanto unità del giudizio nella differenza che lo compone. La determinazione del conoscere impone, daccapo, «la condizione, il presupposto logico (non *cronologico*)» costituito dal «puramente indeterminato»<sup>295</sup> che appare, sempre e comunque, determinato.

Tuttavia, l'indeterminazione che Gentile ci invita a considerare è quell'indeterminazione mediata che è, in effetti, quel *per sé* dell'Idea hegeliana *ancora in sé*. Infatti, la coscienza pura, determinandosi nel «*fatto* della conoscenza, in cui concetti e giudizi esistono già», viene svelando quelle «categorie (...) che Kant ha enumerate e fissate», consegnandoci a ciò che «non può non rivestire» l'esperienza, essendo questa «necessariamente ed essenzialmente *determinata*» da «ciascuna delle quattro forme dell'intelletto» (quantità, qualità, relazione e modalità).<sup>296</sup>

Dunque l'Uno possiede una qualche interiore mediazione non mediata, che le viene, propriamente, dal suo essere attività unificatrice — e dunque non una (meglio: *non-ancora-una*). E si tratta di una mediazione non mediata, perché è essa la possibilità della mediazione: è l'Uno dell'Uno-di-due (dei due che fanno il vero Uno): «l'unità che produce se stessa come unità, come vera unità (...) producendo i suoi opposti elementi e mediandoli».<sup>297</sup>

Questa unità Kant finisce con l'isolarla — si è detto — in uno dei suoi opposti componenti improntando una «logica dell'*Io penso* come semplice Io, del soggetto come semplice soggetto»<sup>298</sup> che conduce a «una doppia astrazione, quella dell'intendimento (della categoria) dal vario sensibile e quella della unità dell'intendimento dalle categorie»,<sup>299</sup> che genera, nella prima, la fenomenicità del conoscere (che è *uno* poiché unificato a partire da ciò che uno non è — la *cosa in sé* —); nella seconda, la *determinazione* della cosa in sé (che è *ciò* che non appartenendo al conoscere prescinde dalla deter-

<sup>294</sup> RG, p. 796.

<sup>295</sup> *Ibid.*, pp. 799-800.

<sup>296</sup> Cf. *ibid.*

<sup>297</sup> Op, II, p. 553.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>299</sup> Op, I, p. 231.

minazione sensibile e intellettuale — spazio, tempo e categorie — *indeterminazione pura*).<sup>300</sup>

Inoltre, se la determinazione è il *fatto* della conoscenza, la «spiegazione»<sup>301</sup> della determinazione sarà quel «fare»<sup>302</sup> che unificando ciò che esso stesso rende *possibile* (contenendole in potenza) è, a rigore, un «farsi»<sup>303</sup> come determinare sé (come quell'Uno che è). E Kant avrebbe dovuto, tenuto conto che intelletto e senso costituiscono le «diverse funzioni di questa unità» — e «per essere conseguente» —, «considerare come *prodotti* di questa stessa unità così le categorie come anche le forme della pura intuizione», secondo quanto tenterà di fare Fichte.<sup>304</sup> Invece, egli si limitò a intendere «come un dato, e quindi un presupposto», sia «la categoria» che «il molteplice della intuizione»;<sup>305</sup> così come «l'Io» in quanto «semplice» identità con sé.<sup>306</sup>

La necessità che l'indifferente differenza dell'Uno si differenziasse riflette la necessità ulteriore di determinare la relazione essenziale dell'attività trascendentale con i modi della medesima, che troverà la propria celebrazione nella filosofia tedesca posteriore a Kant (Fichte, Schelling, Hegel). Ed è, questa necessità, avvertita dallo stesso Rosmini che, per Spaventa, muove — nel quadro di un essenziale kantismo — nella direzione che porta il kantismo medesimo a compiersi al di là di sé.

«Il progresso del Rosmini rispetto a Kant — sottolinea il filosofo abruzzese — è di aver sentito la necessità d'una deduzione in generale»,<sup>307</sup> ma di averla disattesa tuttavia per il «presupposto» che egli mantenne del «senso»,<sup>308</sup> e che lo indusse a concepire il

<sup>300</sup> Cf. *ibid.*, pp. 230-34, dove l'andamento ricalca il saggio hegeliano, nella parte dedicata a Kant, *Fede e sapere*.

<sup>301</sup> RG, p. 805.

<sup>302</sup> Op, II, p. 563.

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> Cf. *ibid.*, p. 570.

<sup>305</sup> Cf. *ibid.*, p. 565.

<sup>306</sup> Cf. *ibid.*, p. 631.

<sup>307</sup> Op, I, p. 220.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 221.

*prodursi* delle categorie come «una continua *addizione* da fuori». <sup>309</sup>  
 «Se non che bisogna confessare in favore del Rosmini, ch'egli aveva tra le mani un elemento che l'avrebbe potuto condurre ad una vera deduzione, vogliam dire l'idea dell'*essere indeterminato*». <sup>310</sup>

L'abate roveretano, infatti, aveva ridotto l'intero bagaglio trascendentale alla sola idea dell'«essere» come «forma unica indeterminata» <sup>311</sup> da cui le categorie, in quanto determinazioni — sebbene trascendentali —, dovevano trarre la loro ragion d'essere, e alla quale — a suo parere — tutte potevano ridursi. Spaventa, del resto, aveva sottolineato la singolare coincidenza tra la forma rosminiana e l'appercezione trascendentale di Kant in quanto attività unificatrice delle sue funzioni (categorie) e riferimento unitario di esse, <sup>312</sup> non senza evidenziare la necessità di determinare ulteriormente la *forma* cui Rosmini, in effetti, metteva capo. L'Uno come indifferenza dei differenti che da esso procedono doveva, infatti, contenere incoata la triplicità e, dunque, contenere oltre alla forma *meramente* intellettuale (l'*essere*) anche la sensibilità, sebbene — appunto — entrambe *non ancora* determinate. Dunque, concludeva il pensatore abruzzese, «la vera forma nel Rosmini non può essere l'Ente possibile, ma la *triplicità* del *sentimento fondamentale*: il quale è perfettamente *uno*, e intanto contiene in sé originariamente gli *opposti*». <sup>313</sup>

Questa circostanza ci è già nota, ma il contesto ci impone di tornarvi sopra, badando stavolta al merito dell'identificazione spaventiana, per quel tanto che la vedremo approfondita da Gentile. Questi, infatti, riconosce la convergenza essenziale di Rosmini e Kant sull'unità trascendentale della forma valorizzandone ulteriormente l'elemento che il primo aveva indicato espressamente, e cioè quell'indeterminazione che appartiene all'«essere» in quanto «pura forma» che «non esiste (...) prima e indipendentemente dell'iden-

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> RG, p. 797.

<sup>312</sup> Cf. Op, I, p. 218.

<sup>313</sup> Op, I, p. 219. E cf. Op, II, p. 572.

tità col contenuto» nell'«unità» dell'intelletto e del senso.<sup>314</sup> L'«essere», insomma, è, in verità, «quella dualità (...) non ancora dispiegata»<sup>315</sup> perché contratta nell'«unità intima del soggetto», nell'«inscindibile vincolo»<sup>316</sup> che dovrà «svilupparsi nella dualità»<sup>317</sup> del giudizio, il quale, appunto per questo, è «dualità unificata»,<sup>318</sup> «concetto».

Che l'«indeterminato», rivendicato così da Kant e Rosmini, sia «essere» è chiaro per il fatto che ogni determinazione proviene da esso, e nessuna determinazione può essere pensata (concepita) senza predicarle *almeno* l'essere. Ma che l'«essere», d'altra parte — e insieme — sia «indeterminato» è ugualmente chiaro per il fatto di *non essere* ancora *un* essere (così e così determinato), per poter essere, appunto, *ogni* determinazione (*ogni* essere). Insomma: il pensato suppone l'essere, il determinato l'*indeterminazione*: se dico è non so ancora *cosa* è, ma *non c'è cosa che non sia* (non c'è essere che non sia l'essere di qualche cosa).

Questo giro di concetti trae Gentile ad una considerazione estemporanea ma preziosa che potrà ricondurci al punto dal quale siamo partiti, consentendoci di tornarvi più adeguatamente consapevoli della posta in gioco. Il filosofo siciliano, infatti, battendo così per breve tratto la via rosminiana a Hegel già aperta da Spaventa e Jaja, esce a dire:

Ai nuovi e ai vecchi avversari dell'essere, che il Rosmini accettò dall'idealismo assoluto germanico, è ben da raccomandare la stessa teoria rosminiana: che l'essere vi sia in ogni concetto è un fatto che non si può negare, perché il negarlo implicherebbe contraddizioni; che codesto essere per sé sia uguale al nulla, non dee parere un assurdo, quando il Rosmini ha provato che l'essere è forma della cognizione, e la forma astratta dalla materia (come questa da quella) è nulla.<sup>319</sup>

<sup>314</sup> RG, p. 806.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 856.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 819.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 820.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 856.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 824.

E non a caso, infatti, conclude il suo studio sostenendo, con Spaventa<sup>320</sup> — e sulla scia di Hegel — che «Gioberti (...) il principio stesso del Rosmini invero o determina meglio» quando «osserva che quel Primo che Rosmini vuole psicologico, esso stesso è ontologico» e

non pone dunque due Primi (...) ma ne pone uno solo che non solo è principio e radice del pensiero, bensì anche dell'essere (...) Questa è in vero la novità del Gioberti: l'essere indeterminato (...) al quale pareva che la realtà si dovesse aggiungere di fuori per dar luogo alla conoscenza effettiva, diventa produttivo; e tale può diventare perché di ideale si fa realissimo e nella stessa indeterminatezza pone la massima determinazione dell'assoluto (...) Se non che quando il Gioberti ha identificato l'assoluto, sostegno dell'intelligibile, coll'assoluto, causa del reale, nel Primo ontologico, e il procedere ontologico col processo logico, è già superata la posizione rosminiana (kantiana) di oggetto opposto a soggetto.<sup>321</sup>

Ma il tentativo più cospicuo di ricavare dall'opera rosminiana l'accesso al sistema hegeliano, si trova nello *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini* di Donato Jaja, il quale, del resto, confermava l'indicazione spaventiana circa l'hegelismo essenziale di Gioberti.<sup>322</sup> Il maestro di Gentile, infatti, aveva colto il cenno di Spaventa sulla formidabile opportunità che il Roveretano «aveva tra le mani» di muovere da quell'«elemento» affatto indeterminato, e tuttavia attivo,<sup>323</sup> che aveva consentito ad Hegel di giungere all'Assoluto come mediazione dell'essere che torna a sé.<sup>324</sup>

<sup>320</sup> «Gioberti compie Rosmini, come Fichte, Schelling ed Hegel compiono Kant», Op, II, p. 573. E cf. *ibid.*, pp. 573 sgg. e Op, I, p. 227.

<sup>321</sup> RG, p. 872.

<sup>322</sup> «Egli — scrive Jaja al giovane Croce, riferendosi al pensatore torinese — arriva da sé e con le sue gambe e da ultimo nel nuovo e più vasto e sommo pensiero, in cui Hegel entrò alla prima dopo Kant e Fichte» (lettera del 31 mag. 1892, in E. GARIN, *Aneddoti di storia della cultura filosofica italiana fra Ottocento e Novecento*, «R. Filos. neoscolastica», LXX, 1978, p. 297). Lo *Studio critico*, pubblicato nel 1878, è contenuto in SF, pp. 1-122.

<sup>323</sup> Attivo, poiché immanente alla ragione che è l'attualità e l'attività del sentimento fondamentale, la cui funzione eminente è quella di produrre la sintesi primitiva, vale a dire il giudizio (cf. RG, pp. 802-18; in particolare, p. 806, dove Gentile richiama Op, II, pp. 572 sgg.).

<sup>324</sup> Cf. SF, p. 41. In relazione al contesto hegeliano, la questione dell'essere ideale di Rosmini, è affrontata nel saggio di E. SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*,

Inseguendo Rosmini nell'opera postuma, la *Teosofia*, il filosofo pugliese crede di trovare, pur nell'incertezza residua, avviato «il compito (...) di colmare le lacune, che si mostrano nell'essere ideologico» col «dargli quell'attività e pienezza di vita» tali da far sì che i suoi «termini (...) scaturiscano dal suo interno»,<sup>325</sup> riconoscendo così l'arricchimento del contributo teorico rosminiano prodotto dalla fecondazione di quell'«elemento» che Spaventa prima e Gentile poi — con maggior decisione — hanno indicato e messo in rilievo.

La figura speculativa del sentimento fondamentale, inteso come sintesi originaria e indistinta della dualità, vuol essere, ed è, quell'«attività e pienezza di vita» dell'«essere» cui allude Jaja. Tuttavia, essa gli pare a tal punto trascurata nell'effettivo svolgersi dell'organismo ideologico di Rosmini che, sia pure questa il «ponte di passo» — come s'è visto — ai suoi termini, non doveva sembrargli superfluo il tentativo di rintracciarla nell'opera postuma del Roveretano. E noi, dunque, lo seguiremo, osservando, con lui, come in queste pagine trovi espressione una necessità speculativa che sopravvive e si afferma ben al di là delle mire esplicite cui Rosmini ritiene di dar consistenza: «la logica — nota Jaja — (...) come sempre, quando è maneggiata dagli ingegni veramente speculativi, è (...) più forte delle subbiettive intenzioni; ed il Rosmini che nel *Nuovo Saggio* si trovò, senza volerlo, nel bel mezzo del kantismo, mentre credeva di riuscirne discosto le mille miglia, ora con questa teorica dell'essere [la *Teosofia*] a noi pare che si trovi nel centro dell'hegelismo, quando avrebbe voluto esserne lontano come un polo dall'altro».<sup>326</sup>

Il tenore delle conclusioni rosminiane, dunque, rischiarate dall'analisi jajana, possono così giovare al chiarimento e all'ulteriore approfondimento di quel concetto del *trascendentale* cui Gentile accede proprio attraverso la lezione rosminiana interpretata alla luce degli svolgimenti idealistici (e giobertiani) della sua impostazione.

«R. Filos. neoscolastica», XLVII, 4-5 (1955), ora in Id., *Heidegger e la metafisica*, Milano 1994, pp. 551-76.

<sup>325</sup> SF, p. 12.

<sup>326</sup> SF, p. 56.



Jaja perciò procede innanzi, in direzione di quella verità che Rosmini, avendola intravista, non poteva non perseguire ulteriormente. Gentile, del resto, pur rivendicando al pensiero di Rosmini una consapevolezza del «problema della Teosofia» — e cioè: «come dalla dualità si possa legittimamente risalire all'unità» nella quale essa «si radica»<sup>327</sup> — che rimonterebbe, a suo avviso, già agli scritti precedenti la stesura dell'opera incompiuta — una consapevolezza più profonda, si vuol dire, di quella concessa al Roveretano da Jaja<sup>328</sup> —, assegna anch'egli alla *Teosofia* il ruolo di dar soluzione al compito tuttavia già individuato e non ancora esplicitamente affrontato.

La «deduzione del reale»<sup>329</sup> cui dà vita il testo rosminiano è resa possibile, secondo Jaja, dal rivolgersi del pensatore roveretano a quella «suprema unità, da cui (...) rampollano» le «dualità» essendo «la condizione della loro esistenza»,<sup>330</sup> abbandonando egli, così, l'«isoletrita astrazione» dell'indeterminato ideale e «vuoto del tutto»: <sup>331</sup> «in una parola, l'essere puro dell'Ideologia diventa nella Teosofia la pura mentalità»,<sup>332</sup> ovvero l'essere in quanto autocoscienza (*Ichheit*).<sup>333</sup> Jaja, a questo proposito, è estremamente e-

<sup>327</sup> RG, p. 859.

<sup>328</sup> Gentile, in particolare, a proposito di questa «esigenza», qual è in fondo quella di trarre i contrari dall'uno (Giordano Bruno), attivando l'Uno stesso, osserva: «Ma non fu dal Rosmini avvertita cotesta esigenza? Così generalmente si giudica. V'ha chi trova i segni dell'averla avvertita soltanto nella *Teosofia*, pur non vedendovi le prove dell'averla soddisfatta: ma ciò non è esatto, perché la *Teosofia* sviluppa germi posti già in opere e in scritti precedenti, sebbene giri più largo e presenti sotto forma talora nuove taluni bisogni speculativi» (RG, p. 856). Jaja, da parte sua, delineando il quadro teosofico, osserva: «Oh! Quanto ci siamo allontanati dalla Ideologia, dove le varietà dell'essere sono somministrate dal senso, e sembrano come aggiunte all'essere, affermandosi, non una, ma più volte, la impossibilità che siano da questo cavate» (SF, p. 40); e aggiunge: «Rosmini, che aveva dinanzi a sé il problema ideologico (...) non si occupava egli allora dell'essere, di tutto l'essere, ma contento del pietoso ufficio, che questo gli faceva, di rischiarargli la coscienza, non chiese altro» (*ibid.*, p. 33).

<sup>329</sup> RG, p. 874.

<sup>330</sup> SF, p. 10.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>332</sup> *Ibid.*

<sup>333</sup> *Mentalità*, infatti, traduce, per Spaventa, la *Ichheit*, l'essere Io (*Ich*) dell'Io (autocoscienza) di Fichte. Cf. Op, II, p. 634; ma vedi anche *ibid.*, pp. 628 sgg.

splicito, rilevando l'impossibilità che l'essere presupposto da Rosmini all'Io (qui Jaja dice «soggetto»), in quanto immediata oggettività, si sequestri effettivamente da esso.

Difatti — spiega — in quanto il soggetto è presupposto, ossia posto bello e fatto di contro all'essere, prima di coglier l'essere è e coglie *se stesso*. E viene di più un altro imbroglio: il se stesso, che precede l'essere, è essere o no? Se precede veramente l'essere, dovrebbe non essere, cosa impossibile; se è essere, dunque l'essere primitivamente e originariamente non è fuori del soggetto, non è diverso da lui ed è cosa impossibile cominciare dalla mente, come bella e fatta, che ha fuori di sé l'essere.<sup>334</sup>

Questa dualità tra la mente e l'essere, essere che in quest'opera Rosmini riconosce nella sua fondamentale triplicità, è frutto del pregiudizio oggettivistico che affetta, per Jaja, l'intero corso del pensiero rosminiano; e tuttavia, essa, nell'interpretazione del filosofo pugliese, è vista — come si è detto — affondare sotto i colpi di una «logica» ineluttabile alla quale il Roveretano non era e non poteva essere sordo.

Senza volerci addentrare nella questione propriamente teosofica osserviamo come una volta conseguita la «mentalità» dell'«essere» riconosciuto nell'Io, Jaja doveva spingersi ad elaborare — anche al di là del dettato esplicito di Rosmini — le conseguenze teoriche di una simile impostazione. Ed è a questa elaborazione di Jaja che vogliamo guardare, per trarne quei frutti che Gentile doveva poi, come vedremo, a sua volta, ricevere e far fruttare.

Rosmini, come si è accennato, riconosce nella sua *Teosofia* la fondamentale triplicità dell'essere, che prende, per lui, le forme oggettiva, soggettiva e morale, dove la oggettiva è ancora detta, sull'onda della tesi ideologica, ideale, e l'essere compare appunto al modo dell'autoevidenza, «è un noto per se stesso, essenzialmente, assolutamente».<sup>335</sup> Questa caratteristica dell'essere ideale determina il procedere delle altre due forme, poiché, dell'essere, si dovrà dire che,

se noto per sé, vi dev'essere in lui il principio conoscente, non diverso dallo stesso essere per sé noto. Ed è chiaro, perché essere noto per sé

<sup>334</sup> SF, p. 100.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 42.

senza una mente a lui intrinseca non è possibile, noto per sé dicendo un rapporto necessario alla mente, e la estrinsecità di questa dicendo rapporto non necessario. Fatta la mente estrinseca all'essere, questo sarebbe noto per un altro, non per sé, mentre l'essere è noto per sé. Ed ecco una seconda forma dell'essere, l'essere come principio conoscente, come subbiettivo. Ma queste due forme si devono trovare nell'essere, come a lui, alla sua natura infinita si conviene. L'essere non è parte in una forma e parte in un'altra, ma è tutto in ciascuna. Il che vuol dire, che l'essere è identico a sé sotto l'una e sotto l'altra, ossia che in quanto è sotto una forma, comunica con se stesso, in quanto è sotto l'altra; comunicazione massima e pienissima, che fa che l'essere adegui se stesso, si ami, o sia un per sé amato. Ed ecco la terza forma dell'essere, l'essere per sé amato, l'essere come morale.<sup>336</sup>

Jaja, rifacendo dunque il percorso rosminiano ritrova l'impianto hegeliano, che vuole l'idea come in sé (ideale), fuori di sé (reale) e per sé (spirituale),<sup>337</sup> e si avvia a contrastare quella sorta di fichtismo che Rosmini in qualche modo finisce coll'abbracciare, quando insiste sul fatto che «le altre due forme di essere, la reale e la morale, sono indistinte nella ideale» essendo quelle, in questa, appunto «nel modo ideale e non nel proprio», sì che solo «con l'aiuto della percezione», «almeno la forma reale», si produce veramente, denunciando così il permanere di un dualismo ancora irrisolto.<sup>338</sup> A noi tuttavia preme sottolineare, al di là del merito rosminiano, il ruolo giocato dall'unità ideale chiamata anche dal Roveretano a precedere «logicamente»<sup>339</sup> quella realtà dell'essere che in essa comunque trova la sua «condizione».<sup>340</sup> Qui, infatti, trova posto quell'Io trascendentale in quanto orizzonte logico della realtà cui guarda Gentile in vista della sua riforma dell'hegelismo, e converrà, pertanto, fermarvisi.

Se l'essere è la mente in quanto Io (e non-io) — così come del resto l'essere è l'essere — occorre sottolineare che essa è «distin-

<sup>336</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>337</sup> Cf. *ibid.*, pp. 60 sgg.

<sup>338</sup> Cf. *ibid.*, p. 45. Per inquadrare il momento fichtiano, vedi Op, II, pp. 628-34. Potrà inoltre essere interessante sottolineare come sulla base di queste considerazioni rosminiane Gentile contesti alla *Teosofia* l'esecuzione del tema idealistico (cf. RG, pp. 874-75).

<sup>339</sup> SF, p. 39.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 67.

zione ed unità; distinzione, e quindi (...) subbietto ed obbietto; unità e quindi medesimezza, ch  la forma morale non   (...) che la identit  delle due precedenti. Obbietto e subbietto, cio  opposizione, l'essere diviso seco stesso, ovvero l'essere che   s  ed altro da s ; e nondimeno moralit , cio  l'essere, che, sebbene altro da s , pure, come risoluzione di quest'alterit  interiore,   identico a s ». <sup>341</sup> E Jaja, giunto a questo punto, osserva:

Qui v'ha due medesimezze, l'una primitiva e antecedente alla distinzione ed opposizione, l'altra seguente e finale. La prima   ineffabile, astratta, esprime la massima astrazione dell'essere, la seconda n'  la piena concretezza. E intanto la seconda non   possibile senza la prima, perch  risolve, s , l'opposizione, ma pu  farlo, perch  gli elementi della opposizione sono lo stesso essere, cio , sono primitivamente, bench  astrattamente, medesimezza. La medesimezza finale non   somma o risultato, ma sintesi vera ed assoluta, e quindi appare dopo, perch  era prima, e perci  non dee dirsi n  che   *dopo* e non prima, n  ch'  *prima* e non dopo, n  che   *prima e dopo*, ma *prima-dopo* ad un tempo con tal sintesi, che, includendo il doppio riguardo, non rompe l'unit  dell'essere, ma lo mostra compiuto in tutta la assolutezza della sua natura. Questa   quella unit , che risarcisce veramente lo squarcio, che dapprima s'era fatto nell'ente; se risarcisce, dunque   unit  seconda, non prima, e presuppone la prima. Lo squarcio   l'essere che se lo fa a se stesso, ed egli medesimo se lo risarcisce; ferito, medico e medicina ad un tempo, senza perdere la sua unit . <sup>342</sup>

L'osservazione jajana   preziosa: l'essere «non   il solitario ed infecondo e astratto essere della Ideologia, ma   l'essere che si ripiega sovra se stesso, e cos  ripiegandosi si duplica, divenendo oggetto e soggetto, senza uscire di s ; oggetto e soggetto di s , e perci  identico a se stesso; e sempre uno»; <sup>343</sup> e tuttavia, e anzi appunto per questo, *uno* anch  «prima» di duplicarsi; in quel «prima di esser due» che   il «prima logico» dell'«uno», <sup>344</sup> consistente, in effetti, di s  e di qualcosa oltre a s  che lo spinge al di l  di s . Infatti, «l'essere   uno e pi  ad un tempo, uno-pi ; questo *pi *, ch' 

<sup>341</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 67.

la vita stessa dell'essere, l'essere lo ha, perché essenzialmente mentale». <sup>345</sup>

L'uno, cioè, deve mostrare se stesso come «l'immediato che si media entro se stesso» <sup>346</sup> in quella scansione del prima e del dopo «che non sono due momenti temporanei», sebbene occorra dire che «nella costituzione intrinseca della mente il tempo c'è (...) bensì come risoluto» nell'«eterno» <sup>347</sup> che è «senza successione». <sup>348</sup> In questa manifestazione «la vita dell'essere non è che circolo», <sup>349</sup> in cui si risolve, appunto, la mente, che — così scrive altrove Jaja — è infatti «la vita universale» in quanto «eterno circolo e movimento del pensiero in se stesso»; quel pensiero che può dirsi ed è detto «io». <sup>350</sup>

È il tema gentiliano dal quale siamo partiti: l'essere è se stesso nel pensiero che ne adegua l'identità, costituendone così l'intima riflessione che lo afferma. E tuttavia riflessione importa duplicazione, uscita da sé e ritorno a sé del sé, secondo quanto si è ragionato sopra: «Tutti ammettono — scrive Jaja — che la riflessione è ritorno. Ciò è vero, ma non è tutto. Non solo ritorno non è senza partenza, ma di più è movimento verso lo stesso punto, donde si è partiti». <sup>351</sup> Ciò significa dunque che la partenza del circolo, il «punto» cui Jaja fa qui riferimento, sviluppando per suo conto le suggestioni rosminiane sulla base della lezione criticistica e idealistica, è quell'Uno «che (...) costituisce la potenza o possibilità» del «due» (partenza e arrivo), in quanto effettualità dell'«atto conoscitivo, del giudizio». <sup>352</sup> Questa «unità iniziale», in quanto «potenza del giudizio, è la coscienza, l'io» che «non è il pensiero in atto, ma n'è la indispensabile condizione». <sup>353</sup>

<sup>345</sup> *Ibid.*

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 105, n.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>350</sup> D. JAJA, *Dell'a priori nella formazione dell'anima e della coscienza* (1883), in SF, pp. 144-45.

<sup>351</sup> SP, p. 175.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>353</sup> *Ibid.*

Gentile, del resto, non aveva detto diversamente, quando ricercava quell'unità trascendentale che «se non è pensare, dev'essere insieme potenza del pensare» e «non pensiero attuale, ma poiché è condizione di esso, un vero pensiero virtuale». <sup>354</sup> E anche senza seguire qui Jaja, come si vorrebbe, fin nel suo peculiare e complesso argomentare, vedremo tuttavia come anche una breve ricognizione dei suoi scritti principali, *Sentire e pensare* e *Ricerca speculativa*, apra la strada a una più concreta e consapevole analisi della riforma gentiliana dell'hegelismo che noi abbiamo visto reclamata dal giovane filosofo siciliano. Riforma, la quale, del resto, costituisce, in fondo, la stessa inaugurazione e, diremmo, la sostanza medesima del sistema attualistico. <sup>355</sup>

Dunque, sebbene non si voglia fermare troppo a lungo l'attenzione sulle pagine jajane, dopo aver reso sufficientemente evidente l'aggancio del tema trascendentale gentiliano con il generale quadro speculativo proposto dalla riflessione spaventiana, intendiamo sottolineare il ruolo della mediazione del maestro pisano che alla scuola dell'Abruzzese si era formato. Il richiamo all'opera del filosofo di Conversano, centrato sullo *Studio* rosminiano, chiarisce infatti ulteriormente la matrice dell'impostazione gentiliana, volta al recupero di una purezza del pensiero in quanto «logica trascendentale», restituita nel suo essenziale *fieri*.

Jaja, si è accennato, indica nella «potenza» pensante l'Uno da cui originariamente deve procedere la dualità del conoscere; e sottolinea ulteriormente la circostanza dicendolo «uno-più», per via della sua fondamentale natura mentale. E infatti, seguendo Kant, egli si sofferma a considerare quell'«unità potenziale», e dunque «iniziale», che è l'«io» in quanto «soggetto pensante» e perciò «qualche cosa che si *ripiega* sopra di sé, e distingue sé da sé e da ciò che lo circonda». <sup>356</sup> È questo «l'io che sente e l'io che pensa», <sup>357</sup> il quale raccoglie, in uno, il sentito e il pensato nel «giudizio» che

<sup>354</sup> RG, p. 856.

<sup>355</sup> «La riforma della dialettica hegeliana è lo stesso 'attualismo', esposto nel suo rapporto con la logica dello Hegel; né antecedente, né susseguente», V. FAZIO-ALLMAYER, *La riforma della dialettica hegeliana*, in Giovanni Gentile. *La vita e il pensiero*, vol. I, Firenze 1948, p. 181.

<sup>356</sup> SP, p. 58.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 139.

compone la duplice modalità del reale — perché «l'uomo comincia a pensare (...) *quel medesimo* che ha sentito». <sup>358</sup>

«Condizione», «base», questo «io», <sup>359</sup> recita il dettato jajano, della conoscenza in atto, e dunque della dualità unificata nella necessità della sintesi. Come si vede è il tema gentiliano del *Rosmini e Gioberti*, che situa proprio a questo livello la sua indagine, chiamata così a scrutare il confine tra il senso e l'intelletto e la loro conciliazione — sulla scorta delle indicazioni rosminiane rischiarate da Kant — nell'Uno che precede e produce, perchè li contiene, i due. E dove, nel contempo, il filosofo siciliano intende legittimare, dei due, l'unificazione, con la conseguenza di dover avvertire, per ciò stesso, che «quest'uno non dev'esser vuoto, o semplice unità; ché in tal caso non giustificherebbe mai la posizione successiva della dualità; ma deve in se stesso comprendere i contrari della dualità». <sup>360</sup>

«L'unità non è mai finale — sentenza Jaja — che non sia pure, sott'altra forma, iniziale», <sup>361</sup> ed è appunto in quel «*sott'altra forma*» che occorre, a parer loro, vedere l'indizio principale sulla via della soluzione speculativa del problema gnoseologico. Gentile, guardando all'inveramento giobertiano dell'esigenza rosminiana sottolinea — si è detto — la consistenza mentale dell'essere cui il Roveretano guarda, e osserva come in essa debba risolversi la riflessione ontologica che Gioberti denuncia indispensabile affinché l'essere, appunto, traspaia nitidamente nel suo reale determinarsi e prodursi. Gioberti, cioè, a partire dall'Uno rosminiano, dispiega la sua struttura, ma appunto quella stessa che appartiene ad esso in quanto «mentalità»: «per cui quella oscura unità fondamentale dello spirito, donde rampollano nel Rosmini (...) l'intelletto e (...) il senso, e alla quale corrisponde la identità dell'essere reale con l'ideale, nel Gioberti *si organizza* e si definisce». <sup>362</sup> E pur non entrando nel merito della filosofia giobertiana, che Gentile vede attraverso la lente dell'esegesi spaventiana, esercitata del resto alla

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>359</sup> Cf. *ibid.*, pp. 54, 58 e 139.

<sup>360</sup> RG, p. 856.

<sup>361</sup> SP, p. 48.

<sup>362</sup> RG, p. 871.

luce degli svolgimenti idealistici cui Fichte, Schelling ed Hegel avevano dato corso,<sup>363</sup> a noi preme sottolineare come il giovane filosofo siciliano giunga a ritrovare quell'Uno come Uno-di-due nella forma riflessiva dell'uno medesimo per la quale «la differenza (...) scaturisce dal fondo stesso dell'identità».<sup>364</sup>

Dunque l'essere è originariamente riflessione (Gioberti: riflessione ontologica) perché è «essere *presente* alla mente»,<sup>365</sup> ovvero, più precisamente, *mente* esso stesso («mentalità», appunto), se è vero, come sostiene Gentile, che la riflessione sulla mente cui è presente l'essere (Rosmini: riflessione psicologica) è quella stessa dell'essere che si ritrova così presente a se stesso, e in questo ritrovarsi si costituisce come mentalità, riflessione: Gentile aveva detto Io. Qui, infatti, egli conclude, «si ritrae la differenza nel seno stesso dell'identità»<sup>366</sup> poiché — Gentile lo sa bene — nella «riflessione il principio, donde il movimento riflesso comincia, il termine, ov'esso va a finire, sono due, perché senza principio e termine riflessione non esiste, ma nel medesimo tempo non sono nulla d'estraneo l'uno all'altro, sono al tutto lo stesso, sono uno».<sup>367</sup>

Potremmo dire, anticipando un motivo che presto dovremo affrontare: è proprio perché l'essere è che l'essere non è. Cioè: è proprio perché l'essere è in quanto è presente alla mente che l'essere si dualizza e si differenzia (identico e perciò differente). Psicologizzando lo spessore ontologico dell'Uno, Gentile compie il percorso che soddisfa «l'esigenza dell'unità non pure come compimento della dualità della sintesi, ma altresì come sua base, fondamento e principio»: <sup>368</sup> quell'unità che è perciò «pensiero virtuale», «potenza di pensare», e dunque possibilità di dualizzarsi, se pensare è giudicare e nel giudizio convergono due termini.<sup>369</sup> Quell'unità, ancora — e

<sup>363</sup> Cf. Op, II, pp. 575-604; 641-68.

<sup>364</sup> RG, p. 854.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 871.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 853.

<sup>367</sup> SP, p. 132.

<sup>368</sup> RG, p. 853.

<sup>369</sup> Cf. *ibid.*, p. 856.



appunto per questo — che è «dualità» a sua volta, «benché non ancora dispiegata». <sup>370</sup>

E tuttavia non esiste un tempo della potenza: Gentile lo ha detto con estrema chiarezza. L'esserci della potenza come quell'esserci dei due che fanno uno è «nel medesimo tempo» (Jaja) l'esserci dell'atto come quell'esserci dei due che fanno due (come due dell'uno: si tratta del passaggio dal pensare come giudizio al pensare come sillogismo e quindi, ripetiamo, del passaggio dall'unità che è tale, all'unità che è e appare tale nell'autocoscienza del proprio prodursi). Del resto, in quanto «momento» del conoscere, «l'io non è che una potenza, e le potenze sole, per sé, sono invisibili». <sup>371</sup> La visibilità della potenza è racchiusa nella sua invisibilità che va interpretata come «perfetta indeterminazione» dei «termini» ancora «indistinti» <sup>372</sup> nell'unità originaria «irriflessa». <sup>373</sup> Qui «la loro distinzione non è punto manifesta»: <sup>374</sup> «v'è, ma non appare» <sup>375</sup> e non si dà «apparire» se non, appunto, nella «determinazione»: <sup>376</sup> «e con la determinazione nasce altresì la distinzione. Apparire, determinarsi, distinguersi sono tre nomi di una cosa sola». <sup>377</sup>

Segue da ciò che l'io come potenza del pensare, in quanto in esso e con esso «un principio si riflette sopra di sé», <sup>378</sup> configura il luogo in cui questo stesso *principio* «ripiegandosi sopra di sé, si distingue, e i termini suoi, che prima erano, ma erano indistinti, si distinguono. Che cosa è dunque l'io? Distinzione». <sup>379</sup> Ed è chiaro che «se l'io è distinzione (...) dunque è dualità, differenza, perché distinzione importa due cose, due *quid* qualsiasi, di cui uno non è l'altro», <sup>380</sup> e tuttavia, si è detto, «l'io è riflessione sopra di sé», <sup>381</sup>

<sup>370</sup> RG, p. 856.

<sup>371</sup> SP, p. 95.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>377</sup> *Ibid.*

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 181.

cioè «movimento» del «principio»<sup>382</sup> che è il «punto di partenza» e di «ritorno»,<sup>383</sup> nella «medesimezza»<sup>384</sup> del «sè»,<sup>385</sup> in cui «principio e termine pajono e sono due; ma son pure uno».<sup>386</sup> Tanto che, evidentemente, il moto interno chiamato a costituire l'io compone in effetti un «circolo»: «non è un circolo la riflessione? — chiede Jaja — Ci è un punto di partenza, ci è movimento, processo, e ci è ritorno là donde si è partiti».<sup>387</sup> E il filosofo pugliese insiste, sottolineando l'originarietà dell'io: «Questo circolo — scrive — non si rompe, non si fa a pezzi. Lo si analizza, lo si esamina nelle sue parti costitutive (...) ma è e rimane, attraverso della sua varietà reale ed irriducibile, un tutto indissolubile».<sup>388</sup> Infatti, l'analisi del circolo cui l'io dà vita riconosce in esso il principio che «appunto perché antecede la riflessione, non è cosciente, appartiene alla coscienza, ma non è coscienza»<sup>389</sup> e quindi se «il faro luminoso non è che la coscienza»<sup>390</sup> esso sarà «bujo», ma quel «bujo, che (...) è già condizione di luce, e suo principio».<sup>391</sup> L'indistinto, cioè, è l'indistinto del distinto, è l'indeterminazione che si determina, l'invisibile che si rende visibile. Perciò l'io viene distinguendo i termini che in esso rimangono indistinti ed è infatti distinzione (dualità, differenza). Ma occorre osservare come, in questo distinguere, il buio della coscienza si illumina al faro dell'io che sorge facendo sì che «la distinzione non sia solamente, ma sia manifesta».<sup>392</sup>

Possiamo dire, infatti, che la distinzione è, e solamente è, quando si immobilizza astrattamente l'io nella sua mera potenza di pensare e si accentua il momento della medesimezza dei termini implicati nella sua costituzione a scapito di quello, ugualmente neces-

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>388</sup> *Ibid.*

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>390</sup> *Ibid.*, pp. 135-36.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 182.

sario, della loro differenza. Del resto, essere e apparire coincidono — «la distinzione (...) se non è manifesta, come si può dire che è?»<sup>393</sup> — e l'essere della distinzione equivale al suo venire alla luce. «Ora la distinzione non può essere manifesta, se il principio interno (...) non coglie se stesso come opposto al termine suo. Oggetto il termine al principio, oggetto il principio al termine, ma nel tempo stesso necessariamente oggetto il principio a se stesso. Perché la distinzione appaja, è necessario che il principio distingua sé dal termine»,<sup>394</sup> dando così vita ad una «doppia opposizione, l'una interna, ch'è opposizione e medesimezza insieme (...), l'altra esterna. Il principio che si oppone a sé (...) è appunto il soggetto»,<sup>395</sup> mentre il principio che si oppone «fuori» di sé è l'«oggetto». <sup>396</sup> Infatti «nella distinzione i termini sono opposti l'uno all'altro. Or tale è il significato della parola oggetto, dal latino *obiectum*». <sup>397</sup> Ma, insieme, «è inevitabile (...) che questo principio sdoppiantesi sia ad un tempo opposizione ed unità, sia altro da sé ed identico seco stesso, sia oggetto e soggetto, vale a dire non solamente oggetto, ma anche oggetto di se stesso, *obiectum sui*, ché tale è, se non filologicamente, (...) certo speculativamente, il valore del *subiectum*, e non soltanto di posto *sub*, ch'è insufficiente a rilevarne il vero valore». <sup>398</sup>

Dunque, secondo quanto si è detto, l'io compone il «sé» e «l'altro da sé»,<sup>399</sup> situandosi al centro di un orizzonte che contiene due volte l'indistinto: dentro di sé (il principio che deve riflettersi) e fuori di sé (il termine della riflessione in quanto «altro» dal principio riflesso). E infatti anche se «l'oggetto nasce né prima né dopo del soggetto, ma con lui ed è sua parte integrante», occorre sottolineare come esso «*cominci* ad apparire come qualche cosa di estraneo al soggetto». <sup>400</sup> Infatti, «nel primo apparire dell'io l'oggetto

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>397</sup> *Ibid.*

<sup>398</sup> *Ibid.*, pp. 182-83.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 187.

non è altro che oggetto (...) è, come dire, notte piena, quella stessa ch'era (...) innanzi che l'io apparisse». <sup>401</sup>

La circostanza, benintesa, suggerisce e impone il ruolo distintivo del conoscere che si struttura perciò nella riflessione dell'Io che, nello stesso tempo, infatti, appare a sé nella duplicità immanente della propria costituzione. Esso, appunto, diviene sé distinguendo i propri elementi che, per ciò stesso, appaiono per quel che sono e devono essere. L'Io dunque attualizza l'intima dualità che lo rende tale, lasciandola apparire, sicché esso dovrà essere interpretato come quel «porre termini» <sup>402</sup> in cui consiste, essenzialmente, e «per sua natura», la «forza distintrice e determinatrice» <sup>403</sup> che gli appartiene. Di conseguenza, osserva Jaja, «esce dalle cose dette, che pensare è determinare l'indeterminato». <sup>404</sup> L'atto del pensare, infatti, nella distinzione degli indistinti che, dapprima, lo individuano nella sua indeterminazione, trova la determinazione della propria consistenza. Più in particolare, il pensiero diviene sé, determinandosi in due modi, che sono in fondo uno: «determina sé, pensandosi come soggetto ed oggetto, determina l'oggetto pensandolo come soggetto e predicato». <sup>405</sup> «Tal'è l'IO, o il PENSIERO che si voglia dire, in tutta la sua universalità. Esso è dentro di sé indeterminato e sua determinazione in tre stati diversi». <sup>406</sup> Come avremo modo di vedere meglio fra poco — ma si tenga presente lo schema hegeliano della triade speculativa — Jaja vuol così sottolineare le differenti modalità della riflessione che l'essere originariamente produce divenendo Io. Il primo *stato* cui il pensatore di Conversano si riferisce è quello che, nella riflessione stessa, riconosce l'essere (indeterminato) e la sua circolazione nell'identità astratta della propria consistenza (determinazione): il suo divenire Io. Il secondo *stato* ontologico consiste nell'Io medesimo (indeterminato) che appare dinanzi a sé nella sua forma oggettiva, nel giudizio (determinazione). Il terzo, e ultimo, *stato* individua la duplice identità dell'Io che appare, ed è, soggetto del giudizio (indeterminato) e suo

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>402</sup> *Ibid.*

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> *Ibid.*, pp. 201-02.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 201.

predicato (determinazione). Jaja infatti ci ha detto: l'Io, determinando l'indeterminato, determina sé, divenendo soggetto conoscente e oggetto conosciuto; quindi, determina, nel contempo, l'oggetto conosciuto divenendo soggetto e predicato del giudizio. Il che significa, daccapo: irriflesso (essere), riflessione (Io); e, nella riflessione, Io (soggetto conoscente) e non-Io (oggetto conosciuto); e, nell'oggetto (nel giudizio), soggetto (nome) e predicato (verbo). E ancora, per chiudere: principio (essere) e termine in quanto identici (essere, Io); principio (essere) e termine in quanto differenti (non essere, non-Io); termine in quanto differente (soggetto del giudizio) e in quanto identico (predicato del giudizio) al principio (essere che è ed è divenuto Io attraverso quel giudizio che è giudizio di sé: sillogismo).

Nell'atto del conoscere, l'indeterminato e la determinazione assumono, per Jaja, i connotati del «sentire» (soggetto) e del «pensare» (soggetto e oggetto: giudizio), ovvero irriflessione (indistinzione) e riflessione (indistinzione è distinzione), dove occorre sottolineare — di nuovo — come la prima indistinzione sia la pura indistinzione che precede la distinzione, mentre la seconda è l'indistinzione di ciò che è già distinto ed è infatti «oggetto, opposto»,<sup>407</sup> con la conseguente necessità di riconoscere nella riflessione predicativa una riflessione sul già riflesso.

E tuttavia conviene trascurare qui la caratterizzazione dei momenti costitutivi dell'io, per badare piuttosto alla loro intrinseca relazione che Jaja determina ulteriormente e con maggiore efficacia nella sua *Ricerca speculativa*. Quest'opera consente di apprezzare nitidamente lo scheletro teorico dell'indirizzo jajano, meno visibile, sebbene ugualmente strutturato, in *Sentire e pensare*. E vogliamo dare a quella uno sguardo, così da saldare l'impianto filosofico del pensatore pugliese alla *Prolusione* gentiliana, passando per l'elaborazione essenziale della logica trascendentale pretesa dal giovane filosofo siciliano, giungendo infine al limite della riforma dell'hegelismo e, quindi, alle soglie dell'attualismo.

L'operazione lascerà emergere, ci pare, la preziosa e consistente influenza di Jaja sull'assetto teoretico di partenza della rifles-

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 189.

sione gentiliana.<sup>408</sup> Giova all'intento leggere una pagina del maestro pisano, utile a introdurre quelle successive della *Ricerca speculativa*.

Il pensiero dunque è, come Kant ben disse, attività, forza, se è vero, che trasformare l'indeterminato nel suo opposto implichi un'attività, una forza. L'indeterminato, perché possa la forza determinarlo, deve precedere, nulla essendovi da determinare, se non vi è l'indeterminato. D'altra parte l'indeterminato senza ombra di determinazione non esiste, perché che è mai una qualche cosa, di cui non si può dire niente, neppure ch'è qualche cosa nella sua massima generalità? Se di questo indeterminato si può dire checchessia, per minimo o impercettibile che si voglia immaginarlo, questo sarà appunto sua determinazione, e allora esso non è il veramente indeterminato. Se si riesce ad escludere qualunque determinazione, l'indeterminato non sarà solo impossibile, com'è il noumeno Kantiano, ma non sarà punto punto; e tolto l'indeterminato, è tolta eziandio la possibilità della sua determinazione, ossia il pensiero. Ora qui Cartesio si fa vivo; non è possibile pensare che il pensiero non sia. Elemento vitale del pensiero è l'indeterminato. Intanto, perché l'indeterminato sia tale, e salvi con l'esistenza sua quella del pensiero, deve precedere il pensiero; e nel medesimo tempo, perché sia, dovendo essere, non essendo altrimenti possibile il pensiero, è necessità, che non preceda il pensiero, perché la sua indeterminazione massima, sì, ma non la sua negazione, con la quale andrebbe travolta la stessa forza determinante ch'è il pensiero. (...) Il pensiero è, che, indeterminato dapprima, poscia si determina, mostrandosi dapprima, siccome la sua intrinseca dualità porta, opposto all'indeterminato, cioè a se medesimo come indeterminato, poscia a se medesimo, nella varietà dei suoi elementi, identico. Il pensiero come indeterminato è il senso, e l'atto suo è la sensazione. In tal modo l'apparente contraddizione innanzi osservata di un indeterminato, che non abbia nessuna determinazione, senza di che è assurdo chiamarlo indeterminato, e che nello stesso tempo non ne manchi, perché il privo d'ogni determinazione, anche della minima ed iniziale dell'esistenza, non è, è al tutto conciliata.<sup>409</sup>

<sup>408</sup> Sull'argomento cf. almeno, anche per una breve ricostruzione del pensiero jajano, C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XIV, Firenze 1972, pp. 65-155. E si tengano presenti le considerazioni di A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna 1990, pp. 17-27. La distanza tra le prospettive teoriche di Gentile e Jaja è invece sottolineata da A. SAVORELLI, *Gentile e Jaja*, «G. crit. Filos. ital.», LXXIX, LXXXI, (1995), pp. 42-64.

<sup>409</sup> SP, pp. 217-19.

L'indeterminato, dunque, «esiste», e «dovendo essere» — «perché sia» — «è qualche cosa nella sua massima generalità», quella, tolta la quale, «non sarà punto». Abbiamo già sottolineato, del resto, che l'«indeterminazione massima» a capo del pensare è rivendicata da Hegel al principio del suo sistema rappresentandone, infatti, il «cominciamento». Quella stessa indeterminazione che, riveduta e corretta, Spaventa e Jaja, avevano riconosciuto a capo dell'impianto teorico rosminiano. E anche qui, nello scritto di Jaja, si tratta dell'essere, «perché non ci è Io, o ripiegamento, senza un principio, un *quid*, l'essere, che fa il ripiegamento e dice Io»<sup>410</sup> e «tolto l'essere, è impossibile che il sé nasca».<sup>411</sup>

E l'ulteriore avvicinamento a Hegel si compie nel momento in cui Jaja riconosce e sottolinea il carattere dell'essere posto come «cominciamento» della «speculazione filosofica».<sup>412</sup> Egli infatti, giunto innanzi alla necessità di porre — come già in *Sentire e pensare* — l'originarietà del conoscere e quindi dell'Io che ne consente l'effettualità (innegabile); e costretto pertanto ad ammettere l'essere a «principio» della realtà, intesa, filosoficamente, come il tutto,<sup>413</sup> scrive, riprendendo la questione nei termini già presenti nell'opera del 1886:

<sup>410</sup> RS, p. 57.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>413</sup> Sull'innegabilità originaria del conoscere, cf. RS, cap. IV. Intorno all'idea dell'essere in quanto totalità del reale, cf. *ibid.*, cap. I, dove, tra l'altro, si legge: «La ricerca speculativa, come si è sviluppata in tutti i secoli di vita, ha avuto per iscopo la spiegazione del reale, e di tutto il reale, del reale cioè preso nel suo insieme (...) Lo stimolo, a cui nessuno si sottrae, è vario nelle età varie della storia e nelle varie età di ciascun individuo, ma è stimolo sempre, incitamento, conato, a che? A sapere; che cosa? ci si passi una volta la parola, il sapibile, ciò che ha potenza d'essere saputo, ciò che è, e che, in quanto è e ci sta dinanzi, chiede d'essere saputo. Ciò che è, checché poi in particolare si affermi, ecco ciò a cui è rivolta la ricerca di tutti i secoli, e che con vocabolo antichissimo, pur nondimeno così vivo e fresco, come se nascesse oggi la prima volta, chiamiamo il reale, ed è tutto il reale, il reale preso nel suo insieme (...) Tutto, ecco la totalità, ecco l'insieme, ch'è nel termine delle aspirazioni del pensiero, e che in tutta la estensione sua è l'impronta speciale di una data scienza, qual è la scienza filosofica. Questa totalità noi qui additiamo come un fatto che non può sfuggire alla coscienza di alcuno. La totalità dell'essere o del reale, e quindi del sapere che gli corrisponde, sta scritta e scolpita a caratteri indelebili nell'ultimo fondo della coscienza umana» (pp. 6-7).

E domandiamo: l'essere, il primordiale essere, di cui ci occupiamo, ha un contenuto? La risposta non è semplice, e dee darcela la natura sua. Che ha un contenuto, è fuori dubbio, perché se non ne avesse alcuno, sarebbe nulla, non sarebbe e con esso non sarebbe la natura conoscitiva. E non solo ha un contenuto, ma questo ancora è senza confini. Il confine importa due cose: l'essere terminato e l'essere terminante. Essere terminato e terminante sono due esseri, e, in quanto due, in quanto terminato l'uno e terminante l'altro, sono perciò l'essere determinato. Ora l'essere nostro non essendo prodotto di riflessione, ma sua parte costitutiva, e perciò condizione e possibilità perché essa esista, non ha determinazione, non ha confini.

E se non ha punto determinazioni, punto confini, che cosa è? Che cosa è in quanto senza contenuto? È chiaro, nulla; o almeno appare come nulla (...). Dunque che cosa è a dire dell'essere, da cui è necessario che incominci la speculazione filosofica, se si vuole che il cominciamento sia degno al tutto dell'altissimo valore di ciò a cui è preposto? Che l'essere, lo stesso essere, è insieme essere e non essere, tutto e nulla.<sup>414</sup>

Nella *Ricerca speculativa* l'impianto teorico jajano riconferma quello elaborato in *Sentire e pensare*, e tuttavia lì l'ordine espositivo segue più da vicino la necessità della cosa in questione, partendo da un'analisi della potenza conoscitiva, dell'Io, che consente di strutturarne la natura a prescindere dal ricorso a quella figura gnoseologica del «sentire» che l'opera precedente metteva a capo del percorso speculativo. Il filosofo pugliese, infatti, nella sua ricerca più matura, non mira a un'analisi dal punto di vista gnoseologico, dei momenti implicati dal conoscere, ma propone bensì l'analisi degli elementi che compongono il «ripiegamento» istituito dalla potenza pensante, allo scopo, stavolta, di giungere al «conoscere» consapevoli della struttura concettuale da esso implicata.

Ciò importa una chiarificazione del ruolo coperto dal «sentire» che nello studio del 1886 era comunque tratto dalla conoscenza in atto: «Se adunque — leggiamo in quel testo — l'atto dell'io è almeno giudizio, si giudichi della sensazione, se ne rilevino i suoi elementi costitutivi, se ne dica tutto quello che è necessario pensare, perché esista essa e viva; e poi si rimuova il giudizio come atto rivelatore, e allora soltanto la coscienza, fatta astrazione dal suo prodotto, sarà come se non fosse, e ciò che avanza, quello sarà nelle

<sup>414</sup> RS, pp. 74-75.



sue genuine fattezze la sensazione». <sup>415</sup> Noi sappiamo che qui si attinge quell'«indistinzione» che è l'«indeterminazione» occulta del «contenuto della sensazione»: «esso è la forza (principio, soggetto) e il suo iniziale sdoppiamento come sé e come altro, e perciò come interna comunicazione di sé a sé e con le cose esteriori». <sup>416</sup> E tuttavia, posta in questi termini, la questione dell'irriflesso, costituito qui dall'«esteriorità della natura» <sup>417</sup> nel suo incompiuto, e perciò occulto, «iniziale sdoppiamento», rischia di trasformarsi in quella del punto su cui andrà bensì attorto il circolo dell'io (riflesso), ma senza comprenderne la ragione immanente. Vogliamo dire, insomma, che messa in questi termini, la questione va incontro all'equivoco di un contenuto irriflesso che dovrà e deve riflettersi, ma circa il quale tuttavia resta ambigua la necessità del suo andare incontro a sé divenendo Io. E infatti l'andamento dell'argomentazione jajana si presta alle critiche di chi, sottolineandone l'oscillazione tra l'approccio fenomenologico e quello logico all'Io, lamenta che la composizione dei due è cercata, ma non riesce. <sup>418</sup>

E, comunque sia, a noi pare che già in *Sentire e pensare* la soluzione capace di interiorizzare la natura e il momento sensibile della conoscenza in atto — così come appare nella *Ricerca speculativa* — sia già venuta alla luce nella sua essenziale impostazione. Un'impostazione che guarda ancora a Hegel, pur concentrandosi ora — nella prima delle due opere — sul momento gnoseologico (e quindi fenomenologico), lasciando emergere quello logico a partire da esso; e ora — nella seconda — su quello logico (e quindi ontologico), lasciando emergere quello fenomenologico a partire da esso. Un'impostazione, peraltro, che sancisce comunque l'originarietà dell'Io: «Di là dell'io — scrive Jaja — non si va. Esso è primitivo». <sup>419</sup> E conviene peraltro sottolineare come anche qui non si tratti della singolarità transeunte della nostra soggettività: «Codesto io — infatti — (...) è ciò che vi ha di comune ed immutato, e

<sup>415</sup> SP, p. 96.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>418</sup> Cf. OFC, pp. 742 sgg.

<sup>419</sup> SP, p. 135.

perciò vero e reale, in tutti i singoli io (...) in cui esso si specifica e concreta» pur «senza essere il tale o tal altro io, che nasce qui o là, in tale momento della indefinita successione o in tale altro». <sup>420</sup>

L'originarietà dell'io equivale dunque alla primitività della riflessione che, certamente, «non v'è, se non è la forza, non riflessa ancora, che si riflette. E nondimeno la stessa costituzione singolarissima dell'io ci porta ad ammettere, che la forza naturale, la natura, estranea dapprima e precedente all'io, essendo parte sua integrante, non è in verità estranea, ed essendo da questo non disgiungibile, non precede, ed allora l'io, ch'era parte e secondo, diventa primo e tutto». <sup>421</sup> E qui il discorso di Jaja si perfeziona:

L'io è primo, non si deduce; e quando i positivisti si adoperano a farne vedere la derivazione, ciò in parte è verissimo, perché l'io viene dopo la esteriore sensata natura, ma in parte no del tutto, perché la natura, da cui parto per cavarlo è la natura cercata, esplorata nella sua interna costituzione, intesa, è la natura dunque già fatta *mia*, improntata di quell'io appunto, che avevo avuto l'ingenuità di credere che avrei semplicemente cavato dalla natura, dalla pura e semplice natura (...) Quest'io non si deduce, perché nella sua intima costituzione non è altro dalla natura, ma è la stessa forza naturale, che si ripiega sopra di sè. Natura e sua riflessione, qui, non sono due cose separate, di cui una è possibile che sia dall'altra dedotta. Che volete dedurre, se tutte e due sono parti integranti di una cosa stessa, l'io? Dedurre l'io dalla natura è voler dedurre l'io da se stesso. <sup>422</sup>

Dunque, conclude Jaja, «la forza è due e una; di naturale o irriflessa si fa spirituale o riflessa ed è sempre la stessa forza. Quando si dice che la forza di naturale si fa riflessa, non si vuol dire che la forza è già natura bella e fatta, e che poi si fa riflessa. La sua essenza è farsi. E perciò si fa come natura, si fa di irriflessa riflessa, si fa come riflessione». <sup>423</sup>

Ma si fa perciò quello che essa è originariamente, vale a dire «circolo». Quello stesso che chiude l'evento conoscitivo in quanto si esprime nella forma dell'autocoscienza — «sapere qualche cosa è

<sup>420</sup> *Ibid.*, pp. 149-51.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>422</sup> *Ibid.*, pp. 166-68.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 152.

cogliere sé che sa qualche cosa»<sup>424</sup> —; ma, soprattutto, quello stesso che apre la possibilità dell'evento conoscitivo raccogliendone gli sparsi elementi nell'unità che lo precede e sancisce di questi la loro «medesimezza» custode della loro, contemporanea, «differenza».<sup>425</sup>

Qui — infatti — siamo al sommo della piramide. Qui siamo al centro, donde tutto parte, dove tutto viene a metter capo. Di qui parte la natura esteriore, quella che si suole chiamare la realtà, e che non è che la realtà a mezzo; natura corporea, ignara di sé. Di qui il mondo umano, la coscienza, che viene e deve venire dopo il mondo della natura, di cui per conseguenza deve cominciare a mostrarsi come il prolungamento. E nello stesso tempo, di qui il porsi ed imporsi della coscienza (venuta dopo) siccome un prima; sicché la natura esteriore, che, producendola, pareva estranea a lei, e fatta senza di lei, muta, cieca, sorda (...) poi si anima, si ravviva, è nientemeno che adorata, parla e ragiona seco stessa (...) finché da ultimo, pigliando il posto che le spetta, interrogata con le eterne ed immutabili leggi della coscienza, di cui è pregna, e che era, quando pareva che non fosse, essendovi come poteva sott'altre spoglie, ma spoglie pur sue, cioè come forza ignara di sé, apre il suo seno, e svela tesori meravigliosi, tesori di luce ideale.<sup>426</sup>

Il sottofondo hegeliano è evidente, sebbene la pressione speculativa dell'impostazione jajana spinga, benché ambigualmente, l'intero sistema dell'idealista tedesco nell'orizzonte dell'Io in quanto considerato principio e ragione delle molteplici manifestazioni attraverso le quali esso *perviene e non perviene* a sé. Ma il timbro che Jaja dà alla propria argomentazione raggiunge il suo ideale nitore appunto nelle pagine della più ordinata e chiara *Ricerca speculativa*, dove l'eco del sistema elaborato da Hegel si diffonde, ravvivando l'intero quadro jajano che qui delinea in primo piano la struttura elementale dell'Io chiamato a reggere le sorti del «fatto conoscitivo», primitivo e indubitabile.

Abbiamo richiamato le mosse iniziali di questa *Ricerca*, che conducono Jaja innanzi alla necessità di riconoscere il principio fi-

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>426</sup> *Ibid.*, pp. 141-42.

losofico dell'essere che è propriamente il *nulla* da cui proviene e in cui, lo abbiamo visto, e lo vedremo meglio, in un certo modo giunge — se è vero che l'Io è ritorno, riflessione. «L'Io — scrive Jaja — è riflessione di un qualche cosa, di un principio, sopra di sé. Nell'Io concorrono due termini e un rapporto, il quale rapporto, essendo di ripiegamento, fa che i due termini, essendo due, sono nondimeno ad un tempo stesso uno». <sup>427</sup>

Se noi ci fermiamo alla potenza del conoscere, troviamo accentuato il momento della medesimezza, tanto che, colto in questa astrazione, «la differenza apparisce meno, ed appunto per questo l'Io agli occhi dei più è ancora cosa vuota». <sup>428</sup> Ma noi sappiamo che la potenza «non è niente di attuale e concreto», <sup>429</sup> perché è il fatto del conoscere immobilizzato nella sua condizione di possibilità. E infatti «il pensiero senza l'atto giudicativo (...) è (...) un astratto» e «la potenza non s'intende senza l'atto (...) ch'è l'atto giudicativo». <sup>430</sup>

Jaja avverte dunque che «l'astratto (*tractum ab*) è la parte, e chi mette a base delle sue ricerche la parte, perverrà alla parte, non all'intero». <sup>431</sup> Pertanto, «essendo l'atto giudicativo un tutto, di cui l'Io è la sua parte fondamentale», <sup>432</sup> Jaja conclude, scrivendo: «Per noi il pensiero è la potenza che è indissolubile dall'atto suo; ed è vivente, se lo si coglie nel suo rapporto con l'atto. E potenza ed atto sono l'essere, che medesimo a sé, è nondimeno seco stesso differente». <sup>433</sup>

Il punto in questione è decisivo, e già vi ci siamo soffermati. Nell'Io posto a fondamento dell'atto conoscitivo, manifesto nell'attualità del giudizio, predomina l'identità dell'essere che muove da sé tornando a sé, nel «passaggio (...) da sé a sé» <sup>434</sup> che lo caratterizza. Tuttavia il *passaggio* per cui «il principio stesso (...) perviene

<sup>427</sup> RS, pp. 47-48.

<sup>428</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>430</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 66.

a questo, di possedere e mostrare e svelare se stesso»,<sup>435</sup> «non è cronologico; è passaggio logico», che sancisce l'indissolubilità del punto di partenza e del punto di arrivo che «son due adunque; ma non sono così due, che il primo possa essere anche per un istante senza il secondo». <sup>436</sup>

È dunque necessario riconoscere nella potenza, nell'Io invisibile chiamato a costituire la possibilità e la condizione del conoscere, quel convenire di medesimezza e differenza, dove ancora la medesimezza trattiene la differenza nel suo seno «in istato di ineluttabile esigenza». <sup>437</sup> Ineluttabile, poiché è necessario che il *due* si produca nella forma del giudizio, e qui, insieme, esso *sia* identificato nell'unità della struttura copulativa che stringe i suoi termini nel vincolo intrascendibile dell'esperienza conoscitiva: «l'indissolubilmente due — nota infatti Jaja — viene dall'uno, e va a metter capo, in altro modo, nell'uno». <sup>438</sup>

Esso perciò «viene dall'uno» che è l'essere in quanto Io *ancora* contratto nella sua identità che «inchiude» la differenza dei termini implicati. Ma il provenire del due ci avvisa che questo precede, e si configura, nella potenza del conoscere «ma non si spiega che nella conoscenza, nell'effettivo atto di conoscere». <sup>439</sup> Qui, l'essere colto nella sua vivente distinzione, muovendo, come si è detto, dalla scansione del giudizio, si produce finalmente nella forma che Jaja, con Hegel, chiama «spirito», nel quale accade quella «manifestazione di sé», come sé dell'essere, cui il processo ontologico deve metter capo. <sup>440</sup>

Si tratta dunque di avvertire la scansione tipicamente hegeliana dei momenti implicati dal divenire dell'essere diveniente sé. Jaja insiste, dapprima, sull'originaria e ineludibile consistenza dell'Io inteso al modo di una riflessione che identificando lo stesso, insieme lo duplica. L'essere, infatti, è se stesso, quindi Io, perché si ripiega sopra di sé, muovendo in circolo e raddoppiando perciò la

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>438</sup> SP, p. 199.

<sup>439</sup> RS, p. 89.

<sup>440</sup> Cf. *ibid.*, p. 82.

propria consistenza che è dunque costituita dal punto di partenza e dal punto di arrivo. Questi due punti, tuttavia, *sono* il medesimo, ma lo *sono* e basta. L'essere, cioè, è se stesso senza *apparire* tale a sé medesimo; e dunque circola su di sé, raccogliendosi nella «totalità di tutte le determinazioni» che lo costituiscono in quanto necessario «fondamento dell'apparire»<sup>441</sup> che esso, divenendo Io, rappresenta.

Siamo qui dinanzi al «puro ed astratto essere»<sup>442</sup> che si specifica nelle diverse forme della propria identità «senza essere alcuna di esse in concreto». <sup>443</sup> Ma siamo perciò anche di fronte al suo muovere da sé per rientrare in sé affermando la propria consistenza nella «luce»<sup>444</sup> della riflessione: «l'Io — infatti — è affermazione di sé»,<sup>445</sup> alla quale si perviene nel momento in cui, ripiegandosi su se stesso, l'essere, posto a principio del movimento, si ritrova apparendo finalmente a sé. «Finché il ripiegamento non avviene questo principio non si rivela, non appare»<sup>446</sup> e pertanto dovrà essere sottolineata la profonda «differenza»<sup>447</sup> che corre tra l'essere da cui si parte e la sua apparizione nella forma dell'Io: «l'essere, considerato solo — osserva Jaja — senza l'apparire, e considerato nell'apparire, son due»<sup>448</sup> e dunque occorre notare che l'«apparire è passaggio da uno stato all'altro», un andare incontro a sé attraversando l'alterità: «con l'apparire — infatti — (...) spunta l'altro, il diverso. Costitutivo dell'esser nostro l'apparire; costitutivo suo anche l'altro, il diverso, l'estraneo».<sup>449</sup>

«L'Io dunque è dualità dentro se stesso»,<sup>450</sup> sebbene giovi ancora ricordare che i *due* termini o *stati* dell'essere «non sono così due, che il primo possa essere anche per un istante solo senza il

<sup>441</sup> RS, pp. 80-81.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 55.

secondo». <sup>451</sup> Pertanto, dovrà essere registrata la necessità di un essere che differenziandosi si altera: «l'essere — cioè — come altro da sé (alterità, esteriorità) [che] è l'essere naturale». <sup>452</sup> Tuttavia, se l'essere oscuro e quello illuminato sono senza dubbio distinti, è allo stesso tempo necessario riconoscerne la medesimezza, se è vero che, l'essere circola tornando, nell'alterazione che lo produce, a sé.

Del resto — apriamo una parentesi — Jaja è piuttosto esplicito riguardo al fatto che il circolo dell'Io, che afferma se stesso, è quel medesimo circolo che l'essere deve comporre per custodire la propria «necessità». <sup>453</sup> L'insistenza sulla «necessità dell'essere», in quanto apre lo spazio di ogni possibile discorso filosofico, rappresenta infatti uno dei motivi più interessanti della versione jajana dell'idealismo. E, sebbene qui non sia possibile insistervi ulteriormente, provando a seguirne la traccia, è comunque opportuno sottolineare come Jaja riconosca all'essere la consistenza dell'«atto affermativo» che dice, dicendo di sé: *sono l'essere che non può non essere*. Infatti, «la necessità dell'essere (...) scaturisce dalla fonte dell'atto affermativo» che «nella sua interna e radicale costituzione è Io», ossia «rivelazione (...) di sé a sé»: «pensiero». <sup>454</sup> Ma occorre pur riconoscere — ed «è concetto fondamentale della teoria che esponiamo», scrive Jaja — «che il pensiero è, perché l'essere (...) non può non essere; e non può non essere, perché, se non fosse, questo *sarebbe*, il non essere suo». <sup>455</sup> E aggiunge: «il non essere è impossibile; dunque l'essere è necessario. Se l'essere è necessario, questa sua necessità costituisce la sua assoluta pensabilità». <sup>456</sup>

La conclusione di Jaja, pertanto, non può che suonare come segue: «Dunque necessità dell'essere, e rivelazione ch'esso fa di sé a sé, ovvero Io, sono una cosa stessa». <sup>457</sup>

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>454</sup> *Ibid.*

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>456</sup> *Ibid.*

<sup>457</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

Si tratta allora di osservare e sottolineare come il tornare, ripiegandosi, su di sé dell'essere, configuri, per Jaja, quell'alterarsi del suo stato che, insieme, lo riconduce presso di sé, nell'identità del suo porsi: l'essere, qui, «come identico a sé (intimità, pensabilità), è l'essere spirituale». <sup>458</sup> Tuttavia, nel medesimo tempo, si identifica *perché* si altera e si altera *perché* si identifica, sì che «per sua propria natura è ed appare, ed in quanto appare, è altro da sé ed è identico a sé». <sup>459</sup>

Del resto, appunto «l'altro da sé e l'identico a sé sopravvivono e non sopravvivono all'essere», <sup>460</sup> hegelianamente interpretato come quel circolo dell'identità che è l'autocoscienza dell'Idea assoluta «che si muove e svolge» nell'«attività del conoscere». <sup>461</sup> Questa potenziale *triplicità* — per tornare ad esprimerci con Hegel e Spaventa — infatti si attua nel conoscere attraverso l'esplicarsi del giudizio che si annuncia nel momento in cui il circolo ontologico si chiude nell'identità dello spirito che sopravviene — e non sopravviene — alla natura. In quel momento, cioè, la natura appare a sé e, insieme, ancora non appare: «accenna ad un certo sé». <sup>462</sup>

Si tratta qui di quel sé primigenio che segue all'«irriflesso» costituito dalla «esteriore natura». <sup>463</sup> Esso, infatti, rappresenta il «battistrada della coscienza, suo primo crepuscolo», sebbene «lontanissimo dall'essere il sé della coscienza». <sup>464</sup> Occorre sottolineare cioè come «nella sensazione v'ha (...) chi sente e la cosa sentita», tanto da potersi dire che «i due termini (...) sono distinti certamente», e tuttavia essi non trovano nella sensazione il modo di apparire tali, «non appajono, (...) non si manifestano». <sup>465</sup>

La manifestazione infatti avviene nel momento in cui i termini si distinguono e l'«uno non è l'altro, e viceversa», la qual cosa è possibile solo «se il principio interno (...) coglie se stesso come op-

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>459</sup> *Ibid.*

<sup>460</sup> *Ibid.*

<sup>461</sup> Enc, § 577.

<sup>462</sup> SP, p. 125.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 178.



posto al termine suo»<sup>466</sup> e così facendo riconosce la differenza che corre tra sé e l'altro da sé, aprendo lo spazio per quella scissione derivata che si concreta nella distinzione tra il soggetto (il principio che nel termine distinto ritrova sé) e l'oggetto (il principio che nel termine distinto ritrova l'altro).

Sicché, si badi, «soggetto e oggetto sono incatenati tra loro», non essendo possibile all'oggetto costituirsi in quanto tale, cioè nella sua «opposizione», se «non ha di contro tutto quello che abbiamo detto essere il contenuto proprio del soggetto». <sup>467</sup> E tuttavia, nonostante l'accento di Jaja cada sulla simultaneità del soggetto e dell'oggetto, <sup>468</sup> è necessario che, nel processo volto all'acquisto del sé, il risalto competa dapprima all'oggetto, poiché, nel passaggio dall'indistinzione occulta alla distinzione manifesta, l'essere, venendo alla luce, riflettendosi, esce infatti da sé. Ma appunto perché questa «forza» si intrinseca estrinsecandosi nel suo divenire sé, opponendosi a sé nella duplice veste soggettiva e oggettiva, l'«opposizione (...) estrinseca (...) precede e deve precedere»<sup>469</sup> l'ulteriore sviluppo che dovrà interamente riappropriarlo della originaria unità.

Quindi se con l'avvento dell'Io appare la sua duplice costituzione, è evidente che emergendo la distinzione dei termini si debba inferire che con la coscienza si fa innanzi il pensare inteso come *apparire della determinazione*. «Non è possibile pensare, conoscere, se non si pensa qualche cosa, l'oggetto», recita il testo jajano; e l'«oggetto» non compare se non si «pongono i confini» che solo il soggetto, scoprendosi diverso dall'oggetto (perché a lui identico), può determinare. <sup>470</sup>

Ma l'oggetto, appunto, «nel primo apparire dell'io»<sup>471</sup> si trova nella condizione che gli è propria in quanto opposto alla luce della coscienza che lo investe, e non può non investirlo, come quell'altro che esso è per costituire quell'alterarsi essenziale che è l'Io. Tanto che nell'oggetto appunto si compie il soggetto, e ciò deve intendersi

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>468</sup> Cf. *ibid.*, p. 184.

<sup>469</sup> SP, p. 187.

<sup>470</sup> Cf. *ibid.*, p. 196.

<sup>471</sup> SP, p. 196.

nei due sensi capitali più volte ormai messi in rilievo: vale a dire, cioè, che, se è pur vero che l'oggetto è in primo luogo il «posto contro»,<sup>472</sup> e dunque di fronte, dovrà pure avvertirsi fin da principio l'esigenza che *con esso* accada, nel contempo, quel soggetto che è il «chi» di cui si domanda quando si osserva: ebbene, se oggetto è «opposto», è «posto di fronte a chi?».<sup>473</sup>

Jaja, pertanto, insiste sulla necessità che, realizzandosi, l'«io», in quanto è quel «fatto che fa se stesso», importi, una volta compreso in questa sua struttura, che «chi fa e quello che è fatto sono lo stesso».<sup>474</sup> Infatti, occorre sottolineare che il «punto di partenza» del circolo così descritto, sebbene, nel ritorno del movimento riflesso, costituisca anche il «termine» del movimento, coincidendo entrambi così nello «stesso», non possa non distinguersi da esso consentendo a entrambi di distinguersi, per essere appunto principio l'uno e termine l'altro. Infatti, se «l'io è medesimezza», è pur necessario comprendere che «medesimezza vuol dire appunto due termini che sono uno e il medesimo. Medesimo è vocabolo relativo a due termini, che, mentre son due, nondimeno non sono uno differente dall'altro, ma il medesimo. Son due termini però, e appunto perciò è possibile dire che sono il medesimo».<sup>475</sup> Il «termine», del resto, è il tramite attraverso cui l'io può riconoscersi e guadagnarsi come orizzonte intrascendibile della realtà totale. Ma, appunto per questo, ciò non può avvenire altrimenti che attraverso il passaggio obbligato dell'alterazione che, al livello della coscienza raggiunto nel momento della riflessione di cui si tratta, deve essere interpretato come quel venire alla luce del buio in quanto tale nella forma della relazione conoscitiva che, oltrepassato il momento della sensazione, consente il prodursi del pensare. Nel pensare infatti — secondo quanto si è accennato — si determina l'indeterminato, vale a dire l'oggetto in quanto è avvolto dalla notte, «e come nella notte avviene, tutto è di un colore, ch'è nessun colore».<sup>476</sup> E se perciò occorre dire che «pensare è determinare l'indeterminato» si

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>475</sup> RS, p. 110.

<sup>476</sup> SP, p. 196.

potrà anche interpretare il pensare come il dar colore a ciò che non mostra di averne.

La circostanza cui Jaja qui allude è quella che si verifica giudicando e dunque *nel* giudizio, in cui accade appunto che al soggetto grammaticale si stringa il predicato attraverso la copula. Ma si tratta di osservare, di nuovo, come in questo determinare l'indeterminato l'«io determina sé, pensandosi come soggetto ed oggetto, determina l'oggetto pensandolo come soggetto e predicato». <sup>477</sup>

E qui, occorre tener presente quanto Gentile è venuto dicendo circa la necessità di riconoscere nel giudizio il momento dell'oggettività sancita dalla condizione trascendentale posta a fondamento di ogni concrezione concettuale. Poiché è ora evidente come il filosofo siciliano si muovesse nella consapevolezza che l'uno *in potenza* contenendo la dualità dispiegata nella dicotomia del giudizio è ciò che consente al giudizio medesimo di prodursi, rimanendo tuttavia in ombra perché nell'«atto conoscitivo», venendo alla luce il concetto, l'atto stesso «lascia nascosto il meglio di sé, la sua base, il principio dell'esser suo», <sup>478</sup> destinato tuttavia, nel divenire del pensiero, a rivelarsi pienamente.

A questo proposito, infatti, se è vero che l'essere posto a «principio» «distinguendosi, si è posto come sé ed altro, soggetto e oggetto» è chiaro che dinanzi alla «domanda: che cosa è l'oggetto», questo «altro da me», «la risposta non è una, né la si sbriga con due parole. La risposta è lunga, quanto è lungo tutto lo sviluppo della coscienza» <sup>479</sup> attraverso cui l'io muove a «determinare», come si è visto, quella *parte di sé* che è l'«oggetto come puro e semplice oggetto», <sup>480</sup> apparente nell'*alterità* che comunque esso rappresenta. «Ma di altro in altro il pensiero finisce con lo scuoprire nell'altro se stesso. E in questo sé è il pieno sé. Qui il pensiero adegua se stesso, e la forza riflessa è compiuta» <sup>481</sup> nel sillogismo originario della sua costituzione, per il quale i due termini differenti *sono e appaiono* uno. E ciò perché nel «rimuovere il velo dell'indetermi-

<sup>477</sup> *Ibid.*, pp. 201-02.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 223.

nato» il «determinare» è in effetti «categorizzare»<sup>482</sup> e perciò quel dotarsi di una *identità* che vive, però, nella *differenza*, cioè nella «dualità» che «parte sua costitutiva (...) cangia forma, ma non sparisce mai». <sup>483</sup> Infatti, «l'altro è sempre il termine del pensiero, in quanto si pone come determinante. L'altro è l'oggetto, il cui contenuto varia perennemente, ma che, come oggetto, è indeclinabile nella vita del pensiero», senza dimenticare — e l'osservazione di Jaja è preziosa — che «la storia di questo contenuto, sempre incalzato da nuove esigenze e determinazioni, è la storia tutta della religione, dell'arte, della scienza». <sup>484</sup>

In tal modo il pensiero «determina sé, che d'indeterminato, attraverso delle sue determinazioni, si fa, si mostra determinato»<sup>485</sup> nell'identità del suo esser differenza.

Il pensiero è sé ed altro. Senza l'altro non è sé; senza l'oggetto non vi è soggetto. Questo primo sé è vuoto, è astratta riflessione. E allora la pienezza del pensiero è nell'altro, che gli appare perciò termine indispensabile. Sull'altro egli prima si ripiega, l'altro cerca, nel fondo dell'altro egli s'ingegna di penetrare; e a sé non bada né punto né poco; non vi troverebbe nulla. <sup>486</sup>

Ma appunto nell'altro ritrova sé, quel sé che non è più il sé astratto, dove l'indeterminato e la determinazione convergono nel circolo della riflessione astratta costituita dalla potenza del pensare, bensì appunto l'atto del suo prodursi come quell'identico che, essendo, è, nella circolazione dei suoi elementi, «dualità e unità anche qui, ma dualità e unità entrambi manifeste, e la riflessione è compiuta, e la luce si è fatta tutta quanta». <sup>487</sup>

Non è il caso di insistere ancora sul sottofondo hegeliano del lavoro teorico di Donato Jaja, quanto piuttosto di fermarsi a considerare come il superamento dell'hegelismo cui Gentile darà vita, inaugurando il suo attualismo, non costituisca altro che la radica-

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>484</sup> *Ibid.*

<sup>485</sup> *Ibid.*

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 224.

lizzazione delle istanze prodotte dalla riflessione del maestro pisano educato alla scuola dell'idealismo di Spaventa. E nemmeno si vorrà sottolineare come sia proprio questa, del resto, l'interpretazione che di sé l'attualismo gentiliano andrà proponendo fin dalle prime battute della propria elaborazione concettuale.<sup>488</sup> Ci basterà infatti osservare l'andamento della cosa stessa in questione, secondo quanto intendiamo fare avviandoci alla conclusione di questo lungo giro, contenti peraltro di descriverne qui solo sommariamente, benché con rigore, l'immanente articolazione.

A tal fine sarà opportuno dapprima riprendere, dopo tanto andare, le fila del discorso, lì dove Gentile ci invitava a considerare, nel saggio su Rosmini e Gioberti, l'unità della potenza che precede e produce la dualità manifesta nel concetto per il tramite del giudizio. Qui la «vuota e formale identità dell'Io con se stesso»<sup>489</sup> configurando in verità l'«intima essenza dell'essere» si manifesta al modo della «pura identità (...) e quindi indifferenza»;<sup>490</sup> il che, per Gentile, vale a dire: «potenzialità di differenziarsi», in quanto «dev'essere non un pensiero attuale, ma poiché è condizione di esso, un vero pensiero virtuale» che «deve in se stesso contenere quella dualità, benché non ancora dispiegata».<sup>491</sup> Infatti, questa unità trascendentale «se non è pensare, deve essere insieme potenza di pensare», che «si pone poi nel pensiero attuale, del quale (...) il giudizio è l'atto essenziale».<sup>492</sup>

Gentile, insomma, riprende le linee essenziali del discorso di Jaja che abbiamo voluto descrivere sopra, insistendo anch'egli sulla necessità di porre l'identità della differenza a capo della differenza che potrà così dispiegarsi raccogliendosi nella sua originaria medesimezza. E tuttavia egli sottolinea, con il maestro, la necessità di

<sup>488</sup> Cf. OFC, pp. 673-751, che scandisce la sequenza storico-filosofica — interpretata, si sa, come ascesa del vero — nei termini del passaggio che conduce da Spaventa, via Jaja, alle soglie dell'attualismo. Ma vedi anche RDH, pp. 235-37, dove Gentile, alludendo a Jaja, «hegeliano dell'indirizzo critico di Bertrando Spaventa», annuncia, salito sulla cattedra del maestro: «Io non mi sostituisco; io continuo».

<sup>489</sup> RG, p. 804.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 825.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 856.

<sup>492</sup> *Ibid.*

riconoscere «il pensiero (...) dove esso vive davvero, nell'atto conoscitivo»,<sup>493</sup> che abbiamo visto generarsi nella posizione della dualità soggetto-oggetto in cui viene alla luce quella duplice anima che costituisce l'essenza dell'Io. Questo, infatti — daccapo — «è sempre due, sé e altro»<sup>494</sup> e «senza l'altro, egli non è sé»<sup>495</sup> giacché «non può l'oggetto, com'è puro e semplice oggetto, mancare, perché il suo sparire segnerebbe lo sparire della coscienza». <sup>496</sup>

È dunque l'«atto» a costituire la vita del pensiero, ma nell'atto, appunto, il «pensiero (...) si muove senza uscire mai da sé stesso». <sup>497</sup> E Gentile sa bene come «il conoscere che è un atto» individui quello «sviluppo» che prevede l'esistenza di un «principio» e di un «termine» differenti tra loro, ma appunto perché sviluppo, prescrive altresì al conoscere la possibilità di «passare» dall'uno all'altro e quindi di parteciparvi, nella «mediazione» che lo caratterizza, come «tratto d'unione fra gli opposti». <sup>498</sup>

Questa «mediazione», lo sappiamo, è appunto costituita dall'Io cui Spaventa e Jaja, attraverso Kant ed Hegel, si sono sforzati di dare un volto, per quel tanto che nella riflessione che esso rappresenta è possibile risalire ai suoi elementi essenziali e perciò imprescindibili. Senza dimenticare, del resto, come tali elementi siano quegli stessi che debbono appartenere all'essere, che l'Io appunto configura nella sua necessaria identità.

Occorreva dunque, giunti fin qui, trarre le inevitabili conseguenze di una simile impostazione e considerare finalmente la circostanza decisiva per la quale l'attualizzarsi della potenza pensante nell'identità del concetto (giudizio), riuscendo per ciò stesso alla determinazione dell'indeterminato, costituisce perciò il prodursi dell'essere in quanto è quell'essere che, essendo, è. Infatti, nel pensare giudicando «avviene una rivelazione», per la quale cioè si viene a

<sup>493</sup> SP, p. 202.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>498</sup> RG, p. 808.

«sapere qualche cosa che prima non si sapeva». <sup>499</sup> Ci è noto inoltre che se «giudicare è affermare o negare», secondo quanto già «disse Aristotile», occorre di conseguenza riconoscere che «nell'atto di affermare avviene, che chi afferma, fa in una due affermazioni distinte ed indissolubili, vale a dire afferma sé che afferma qualche cosa». <sup>500</sup> Dove si tratta appunto di quell'esito della riflessione ontologica che abbiamo avuto cura di mettere in rilievo, insistendo sulla duplice e insieme medesima natura dell'Io, che appunto per questo incontra sé attraversando l'altro da sé, soggetto e oggetto, insieme. La circostanza, tuttavia, rischia di sfuggire nella sua determinata fisionomia «tanto che, più che due affermazioni, paiono tutt'al più come due elementi di un'unica affermazione» e l'attenzione può dapprima e per lo più essere attratta — lo abbiamo accennato — da quello che, dei due giudizi che l'io così compone, è il «secondo»: quello cioè che, nel determinar sé, l'io realizza divenendo «sostrato» della predicazione e predicato, di contro al «primo» per il quale esso diviene altresì soggetto conoscente. <sup>501</sup> Per questa via infatti, si finisce col vedere solo la differenza manifesta nell'attribuzione, soggettiva, del predicato a un soggetto da essa indipendente e avulsa perciò da qualsiasi riferimento alla medesimezza, salvo quella esterna manifestata dalla copula. Dove non si tratta, lo sappiamo, solo di un riferimento qualsiasi, quale si può semplicemente indicare, così come Kant già aveva fatto denunciando la radice unitaria della differenza, senza tuttavia poterla determinare e anzi dicendola sconosciuta. Jaja, infatti, ha inteso e intende mostrare come l'unità produca e contenga le differenze nella misura in cui queste, per essere, la suppongono. E insiste perciò sulla necessità che la riflessione dell'essere (il pensiero) costituisca il «sostegno» e la «condizione» che permette l'«atto» capace di «rivelare la cosa» pensata. <sup>502</sup>

Questa «base», dunque, contenendo il «principio» e il «termine» della sua «azione», consistente appunto nel «passaggio» dal

<sup>499</sup> RS, p. 97.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>501</sup> Cf. SP, p. 202.

<sup>502</sup> Cf. RS, p. 97.

primo al secondo,<sup>503</sup> «importa (...) una dualità» che non configura allora il passaggio nei termini di un «passaggio (...) da un essere ad un altro (...) ma nel medesimo essere, o nell'essere che di sua natura è se medesimo, o ha natura di medesimezza». <sup>504</sup> Noi, del resto, sappiamo che questa «medesimezza» configura quell'esigenza della «differenza» che non si dispiega se non nell'atto del pensare in cui diviene manifesta la «natura costitutiva del pensiero»<sup>505</sup> nella sintesi del giudizio che stringe *in uno* l'indeterminato (soggetto, sostrato) e la sua determinazione (predicato, categoria). Nel giudizio perciò si manifesta quella medesimezza originaria che deve essere, per essere, appunto, se stessa. Ma la riflessione dell'essere che diviene Io non deve essere concepita, in quanto «potenza pensante», «senz'atto alcuno di pensare»,<sup>506</sup> poiché sarebbe sennò «pura potenza, (...) cieca, e non sufficiente a spiegare l'apparire»<sup>507</sup> e cioè la vista di ciò che in forza del pensare viene alla luce. E tuttavia non può nemmeno dirsi che il giudizio non sia riferito a «chi» lo pronuncia, giacché «il riferimento del predicato al soggetto, l'atto determinativo dell'indeterminato, non è senza chi lo fa»,<sup>508</sup> vale a dire quel «sé» che è la «medesimezza» dell'essere che in tal modo viene rivelandosi differenziando la propria consistenza.

Ma appunto questo differenziarsi va inteso, se non si vuole ritornare alla semplice differenza kantiana, e le indicazioni tratte fin qui ci impediscono, per usare le espressioni di Jaja, di «immaginare» invece di «intendere», ponendo «qua la potenza, là l'atto»; operando così in modo da «dividere (...) le due parti che abbiamo viste costitutive *del* giudizio, che sono l'affermazione che si fa di un predicato del soggetto e l'affermazione di sé, senza di cui la prima non avverrebbe». <sup>509</sup>

Sappiamo infatti che l'«essere medesimo a sé, e l'essere seco stesso vario e differente non sono due esseri di cui uno sta qui,

<sup>503</sup> Cf. *ibid.*

<sup>504</sup> RS, p. 98.

<sup>505</sup> *Ibid.*

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 106.



chiuso nell'Io, l'altro lì, predicato, soggetto e loro rapporto». <sup>510</sup> È appunto nell'immedesimarsi dell'essere che si riflette, divenendo Io, che si apre la frattura che consente alla differenza di emergere. L'Io infatti non è Io, ma *si fa* Io: l'«Io (...) è per se medesimo movimento. L'essere in lui non è immobilizzato; costituito com'è dal ripiegamento che fa sopra di sé, in questo ripiegamento è moto ed azione». <sup>511</sup> «Non ci è l'essere che è, ma l'essere che è farsi», <sup>512</sup> appunto divenendo sé. Ma proprio per questo esso mentre «palesa (...) la medesimezza» che lo costituisce, realizzandosi così per quel lato che lo vede in quanto «quiete e stato», <sup>513</sup> si distende pure nella duplicità dei suoi elementi lasciando emergere così «la differenza (...) nascosta ed involuta». <sup>514</sup>

Tant'è che, seguendo, correggendo il passo, le orme di Fichte, <sup>515</sup> occorre riconoscere che «l'Io e il non Io non sono (...) due termini, ma sono due riferimenti» i quali, essendo appunto «due», hanno diversa fisionomia, sì che «ognuno (...) ha i suoi termini», <sup>516</sup>

Resta inteso, del resto, che l'essere costituisce entrambi i riferimenti, manifestando, esso, nell'Io, «la sua medesimezza, come se dicesse: l'essere è l'essere» (per cui il principio e il termine della relazione, o riferimento, sono lo stesso); nel non Io, invece, la sua «differenza», attraverso la quale l'essere, appunto, «rivela di essere un duplice o differente», <sup>517</sup> come se dicesse l'essere è il non l'essere (per cui il principio e il termine della relazione, o riferimento, non sono lo stesso).

Si fa così innanzi l'«opposto», il «contrario», che nella sua «rivelazione» rappresenta il momento in cui «appare il limite, l'intoppo, la negazione», <sup>518</sup> poiché è chiaro a Jaja che «non ci è diffe-

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>515</sup> Cf. *ibid.*, pp. 110-11.

<sup>516</sup> RS, p. 111.

<sup>517</sup> Cf. *ibid.*

<sup>518</sup> RS, p. 111.

renza senza negazione, senza il non essere»<sup>519</sup> in quanto è appunto l'*altro* che appare nella sua determinazione ontologica in cui «predomina la differenza».<sup>520</sup>

Occorre tuttavia rammentare che questo non essere non è «fuori dell'essere» poiché è appunto per il suo tramite che esso ritorna a sé nella riflessione che lo fa Io; senza contare, inoltre, «che fuori dell'essere non essendovi che il nulla, il nulla, pur pensandolo così, come l'immaginazione lo intende e pone, cioè come un qualcosa fuori ed oltre dell'essere, è anch'egli; e l'essere in tal modo ritorna».<sup>521</sup> L'indicazione alla quale Jaja fa in tal modo costante riferimento è quella di Hegel per il quale infatti l'essere configurando così, come si è detto, «non pura quiete, ma quiete ch'è moto» deve essere inteso come «divenire ch'è essere, essere ch'è divenire». «Il divenire Hegeliano è la contraddizione dell'essere risolta, cioè l'unità effettiva dell'essere e della sua negazione» che «mentre non cessano di essere due, si pongono come uno» rendendo così «possibile il movimento e la fecondità intrinseca dell'essere» che sappiamo comporsi nella triade che Rosmini, abbiamo visto, individua nelle «forme» della «determinabilità, *del* determinante e *della* determinazione (...) mentre in Hegel si chiamano Logo, Natura e Spirito».<sup>522</sup>

Ma «il vero *altro* dell'essere non è che l'essere come sensibile e come intellettuale»,<sup>523</sup> tant'è che nel convenire dei due atti affermativi, attraverso i quali l'essere *perviene e non perviene* a sé, «la medesimezza, che pur c'è (...) non appare» e il giudizio infatti vede «in esso soggetto e predicato (...) congiunti dalla copula è» che, come sappiamo, dice l'identità senza però mostrarla e fa sì che il «soggetto» che «ci viene dal senso» e il «predicato» che «ci viene (...) dall'intelletto» siano considerati per sé stanti, e nel dominio della differenza si smarrisca quella radice unitaria che consente

<sup>519</sup> SF, p. 28.

<sup>520</sup> RS, p. 115.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>522</sup> Cf. SF, pp. 56-58, n.

<sup>523</sup> SF, p. 53, n.

così, da un lato, quella, come, dall'altro, — e ciò è più importante — l'adeguazione dell'essere a se stesso.<sup>524</sup>

Per quest'ultimo dei due lati è evidente come entrambi i riferimenti costitutivi dell'essere, in quanto esser sé, sono uniti da un «rapporto» che è «quello stesso che abbiamo veduto, nel secondo di essi, correre fra predicato e soggetto». <sup>525</sup> Nel giudizio, infatti, «avviene un passaggio dall'indeterminato al determinato: il soggetto, vuoto per sé solo ed indeterminato, si determina, e quindi diventa un che di reale e di conosciuto, mediante il suo predicato»; e «avviene lo stesso fra i due riferimenti costitutivi dell'intero atto giudicativo; nel primo l'essere, medesimo a sé, quindi posto così solamente, insufficiente ed indeterminato, mediante il secondo, differenziandosi, si compie e determina, e da oscuro incognito ed astratto che era, acquista luce e diventa un che di reale e di conosciuto». <sup>526</sup>

Pensando, dunque, l'Io unisce nel giudizio ciò che è esso stesso nella «rivelazione successiva di tutte le parti che lo costituiscono». <sup>527</sup> Del resto, «Io e giudizio (...) sono indissolubili, sono due parti di un tutto solo, sono l'essere» che coincide con il suo «rivelarsi». <sup>528</sup> Accade così che «determinando l'indeterminato», il pensare costituisca quel «passaggio (...) doppio» che «nell'atto e per l'atto del giudicare» si realizza «nella potenza verso l'atto» e, insieme, «nell'atto stesso, in cui avviene che il soggetto, indeterminato, mediante il predicato o la determinazione (...) diviene un determinato». <sup>529</sup>

Occorre quindi comprendere che «dentro l'atto del giudicare avviene quel medesimo che avviene fra tutto l'atto e la potenza. Nel giudizio si determina l'indeterminato, ed il giudizio tutto intero è la determinazione della potenza, che sarebbe senza di esso un indeterminato». <sup>530</sup>

<sup>524</sup> Cf. RS, p. 115.

<sup>525</sup> RS, p. 112.

<sup>526</sup> *Ibid.*

<sup>527</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>529</sup> *Ibid.*

<sup>530</sup> *Ibid.*

Jaja insiste sulla necessità di porre l'«indeterminato» alla «base» della determinazione di sé che l'essere, divenendo sé, realizza. Egli infatti nota come «fra tutti i predicati ve n'è uno, che è il sol che non può mancare (...) il predicato dell'essere»,<sup>531</sup> attraverso il quale sorge la determinazione e l'Io riconosce la propria fisionomia, giungendo, così, presso di sé. Torna perciò evidente come nella riflessione dell'essere che, principio del suo moto, torna a se stesso, l'essere non sia ancora finché non rientra in sé predicando il soggetto del giudizio che sappiamo consistere nel pensiero nella forma del «sentire». <sup>532</sup> Questa, infatti, configura l'essere *che ancora non è*, nel senso ormai chiarito dell'essere che non si è rivelato e dunque nella sua indeterminazione occulta la propria ricchezza di determinazioni nell'oscura e indifferente identità vuota. E si tratta allora di comprendere che «l'apparire dell'essere»,<sup>533</sup> lungi dal costituire ciò che si trova, chissà come, «a splendere dinanzi al pensiero siccome una luna mentale»,<sup>534</sup> secondo quanto riteneva Rosmini preso alla lettera, rappresenta appunto l'esito del giudizio per il quale esso, infatti, passa «dal buio alla luce»,<sup>535</sup> «da sé a sé»,<sup>536</sup> giacché, passando, attraversa «due punti, uno donde si muove, l'altro dove si arriva»,<sup>537</sup> i quali, in quanto «sono», «sono l'essere»,<sup>538</sup> che in tal modo viene rivelandosi.

Come ora sappiamo, «l'indeterminato puro e semplice non è dentro di sé l'assolutamente privo delle determinazioni; è l'assoluta irrivelazione, non l'assoluto non esser loro»;<sup>539</sup> è l'essere occultato posto a principio come quel non-ancora-essere che ha da essere, giacché «questo è il significato vero del non essere, del nulla, a capo del conoscere», il quale importa la necessità che «vi sia dunque un *non* a principio, (...) una negazione»,<sup>540</sup> la quale deve tut-

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>533</sup> *Ibid.*

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>539</sup> *Ibid.*, pp. 146-47.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 147.

tavia stringersi in «unità» con l'affermazione, essendo che «nell'atto del pensare non si trova da un lato l'indeterminato e dall'altro la determinazione». <sup>541</sup>

Accade così che il venire a se stesso dell'Io, pensando, costituisca quel prodursi dell'essere che lo individua al modo della contraddizione. Jaja, al proposito, è estremamente esplicito:

*Se pensare è determinare, dunque pensare è fare, porre, produrre, è produrre l'essere. L'essere nasce con l'atto del pensare; e però, si badi, l'essere che è determinazione, e che, se è determinazione, è determinazione di qualche cosa, la quale non è se non l'indeterminato, vale a dire l'essere stesso come indeterminato. Sicché tanto vale dire, che pensare è determinare, quanto che nel pensare l'essere determina se medesimo.* <sup>542</sup>

Giova, ora, tenendo a mente le riflessioni condotte a partire dalle pagine della prolusione gentiliana, mettere innanzi la considerazione jajana per la quale «il pensare, che produce l'essere, è l'essere che scuopre sé a sé» <sup>543</sup> nell'«azione che dicesi apparire», <sup>544</sup> sì che

'l'apparire è dell'essere a se stesso'. Questa è la sua costituzione propria. Si tolga il 'dell'essere', e l'apparire non c'è più, perché se niente appare, apparire non v'è. Si tolga l'«a se stesso», e l'apparire non ci è più ugualmente, perché l'essere non appare, se non appare a sé. <sup>545</sup>

Approssimandosi al termine, la *Ricerca speculativa* di Jaja affaccia la distinzione tra il soggetto pensante e l'oggetto pensato che abbiamo già avuto cura di analizzare. Il «dell'essere» della frase «l'apparire dell'essere a se stesso» indica il momento oggettivo; l'«a se stesso», quello soggettivo.

Si tratta allora di comprendere come Gentile si ponga a questo livello indagando la consistenza dell'essere che, espressamente, denuncia quale luogo eminente dell'esercizio filosofico. La sua riflessione, scortata dalle argomentazioni spaventiane e jajane, ha attra-

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>545</sup> *Ibid.*

versato la gnoseologia rosminiana e giobertiana, votando la propria elaborazione speculativa all'idealismo tedesco di matrice hegeliana. Ma occorre ricordare e sottolineare il carattere della scorta di cui era dotato. Essa, infatti, non gli consentiva di abbracciare l'hegelismo nella sua originaria fisionomia, come si è visto, benché solo a partire da esso egli ritenesse possibile l'emersione del vero definitivo cui la ricerca filosofica si indirizza.

Del resto, l'ossatura hegeliana del discorso proposto da Gentile nella prolusione palermitana non ripropone la complessione dell'idealismo maturata dalla profonda «considerazione pensante» del filosofo di Stoccarda. E tuttavia su quell'ossatura egli ritiene di dover insistere, persuaso che non tanto si trattasse di cambiare lo scheletro essenziale dell'hegelismo quanto piuttosto la sua più concreta determinazione, il suo corpo, insomma — per rimanere nella metafora.

Gli elementi in discussione, del resto, sono piuttosto chiari. Gentile pone l'essere al centro del discorso filosofico, seguendo così la traccia consistente lasciata dal maestro, che trovava in esso il motivo costante e fondamentale della filosofia hegeliana rischiarata, sull'onda delle tesi rosminiane e giobertiane, da Spaventa. Ma Jaja vuole, appunto, l'essere dell'essere, la sua immanente costituzione, in direzione di quella «metafisica»<sup>546</sup> che deve dar conto della realtà dell'essere in quanto è. Così, egli, giungendo alla conclusione, secondo quanto si è visto, che il pensare è quel fare che determina sé come sé, considera, in polemica con Rosmini, che «se pensare è determinare, e se l'essere non è, che la determinazione per eccellenza (...) non si vede, perché determinare ha da essere determinare per alcuni atti del pensiero, e non per tutti».<sup>547</sup> Infatti, a suo avviso, ciò equivale a dire, che determinare è e non è determinare. E conclude: «Pensare è determinare? L'essere è determinazione? Perché sottrarre all'azione determinatrice del pensiero proprio quella dell'essere?».<sup>548</sup>

L'essere dell'essere è il pensare, dunque; il pensare che appunto non è, ma si fa. Tanto che la determinazione, nel pensare,

<sup>546</sup> SP, p. 12.

<sup>547</sup> RS, p. 155.

<sup>548</sup> *Ibid.*

non sfugge alla sua indeterminazione, poiché «nell'atto del pensare non si trova da un lato l'indeterminato e dall'altro la determinazione». <sup>549</sup> Il «passaggio» <sup>550</sup> che esso configura «non vuol dire, che per questo passaggio l'indeterminato finisce e non resta che il determinato». <sup>551</sup> E infatti

il giudicare è perenne; gli atti suoi non hanno numero. Perenne il giudicare, perenne dunque l'indeterminato che alimenta la fiamma del giudicare; e perciò quando di giudizio in giudizio si procede sempre oltre nella determinazione dell'essere (...) l'indeterminato si protende ancor esso negli atti di giudizio, e l'opera determinatrice dee consistere nel vincerne l'indeterminazione. <sup>552</sup>

E se nella determinazione compare la «categoria», in quanto è «ciò che vi ha di identico in fondo a tutti i predicati degli indefiniti giudizi (...) non escluse le stesse dodici categorie kantiane, che sono i predicati più universali, indispensabili alla funzione del pensare», è chiaro che «la categoria varia indefinitamente, ha qualche cosa in sé che si sviluppa successivamente ed indefinitamente», <sup>553</sup> appunto l'indeterminato «che alimenta la fiamma del giudicare» e, in qualche modo, «si protende» al di là della mera determinazione concettuale.

Tuttavia, sebbene il «processo» sia «inesauribile pel numero de' giudizi», <sup>554</sup> attraverso i quali, appunto, «la categoria varia indefinitamente», occorre pure sottolineare — e non dimenticare — come «la categoria» costituisca quell'«identico» che, certamente, «si sviluppa», «ma è categoria sempre nel fondo». <sup>555</sup> Jaja, cioè, osserva come il processo della «categoria» non sottragga ad essa quella compiuta identità (o determinazione) che la costituisce in quanto «opposto al senso». <sup>556</sup> La «determinazione», infatti, ossia la «categoria», è «inesauribile» solo nel senso che non può non

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>550</sup> *Ibid.*

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>552</sup> *Ibid.*

<sup>553</sup> SP, pp. 215-16.

<sup>554</sup> RS, p. 134.

<sup>555</sup> SP, p. 216.

<sup>556</sup> *Ibid.*

prodursi nella molteplice e indefinita consistenza del concetto via via pensato. Non si tratta cioè di credere inattinto e inattingibile il volto determinato e compiuto dell'essere — come esser sé —, perché se esso, «pel numero de' giudizi», non esaurisce il processo del proprio divenire sé, occorre, insieme, sottolineando il «fondo» identico della categoria, tener presente che «l'essere nella sua forma di determinazione è alla sua volta pur tutto l'essere». <sup>557</sup>

Di conseguenza, si tratterà di comprendere l'identità e la differenza della categoria, in quanto atto essenziale dell'esser sé dell'essere, ovvero il suo essere, sì, molteplice, ma nell'unità del suo prodursi, attraverso la quale, infine, l'Io svela, intera, la propria fisionomia, mai attinta perché sempre attinta.

Posti innanzi all'«indeterminato» che, «perenne», insidia la determinazione del pensare — la quale, a sua volta, perennemente si riafferma — siamo dunque ricondotti al testo della prolusione gentiliana, dove il pensare è rappresentato come ciò che si libra tra due «niente». Jaja, infatti, sottolinea che, stante la necessità di entrambi, l'indeterminato e la determinazione, nell'Io,

se la determinazione non è determinazione dell'indeterminato, di qua resterà l'indeterminato, di là la determinazione; e l'indeterminato sarà niente, perché un indeterminato che è e rimane come al tutto indeterminato, è tale che infine, non potendosi dir nulla di lui, neanche che è indeterminato, è niente addirittura; e niente sarà la determinazione, perché separata dall'indeterminato, sarà determinazione di che? Di niente, e sarà dunque essa niente. <sup>558</sup>

Gentile, insistendo, con Jaja, sul contrasto «perenne» tra la determinazione e l'indeterminato, per il quale appunto l'una non può mai liberarsi dell'altro, e l'altro dell'una, sostiene infatti che, nello «spirito», entrambi rappresentano «le ombre necessarie» del processo che le porta alla «luce». E tuttavia, daccapo, esse, venendo via via illuminate, «si spostano, si allontanano con l'ampinarsi progressivo della sfera luminosa, ma non si dissipano mai». Il filosofo siciliano, dunque, ritrova nel processo conoscitivo il «non essere da cui sorge» (e «in cui tramonta») — il «non a prin-

<sup>557</sup> RS, p. 134.

<sup>558</sup> SP, p. 210.



cipio» di Jaja —, ovvero l'«anima astratta» che abbiamo visto emergere al modo del *sentire*, secondo quanto lo stesso Spaventa avverte individuandolo, appunto, come il momento in cui l'essere, tornando a sé, diviene «senso o sentimento di sé» affatto «indeterminato»<sup>559</sup> nella sua «identità ideale pura con se stesso». <sup>560</sup> E insieme, Gentile ritrova anche «il non essere in cui tramonta» (e «da cui sorge»), così come Jaja ci ha spiegato insistendo sul non Io come quel «riferimento» per cui l'essere si risolve nel «non essere» in cui appunto esso deve cadere per realizzarsi, ossia l'«oggetto» che, inizialmente, lo sappiamo, in quanto scisso dall'azione determinatrice del soggetto pensante, «non ha ancora un contenuto (...) è ancora indeterminato». <sup>561</sup>

Ma, avvicinandoci all'esito gentiliano, è il caso di sottolineare che Spaventa situa il suo discorso al livello di quella che Hegel chiama filosofia dello spirito, la quale è inserita nel sistema triadico elaborato dal filosofo tedesco e Jaja, fermando la propria attenzione sull'atto del conoscere e, risalendo ai suoi elementi costitutivi, sulla riflessione dell'essere nella forma primigenia dell'opposizione soggetto-oggetto, ricomponendo, da un lato, il disegno hegeliano, col riconoscere nell'Io la triade logo-natura-spirito, mentre, dall'altro, affaccia la necessità di una *fenomenologia dello spirito* che, ambigualmente, da un lato, sembra interna al sistema, analogamente a quella che compare nell'*Enciclopedia* hegeliana, mentre, dall'altro, e come che sia, si svolge al modo di quella che, invece, al sistema deve introdurre.

Si vuol dire, insomma, che la solidarietà essenziale allo schema hegeliano è piuttosto evidente in questi due pensatori, sebbene occorra riconoscere la fondamentale disposizione critica di entrambi nei confronti dello svolgimento concreto da riservare alle singole sezioni dell'edificio costituito dall'idealismo assoluto.

A questo proposito, il collante destinato ad accentuare i motivi di una revisione concreta della struttura hegeliana è, in Spaventa e Jaja, quel testo su *Le prime categorie della logica di Hegel*,

<sup>559</sup> Op, I, 675.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 677.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 678.

del primo, nel quale si assiste a quella nascita dell'essere nell'atto del pensare cui Jaja ci ha, a suo modo, indirizzati.

In questo luogo teorico, inaugurato da Spaventa, permane la necessità di garantire all'atto del pensare l'«oggettività» che gli consente di sfuggire alle maglie del relativismo, e dunque si affaccia l'inevitabilità del percorso fenomenologico,<sup>562</sup> chiamato a istituire la «prova che la intelligenza, non già ancora come sistema, ma come semplice astratta intelligenza, come semplice *atto* d'intelligenza, come prospetto e orizzonte d'intelligenza, è appunto identità» della realtà e del pensiero in quanto pensare.<sup>563</sup> E Jaja, infatti, ricorda quello studio di Spaventa, sostenendone le ragioni,<sup>564</sup> mettendolo in relazione ai passi di quei *Principi di filosofia* del pensatore abruzzese che costituiscono l'accesso alla «logica» procurato dall'esito di quella vicenda della «conoscenza» ricalcata sul modello della fenomenologia hegeliana.<sup>565</sup>

Il filosofo pugliese, del resto, osserva come «credesi d'ordinario che il cardine della speculazione Hegeliana sia nell'essere, da cui si inizia la sua logica», mentre occorre bensì avvertire che «l'essere da cui parte la logica di Hegel è veramente il cardine della sua speculazione, ma quest'essere come nasce? Ci cala bello e fatto dalle nuvole (...) o c'è una via che mena a lui? Per intendere il principio della speculazione Hegeliana bisogna rendersi conto esatto della sua Fenomenologia» che è «la chiave della logica di Hegel», senza dimenticare, nel contempo, che, a sua volta, «la chiave della Fenomenologia è tutta nel Criticismo Kantiano».<sup>566</sup>

Jaja, peraltro, muove fedelmente nella direzione così auspicata, risalendo, come si è visto, all'atto del pensare kantianamente inteso, andando a costruire quella «teoria del conoscere» proprio «cominciando dalla conoscenza senz'alcuna presupposizione di vero

<sup>562</sup> Cf. Op, I, p. 415. Il testo de *Le prime categorie* (1864) compare alle pp. 367-437.

<sup>563</sup> Op, II, p. 665.

<sup>564</sup> Cf. SF, p. 37, n.

<sup>565</sup> I *Principi di filosofia*, pubblicati parzialmente nel 1867, compaiono ad opera di Gentile, integrati dagli appunti degli allievi, nel 1911, col titolo, gentiliano, di *Logica e metafisica*. Cf., ora, Op, III, pp. 1-429. La Fenomenologia spaventiana è contenuta dalle pp. 36-124.

<sup>566</sup> SF, pp. 113-14.

o non vero», attendendo, al modo della fenomenologia hegeliana, viatico al sistema, «ch'essa nel suo sviluppo manifesti il vero» che dobbiamo riconoscerle come «parte integrante e costitutiva»,<sup>567</sup> visto che «finché il vero non si afferma non si può dire né che è né che non è» e dunque appartiene all'«atto affermativo o conoscitivo» che voglia dirsi.<sup>568</sup>

L'opera del filosofo di Conversano, tuttavia, rimane incompiuta. Essa ci conduce alle soglie dell'essere prodotto dal conoscere, fermandosi, però, come si è accennato, lì dove, per Hegel, parte la fenomenologia interna al sistema, quale compare nell'*Enciclopedia*, e che presuppone lo svolgimento del logo e della natura come movimenti del ritorno a sé, attraverso l'uscita da sé, dell'essere costituito dall'Io penso kantianamente volto alla conoscenza. Ma dove, dall'altro, per la centralità del momento conoscitivo — e il solo accenno formale alla triade del sistema — l'intero percorso della «ricerca» si declina piuttosto nel modo fenomenologico interpretato come accesso (non ancora vero) all'assoluto (vero).<sup>569</sup>

<sup>567</sup> RS, p. 39.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>569</sup> L'impianto fenomenologico jajano, ricalca, negli stessi termini, la mo-  
venza hegeliana per la quale la coscienza, nel suo procedere, finisce col mostrare il  
volto della scienza, ossia del pensare come pensare il vero, nella sua coincidenza  
con l'essere (logo). Il filosofo pugliese, infatti, osservando che la «coscienza sensi-  
bile (...) è il primo periodo della umana coscienza», considera che, stante la strut-  
tura riflessiva dell'io, «l'oggetto è se stesso; l'io è anche soggetto, che non solo è  
opposto all'oggetto, ma è l'oggetto stesso. Conosci te stesso, disse un bel giorno  
l'oracolo a Socrate, questo è il sommo della sapienza. Secondo periodo, che crono-  
logicamente ha il suo sviluppo dopo il primo, ma che nella sua costituzione intima  
è coevo al primo (...) La storia di questi due grandi periodi è la storia della co-  
scienza, sia come semplice riflessione, sia come riflessione sulla sua riflessione. In  
questo sviluppo l'io, mentre permane identico a sé, come io, cioè negli elementi che  
costituiscono la sua natura, sviluppa nuove potenze, nel sommo delle quali tutto ciò  
che vi ha d'individuale ed opposto e transitorio non è più solamente tale, ed ci  
ritrova in sé la pienezza di se stesso. Questa storia, ch'è la elaborazione che l'io fa  
dell'oggetto, che, come altro dapprima da sé, è infine se stesso, questa storia, per  
cui il soggetto, da un dato e particolare soggetto, da soggetto che ha fuori di sé  
tutto l'oggetto, è infine unità di sé e dell'oggetto (...) ci rende conto non solo della  
storia speculativa, ma della storia tutta dell'umanità (...) Nella natura dell'io e nelle  
origini sue mettono capo tutte le quistioni, oscure spesso ed intricate, difficili sem-  
pre, intorno alle idee di sostanza, di causa, di cosa, di cosa in sé, di libertà, ecc.»

Tuttavia, la questione è in Jaja così posta da accentuare l'incidenza del logo e della natura nell'atto del pensare, al punto che si è tentati di interpretare il prodursi dell'essere, in quanto riflessione dell'Io, come quel movimento stesso della triade maggiore — logo, natura e spirito — nel suo perpetuo realizzarsi fenomenologico. Ma la tentazione deve essere trattenuta dinanzi alla necessità di restituire il dominio concreto della speculazione jajana così come, fino in fondo, è delineato. E occorre così, di nuovo, dare il giusto risalto alle movenze che qui sopra abbiamo portato alla luce, ricavandole dai brevi e sparsi cenni lasciati nelle pagine dal pensatore di Conversano e sottolineare, soprattutto, la persistente considerazione del movimento ontologico, ossia del ritorno identificante dell'essere a sé, anche in quanto movimento che si determina nelle identità logiche<sup>570</sup> e nelle forme naturali.<sup>571</sup> Le quali, dunque, configurano un modo della realizzazione dell'essere, del suo prodursi in quanto

(SP, pp. 185-86). Nella sua *Ricerca speculativa*, inoltre, Jaja annuncia i primi gradi del divenire fenomenologico, cui sarebbe dovuto pervenire se avesse proseguito la sua opera (che si ferma al I volume), scrivendo: «L'immaginazione segue immediatamente al senso, ed è il primo grado, con cui il pensiero sollevandosi dal senso, aspira a pervenire nelle regioni più alte dell'intendere. Lo vedremo a suo luogo» (RS, p. 105). La circostanza, del resto, è confermata dagli appunti di Gentile presi al corso di Filosofia teoretica di Jaja dell'anno 1894-95. Il giovane filosofo siciliano infatti annota, schematizzando, il profilo di una fenomenologia hegelianamente intesa: «Il progresso della conoscenza è il progresso dell'apparire delle successive determinazioni dell'essere. Sviluppo dell'essere nella sua forma di oggetto; sviluppo nella sua forma di soggetto. Vita teoretica del pensiero: tre gradi, vita pratica ed operativa; dove ha la sua prima sorgente il vero valore etico delle sue azioni» (Cf. C. BONOMO, *op. cit.*, p. 137).

A margine, tuttavia, occorre sottolineare ancora come il percorso fenomenologico jajano si iscriva sempre nel contesto che prevede lo sviluppo anteriore del mondo naturale e incosciente, dove «non ci è storia» (SP, p. 189), spingendo così l'intero sistema hegeliano nel circolo fenomenologia-logica che, hegelianamente, ci pare, compone il prodursi della coscienza (dualismo) nel quadro unitario di una duplice, ma indivisa, derivazione. Per la prima, la coscienza, si risolve nello spirito assoluto (*Fenomenologia*); per la seconda, lo spirito assoluto si organizza (*Logica, Filosofia della natura, Fenomenologia*), suggerendo così la consistenza astratta della coscienza che si svela, in verità, punto di partenza, se si vuole, ma punto di partenza mediato e dedotto da ciò che, consentendole l'esistenza, la costringe infatti a risolversi.

<sup>570</sup> Cf. RS, pp. 80-81 e 108-09.

<sup>571</sup> Cf. SP, pp. 108-13; RS, pp. 81 e 134-38.

sé, fuori dal dominio dell'atto pensante, che dovrà tuttavia individuarlo, arricchendone la consistenza astratta, ma definita e definitiva, di quel tanto che l'esperienza suggerisce. Con la conseguenza di porre così alle spalle del conoscere la traccia del suo farsi, che sarà allora un farsi e un fatto e non perciò un farsi che è fatto. Basti, del resto, ricordare, tra gli altri, il passo della *Ricerca speculativa* in cui Jaja, fermandosi a considerare la «duplicazione» indistinta del sentire come «duplicazione dell'essere», che «non è tutta la sua maggior duplicazione»,<sup>572</sup> osserva come essa costituisca quel che «l'atto particolare del pensiero (...) presuppone»,<sup>573</sup> importando così, da un lato, una duplicazione, come dire, inattuale dell'essere, e, dall'altro, un essere posto già prima del concreto prodursi dell'essere. Il che significa, appunto, che il circolo ontologico, nell'attualità del suo farsi, muove da un circolo ontologico che non si fa ma è già fatto, sicché l'essere, a rigore, non nasce, come si pretende, solo in virtù dell'atto pensante che presenzia alla propria costituzione, ma, come ciò sia possibile, si produce già innanzi a esso, nell'inconscia consapevolezza dell'essere che diviene sé ed è perciò, con Jaja, presente a sé prima di presentarsi.

Gentile mosse da quest'ordine di considerazioni quando prese a elaborare la sua «riforma della dialettica hegeliana». Egli, valorizzando e concretamente adeguando la lettera della lezione jajana, poté, del resto, giovare degli studi condotti al proposito da Spaventa, specie nel *Frammento inedito*,<sup>574</sup> in cui l'idea che «il pensare è, per così dire, l'essere stesso dell'essere»<sup>575</sup> esce, a parer suo, più concretamente determinata.<sup>576</sup>

<sup>572</sup> RS, p. 140.

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>574</sup> Composto nel 1881, è contenuto in RDH, pp. 40-65 (e in Op, III, pp. 431-62).

<sup>575</sup> RDH, p. 63.

<sup>576</sup> Cf. *ibid.*, pp. 36-39 e OFC, pp. 717-18. L'idea che, al contrario, «il *Frammento inedito* aggiunge poco alle formulazioni precedenti» dell'opera spaventiana è sostenuta da A. SAVORELLI, *Riforma della dialettica, riforma del sistema: crisi e trasformazioni dell'hegelismo in Spaventa (1861-1883)*, in EM, pp. 6-80, dove si sottolinea come Spaventa, qui, «abbia voluto evitare le conseguenze 'preattualistiche' che Gentile gli attribuisce», configurando piuttosto «una critica *ante litteram*

Il filosofo siciliano infatti ha già insistito sulla necessità di distinguere adeguatamente le categorie dai concetti, riservando alle prime, kantianamente, il dominio *formale* che anima i secondi, in quanto in essi si concretano quelle, divenendo propriamente *contenuti* del pensare. Egli inoltre, si rammenterà, ritiene che la formalità dell'orizzonte categoriale possa salvaguardare «la verità» della «logica» di Hegel,<sup>577</sup> che compromette via via la sua purezza nel divenire del contenuto empirico intuito. Si tratta tuttavia di ribadire il significato di questa compromissione, badando a porre in rilievo il contesto della sua necessità. Infatti, la rete concettuale cui il pensare dà vita, rappresenta — appunto in quanto prodotta dal pensare — la «sistemazione logica» del «reale»<sup>578</sup> che, da un lato, non può non prodursi, essendo il concetto il destino della categoria — se è vero che essa, nella sua «trascendentalità» è pur sempre «immanente» al «reale» e in esso «non può non compiersi»<sup>579</sup> —; ma che, nel contempo, intrisa com'è dell'elemento «transeunte» che la realtà «concreta»<sup>580</sup> porta con sé (essendo appunto il suo «divenire» sé nei «gradi» che la vedono «rivolgersi in forme superiori»),<sup>581</sup> impone la consapevolezza per la quale, concretandosi, perciò, attraverso «la conoscenza empirica o fenomenologica»,<sup>582</sup> il dominio logico del divenire spirituale non possa che prodursi al modo di «forme fenomenologiche» che, sebbene «assolute come (...) gradi del divenire» logico, sono purtuttavia

dell'atto» (cf. pp. 64-65, n. 108). Il rilievo, più articolato, è ribadito dallo stesso Savorelli nel suo *Spaventa «preattualista: qualche rettifica*, in *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, Napoli 1986, pp. 247-53. Sull'argomento cf. almeno V.A. BELLEZZA, *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, nel volume collettaneo *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, pp. 683-756 e I. CUBEDDU, *Gentile e Spaventa*, in *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit., pp. 23-39. Intorno al rapporto tra l'approccio spaventiano a Hegel e l'esito provocato dalla riforma di Gentile si è concentrato recentemente lo studio di V. VITTELLO, *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Napoli 1990.

<sup>577</sup> RDH, p. 72.

<sup>578</sup> *Ibid.*

<sup>579</sup> *Ibid.*

<sup>580</sup> *Ibid.*

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 72.

provvisorie e dunque «destinate a perire» nel superamento ad esse intrinseco.<sup>583</sup>

Queste «forme fenomenologiche», del resto, sono appunto quelle che, immanenti alla «natura» e allo «spirito», danno luogo a una «filosofia della natura» e a una «filosofia dello spirito» — e cioè dell'esteriorità e dell'interiorità —, sicché non potranno che rivestire un valore «assoluto se non relativamente»,<sup>584</sup> ossia se non in quanto modi di quell'esser sé dell'essere in divenire che l'Io, in quanto orizzonte della logica, rappresenta.

Gentile, quindi, ritiene che nell'«atto del pensiero» si produca quel «divenire» dei concetti, ovvero del «pensiero pensato», che diviene, a sua volta, di quel determinato divenire che è ritratto dalla logica hegeliana.<sup>585</sup> Tuttavia, se perciò è evidente che, divenendo sé, nell'atto del proprio prodursi, il pensare produce anche il «reale in cui si attua», in quella «sintesi di *a priori* e di *a posteriori*»<sup>586</sup> che il concetto rappresenta, altrettanto deve venire in luce la circostanza per cui nel divenire della natura e dello spirito, in quanto soggetti alla contingenza dell'elemento intuito, quel che rimane di assolutamente posto è quel più originario divenire che è appunto il divenire del pensiero che attua se stesso per essere se stesso, ricomprendendo, del resto, quel divenire derivato che ad esso, infatti, mette e deve mettere capo. «Tutto diviene, niente è», scrive Gentile, echeggiando le tesi dei maestri, «e come si forma la natura, così si forma il pensiero; e di assoluto non c'è se non questo formarsi, questo divenire, che è appunto la logica».<sup>587</sup>

Potremmo dire, riassumendo e commentando, che se pensando si produce la determinazione pensata, al modo del concetto (giudizio), è anche vero che appunto pensando il pensare realizza se stesso dispiegandosi nel divenire delle forme logiche generate dalla riflessione dell'essere che muove da sé ritornando su se stesso. E quel che *resta*, nel processo creativo, è dunque non il

<sup>583</sup> Cf. *ibid.*, p. 74.

<sup>584</sup> Cf. *ibid.*, pp. 73-74.

<sup>585</sup> Cf. *ibid.*, p. 72.

<sup>586</sup> RG, p. 799.

<sup>587</sup> RDH, p. 73.

contenuto pensato nell'«organismo»<sup>588</sup> che lo ritrae nella consistenza affatto «transeunte» dei suoi elementi, ma appunto il modo del processo cui ogni differente e diveniente «organismo» deve la propria vita.

Val la pena, forse, sottolineare come Croce avesse trattato l'argomento in modo analogo nel suo *Saggio sullo Hegel*, insistendo proprio — secondo quella che sarà poi la linea dominante del suo discorso filosofico — sul fatto che «una filosofia della natura», intesa cioè alla «sistemazione» speculativa del suo carattere essenziale, «è (...) una contraddizione in termini; perché importa pensiero filosofico di quei concetti arbitrari che la filosofia non pone essa, e sui quali per conseguenza non ha presa, né per affermarli né per negarli».<sup>589</sup> Anche qui, infatti, si può dire con Gentile che la genesi anche, e soprattutto, empirica dei concetti della scienza naturale non può garantire a essa quella purezza e intangibile consistenza cui solo la *logica* può degnamente aspirare.<sup>590</sup> L'orizzonte della logicità, pur nutrendo la realtà naturale e spirituale, non è, in quanto tale, in balia del loro concretarsi, sì che occorre saper trarre dai suoi contenuti «la verità della logica» che certamente «importa la verità di se stessa in quella speciale realtà che è il pensiero concreto», ma appunto «di se stessa» soltanto, e «non (...) di quel pensiero».<sup>591</sup> Il che significa riconoscere bensì l'«astrattezza» della «verità» filosofica, ma per quel tanto appunto che essa si concreta, e non può non concretarsi, nella realtà, costituendone il *modo* del suo divenire, come del resto riconosce lo stesso Croce quando osserva che «innanzi alle scienze naturali» chi «è agitato dal bisogno filosofico, non ha se non due vie per soddisfarlo: secondo che il suo bisogno si volga verso una filosofia concreta, o verso una filosofia astratta. Nel primo caso, dalle discipline naturali (...) deve passare

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>589</sup> B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., pp. 107-08.

<sup>590</sup> «Il pensiero filosofico è, per Hegel, (...) concetto» e assume perciò fondamentalmente carattere «logico» (*ibid.*, pp. 6-7).

<sup>591</sup> RDH, pp. 72-73.



alla visione storica delle cose della natura e dell'uomo; nel secondo, deve tornare, puramente e semplicemente, alla filosofia». <sup>592</sup>

Ma si tratta ora di compiere l'ultimo passo e di portarci nei pressi di quell'ulteriore elaborazione speculativa di Gentile che rappresenta, insieme, il condurre a coerenza i rilievi fin qui solo accennati dal filosofo e la fondazione del tema attualistico.

Il punto di partenza può essere rintracciato nella concezione gentiliana della «logica come sistema di categorie» <sup>593</sup> in quanto tale irriducibile, se è vero che solo attraverso il concorso di tutte le forme categoriali insieme è possibile che si produca il contenuto pensato. Si rammenterà infatti che, secondo quanto sottolinea Gentile, le «categorie» costituiscono quegli elementi «senza dei quali niente (...) sarebbe dato di concepire» e che pertanto ad essi «la mente riconduce necessariamente tutte le cose, che faccia oggetto del suo pensiero». <sup>594</sup> Qualunque cosa — osserva Gentile guardando alla logica trascendentale di Kant — divenisse oggetto del nostro pensiero, insomma, «non potrebbe non essere il risultato di un giudizio, e quindi non rivestire una delle categorie di ciascuna delle quattro forme dell'intelletto» <sup>595</sup> comunque e sempre, tutte e quattro, implicate nelle loro interezza. Inoltre, occorrerà tener presente la circostanza per la quale l'intero prodursi del concetto nella sua molteplice caratterizzazione categorica è reso possibile dall'immanente determinarsi dell'unità sintetica originaria che trova la sua fondazione nell'identità dell'Io in quanto — ora possiamo ben dirlo — riflessione dell'essere in cui l'identità è astrattamente isolata dalla differenza che, inespresa, le appartiene. <sup>596</sup>

Gentile, pertanto, doveva insistere, da un lato, sulla riconduzione delle categorie alla sistemazione unitaria delle loro quattro forme e, dall'altro, sulla coincidenza della sintesi a priori formale costituita dalla funzione categorica con l'orizzonte del pensare in quanto atto della sua differenziazione empirica, evitando così la duplice astrazione davanti alla quale, lo abbiamo sottolineato a suo

<sup>592</sup> B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 107.

<sup>593</sup> G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, cit., p. 27.

<sup>594</sup> RDH, p. 107.

<sup>595</sup> RG, p. 800.

<sup>596</sup> Cf. *ibid.*, pp. 804 e 798-99.

tempo, già Spaventa, e quindi Jaja, sulla scorta di Hegel, avevano messo in guardia. Vale a dire, quella per cui, per un verso, la molteplicità delle forme intellettuali rimane di fronte all'unità della ragione nella sua fondamentale indipendenza, dando luogo all'esistenza della cosa in sé; e, per l'altro, si riconosce alla categoria la sola identità senza l'immanente differenza che la costituisce, promuovendo così la concezione fenomenica dell'esperienza.

L'esito del discorso gentiliano perciò, seguendo l'indirizzo hegeliano, interpreta la categoria di Kant come quell'unitaria energia creativa che, nella sua «funzione trascendentale», costituisce il luogo diveniente «in cui tutto il pensabile viene via via pensato» configurando appunto la condizione «immanente ai concetti che ci troviamo a pensare connessi nella sintesi dell'esperienza» e votati perciò all'«aposteriorità».<sup>597</sup> Ma occorre, a questo punto, riprendere il filo delle argomentazioni jajane e comprendere come l'organismo logico raccolto in unità dalla categoria kantianamente intesa sia appunto quel farsi dell'Io che si chiude nella propria identità manifestando l'essere che lo costituisce nella forma del concetto. Gentile infatti non esita a ricondurre la categoria all'attualità del pensiero in quanto produzione dell'essere: essa, scrive, «è lo stesso pensiero come atto del pensare, onde si costituisce il pensato»<sup>598</sup> giacché «tutto quello che è è in virtù del pensare».<sup>599</sup>

Jaja aveva sottolineato la genesi immanente dell'essere in quanto determinazione di sé attraverso la riflessione del proprio contenuto indeterminato, che si apre così alla luce dell'apparire, divenendo coscienza che è, insieme, autocoscienza. Egli inoltre, si è visto, aveva raccolto la molteplicità dei predicati funzionali al pensiero — le categorie — in quella «categoria» che è in effetti la determinazione suprema, l'Io, a partire da cui tutte le determinazioni empiriche traggono legittimità, per quel tanto che la categoria si individua perennemente in esse, se è vero che non la categoria, in sé determinata, determina il contenuto empirico, ma appunto il con-

<sup>597</sup> RDH, p. 4.

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 6.

tenuto empirico costituisce il determinarsi della categoria che proviene dalla propria indeterminazione.

Gentile raccoglie questi sparsi indizi quando scrive che «il pensiero (...) è sempre viva determinazione (auto-determinazione) dell'indeterminato»,<sup>600</sup> e insiste sulla circostanza per la quale, determinandosi, il pensiero diviene se stesso e si manifesta sotto forma di giudizio raccolto nel concetto. Il piano speculativo del discorso gentiliano è situato dunque al livello in cui gravita la lezione di Jaja. La quale sottolinea la coesistenza dei due «riferimenti» attraverso cui l'indeterminato che si determina costituisce in effetti il prodursi dell'Io e del non Io che, «inscindibili»,<sup>601</sup> rappresentano, il primo, l'identificarsi dell'essere e, il secondo, il suo alterarsi. Tanto che, giova ripetere, da un lato, una volta considerata la sola identificazione dell'essere nel movimento di andata e ritorno che la caratterizza, e dunque se la «potenza pensante» o «il pensiero (...) si considera senza l'atto giudicativo»,<sup>602</sup> si isola qualcosa che «non è niente di attuale e concreto (...) ma astratto». E, dall'altro, una volta considerata la sola alterazione dell'essere nel movimento di andata senza ritorno, e dunque, se «la cosa o realtà» in quanto «atto giudicativo» «rimane (...) senza e fuori del pensiero»,<sup>603</sup> «l'intero si spezza nelle sue parti, e con lo spezzarsi, mostra le tracce della vita, ma la vita no». <sup>604</sup>

Il filosofo pugliese infatti insiste sulla necessità di vedere nel «rapporto che unisce i due riferimenti» — vale a dire quello che raccoglie l'«essere medesimo a sé» e l'«essere seco stesso differente» nel processo dell'«indeterminato (...) che (...) si compie, (...) determinandosi» —, «quello stesso che (...) *corre* fra predicato e soggetto»<sup>605</sup> del giudizio. Si tratta cioè di osservare che se in quest'ultimo «il soggetto, vuoto per sé solo ed indeterminato, si determina e quindi diventa un che di reale e di conosciuto, mediante il suo predicato (...) avviene lo stesso fra i due riferimenti costitutivi dell'intero atto giudicativo [Io e giudizio]; nel primo l'essere, me-

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>601</sup> RS, p. 112.

<sup>602</sup> *Ibid.*

<sup>603</sup> *Ibid.*, pp. 113-14.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 112.

desimo a sé, quindi posto così solamente, insufficiente ed indeterminato, mediante il secondo, differenziandosi, si compie e determina, e da oscuro ed incognito ed astratto ch'era, acquista luce e diventa un che di reale e di conosciuto». <sup>606</sup> Sì che, a rigor di logica, «Io e giudizio sono due parti di un tutto solo», <sup>607</sup> con la conseguenza capitale che dove c'è Io lì c'è giudizio e dove c'è giudizio lì c'è Io.

Ma la questione, già nota, trova il suo stabile assestamento nel momento in cui, riassumendo i punti essenziali del dettato jajano, pur con l'occhio sempre rivolto a Spaventa, Gentile doveva osservare come, per un verso, la logica, ovvero il pensare nella sua sistemazione categorica, si contraesse bensì nel circolo indeterminato dell'essere che diviene sé — ovvero nell'Io potenza astratta di pensare —, ma appunto solo al patto, irrinunciabile, di distendersi e manifestarsi nel termine attuale pensato tramite il giudizio capace di produrre il concetto. Ma vediamo di comprendere il modo di questa osservazione e, soprattutto, i suoi esiti, avvertendo che si tratta allora di comprendere la genesi e la struttura dell'attualismo gentiliano.

Nel suo saggio intitolato *La riforma della dialettica hegeliana e B. Spaventa*, <sup>608</sup> Gentile manda ad effetto quella riforma che abbiamo visto variamente annunciata nella sua necessità fin dalle prime prove effettuate sui testi di Hegel, meditati alla luce dell'esegesi di Spaventa, sfociata nella personale elaborazione di Jaja, e di Croce. Si tratta tuttavia di una riforma che segna quella celebrazione della dialettica in quanto sintesi degli opposti che, al centro del sistema hegeliano e dell'hegelismo spaventiano e jajano, era stata discussa e duramente criticata dal filosofo amico. <sup>609</sup> Non en-

<sup>606</sup> *Ibid.*

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>608</sup> Pubblicato nel 1913, è contenuto in RDH, pp. 1-65.

<sup>609</sup> Cf. B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit. (in particolare il cap. IV), dove il filosofo abruzzese elabora la sua dialettica dei distinti, da affiancare a quella, già hegeliana, degli opposti. La persuasione secondo la quale «il (...) nesso dei distinti non si sottrae alla legge dialettica dell'unità degli opposti», annunciata da Gentile in una lettera all'amico (cf. la lettera del 4 gen. 1907, in G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, cit., p. 8) è sostenuta

treremo tuttavia nel merito della questione crociana, accontentandoci piuttosto di dare il giusto risalto agli stimoli che a Gentile venivano dalle osservazioni teoriche del pensatore abruzzese, pubbliche o private che fossero, nel corso della sua elaborazione dell'idealismo attuale.

È evidente infatti come la critica al permanente dualismo che, sotto le spoglie di una rigorosa *reductio ad unum*, Hegel finiva con l'abbracciare, non potesse rimanere inascoltata presso chi era stato educato alla scuola dell'unità che, all'origine del tutto, doveva decretarne la differente e tuttavia identica consistenza. Gentile, del resto, scrivendo a Croce, sottolinea chiaramente la sua solidarietà nei confronti dell'interpretazione che vede nell'idealismo assoluto di Hegel l'insinuarsi della differenza inconciliata,<sup>610</sup> ma ciò lo induce a raccogliere la sfida che proviene dall'estensione del dispositivo dialettico all'intero sistema hegeliano, in cui, stando a quanto appunto sottolinea Croce, «Spirito e Natura sono (...) due realtà, l'una di fronte all'altra, o l'una base dell'altra, ma, ad ogni modo, l'una distinta dall'altra».<sup>611</sup> Il filosofo siciliano, cioè, vede bene come «Hegel (...) talvolta insista più sulla distinzione che sull'unità»<sup>612</sup> e, riferendosi appunto alla distinzione tra la natura e lo spirito, sottolinea la necessità per la quale il filosofo tedesco «avrebbe

analiticamente nell'articolo, del 1907, rimasto inedito fino al 1920, che è ora contenuto in G. GENTILE, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. I, Firenze 1992, pp. 86-94. Sulla storia di questo articolo gentiliano cf. G. SASSO, *Appendice a Gentile e Dante*, cit., mentre per quel che riguarda l'elaborazione della crociana dialettica dei distinti — e, più in generale, l'impianto teorico della filosofia di Croce — si veda Id., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975. Intorno alla polemica tra Croce e Gentile che, su queste basi, si verrà via via insaprendo, si veda l'interpretazione speculativa contenuta in G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Urbino 1942, pp. 13-25, e la ricostruzione, non solo filosofica, ma soprattutto storica e psicologica, di G. SASSO, *In margine alla discussione tra 'filosofi amici'. Un carteggio di Giovanni Gentile con Fausto Nicolini*, «Cultura», XXIX (1991), pp. 1-60 (ora in Id., *Filosofia e idealismo. I. Benedetto Croce*, Napoli 1994, pp. 467-543).

<sup>610</sup> Cf. la lettera a Croce del 14 gen. 1907, in G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, cit., pp. 5-12.

<sup>611</sup> B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 130.

<sup>612</sup> G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. III, cit., p. 9.

dovuto risolvere la natura nello spirito» in direzione di quella «applicazione più rigorosa della universalità e assolutezza» della «dialettica»<sup>613</sup> che, sull'onda delle suggestioni di Jaja e Spaventa, egli non poteva non vedere concretarsi in quella riflessione dell'essere distinto e indistinto che nel proprio prodursi attuale stringe la sua genesi logica (Io = Io), naturale (Io = non Io) e spirituale (Io = non Io = Io).

Al chiarimento di questa peculiare eleborazione concettuale di Gentile gioverà tener presenti, tra gli altri, gli argomenti spaventiani che trovano posto nella sua *Esperienza e metafisica* e la ricostruzione teorico-critica della filosofia spaventiana e jajana che il pensatore di Castelvetro ci offre nelle sue *Origini della filosofia contemporanea in Italia*. Per quanto riguarda i primi, andrà almeno ricordato come si tratti di riflessioni pubblicate postume proprio da Donato Jaja che, dunque, aveva avuto modo di confrontarle con la propria impostazione, rimanendone certamente influenzato, mentre, per la seconda, si dovrà sottolineare come essa ricalchi quella genesi dell'attualismo, dal punto di vista già attualistico, che trasfigura e interpreta il ruolo speculativo dei maestri, suggerendo, insieme, il nucleo della loro eredità filosofica. Si vuol dire, insomma, che, da un lato, si ritroveranno in *Esperienza e metafisica* motivi che, ripresi da Jaja nella sua *Ricerca speculativa*, trovano spazio nella riforma gentiliana; e che, dall'altro, le *Origini* gentiliane ci consentiranno di arricchire il tema genetico che trova, qui, in riferimento all'idealismo attuale una prima e decisiva delineazione.

In *Esperienza e metafisica* l'indagine spaventiana muove dall'esperienza — dallo spazio aperto dal dominio di ciò che immediatamente appare — allo scopo di determinare la necessità di quella metafisica che dovrebbe, infine, restituirla, perfezionandola,<sup>614</sup> a partire dalle sue condizioni essenziali, capaci di ricondurla nel *péras* della sua consistenza, ossia nel «*termine* (...), cioè l'estremo o l'ultimo, che è insieme il primo, al di là del quale non ci è nulla e al di

<sup>613</sup> *Ibid.*

<sup>614</sup> Cf. EM, p. 103, n.

dentro del quale ci è tutto». <sup>615</sup> L'esperienza, in sostanza, dovrebbe alludere, nel suo proporsi, a quell'«assoluto» cui non può non fare riferimento senza cadere nelle «contraddizioni» che l'affettano <sup>616</sup> e la fanno precipitare in un divenire che «non ha né capo né coda». <sup>617</sup>

Del resto, sappiamo che l'esperienza si produce in virtù di quella «sintesi a priori» che, in verità, «rappresenta (...) nient'altro, né più né meno, che la stessa *essenza* o *natura* o *costituzione* dell'uomo in quanto *conosce*». <sup>618</sup> Essa, cioè, rimanda a quell'orizzonte — orizzonte, dunque, metafisico — «che Kant chiama *appercezione pura originaria*», intendendo con essa l'«attività centrale che *raccoglie* e *riduce* la molteplicità delle impressioni come in un punto». <sup>619</sup> Ma occorre insieme sottolineare come questa sintesi costituisca una «duplice apparizione»: <sup>620</sup> della realtà a me e di me a me stesso. E come essa, del resto, debba per ciò stesso — e sono ormai temi noti — prodursi nella sua consistenza presenziando via via alla propria costituzione, se è vero che «lo spirito umano non può risolversi ad ammettere di essere *ciecamente* intelligente e pensante» e «l'intelligenza deve essere intelletta, il pensiero pensato». <sup>621</sup>

Spaventa, infatti, osserva come il divenire dell'Io «nell'elemento del puro pensiero», <sup>622</sup> ossia a prescindere dal contenuto concreto del conoscere, non possa non contenere l'immanente consapevolezza del proprio determinarsi. Essendo primariamente necessario che, determinando il piano metafisico, «l'esperienza non *sia* contraddetta» <sup>623</sup> nel suo carattere di «coscienza», <sup>624</sup> gli pare perciò evidente che si debba «avere (...) il concetto dell'assoluto senza che

<sup>615</sup> *Ibid.*, pp. 108-09.

<sup>616</sup> Cf. *ibid.*, pp. 85-104.

<sup>617</sup> EM, p. 111.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>620</sup> *Ibid.*

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 179.

(...) questo concetto cessi di essere mai *coscienza*». <sup>625</sup> La circostanza speculativa, richiamata dal pensatore di Bomba, rimanda alla relazione tra il momento fenomenologico, deputato alla «elevazione della coscienza a scienza», e quello logico, dove la «scienza dell'assoluto» <sup>626</sup> trova la necessaria articolazione. Egli, infatti, sulla linea delle osservazioni qui sopra riportate sottolinea che «la coscienza nella scienza non è annullata», <sup>627</sup> tanto da poter parlare a proposito della «logica» di una «nova fenomenologia» che, come quella, muove dall'«Essere» in quanto è l'«immediato» che dovrà divenire ed è «Assoluta mediazione», «Soggetto assoluto». <sup>628</sup>

La «coscienza», insomma, per quel tanto che dice la presenza a sé di sé nelle cose esperite, da un lato, investe l'intero edificio logico, fino al punto da dover vedere nello stesso prodursi dell'edificio logico, attraverso cui l'essere diviene ed è Io, quell'esperienza (quel fare esperienza) che non può non affettarlo, se è vero che, strutturando così l'«apriorità rispetto a ciò che chiamasi coscienza empirica», si deve sottolineare che «*a priori* (...) non vuol dire *anteriore* alla coscienza empirica (...), come se dovesse esser prima quello e poi in un altro istante questa». <sup>629</sup>

Tuttavia, stando al dettato spaventiano, bisogna riconoscere nella «potenza (...) conoscitiva», <sup>630</sup> qualcosa «che è» *indipendentemente* dall'«atto» conoscitivo. Infatti, per Spaventa, essere e apparire (come apparire a sé) fanno e non fanno circolo, per quel tanto appunto che, dell'atto conoscitivo, la potenza ha bisogno «solamente per *essere*, non già per essere *ciò che è*». <sup>631</sup> Inoltre, sulla stessa linea, occorre sottolineare che «l'*a priori* in generale e in fin di conto, è la stessa *potenza nuova* della natura, la *potenza umana*, quale *risulta* e si *concentra* e s'*individua*, da tutta la sparsa attualità antecedente», <sup>632</sup> secondo quanto recita la lezione hegeliana circa la

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>626</sup> *Ibid.*

<sup>627</sup> *Ibid.*

<sup>628</sup> *Ibid.*, pp. 105-06, n.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>630</sup> *Ibid.*

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>632</sup> *Ibid.*



precedenza, sia pure logica, della natura nei confronti dello spirito. Spaventa, cioè, insiste ancora su una consistenza, e si badi, *attuale*, precedente l'attualità conoscitiva e dunque l'esperienza, al punto, infine, di dichiarare che «*altro* è la *coscienza*, altro il *concetto* della esistenza». E precisa che l'«assoluto» metafisico,<sup>633</sup> in quanto confine essenziale dell'«*esistenzialità*»,<sup>634</sup> significa, a rigore, «la indipendenza dal *che* della coscienza». <sup>635</sup> Coscienza, del resto, di cui — daccapo — l'assoluto dovrà dotarsi essendo che «la conoscenza (...) è (...) una *evoluzione dell'essere delle cose*: un *nuovo* essere, il vero essere delle cose»<sup>636</sup> e «non (...) una giunta estrinseca alla realtà». <sup>637</sup>

Il quadro smosso della riflessione spaventiana spiega la convenza, nel testo del pensatore abruzzese, di una metafisica dell'«ente» alle spalle di quella più esplicita, forse, metafisica della «mente». <sup>638</sup> Quest'ultima, insistendo sulla necessità di rendere visibile, cosciente, il processo dell'assoluto, si rende manifesta attraverso l'elaborazione spaventiana del «fenomenalismo» che liquida l'idea di qualcosa originariamente privo di coscienza. E del resto intorno a questo *non essere senza coscienza* del processo si concentra l'attenzione di Gentile,<sup>639</sup> che interpreta subito il «fenomeno» spaventiano come quel *tutto* che, essendo in verità «atto, cioè sintesi, unione»<sup>640</sup> della «certezza di sé stesso» e della «certezza dell'oggetto»,<sup>641</sup> configura quel «divenire (...) del pensiero»<sup>642</sup> che in quanto «produzione o posizione di se stesso» è il prodursi dell'«ente». <sup>643</sup>

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>638</sup> Cf. *ibid.*, p. 200.

<sup>639</sup> Questo aspetto dell'impostazione spaventiana è messo in evidenza anche da A. SAVORELLI, *Spaventa «preattualista»: qualche rettifica*, cit., p. 247.

<sup>640</sup> EM, p. 165.

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 165.

Qui, insomma, nel «conoscere», nel «pensare»,<sup>644</sup> assistiamo alla nascita dell'«ente», poiché «non possiamo pensare, senza pensare l'ente».<sup>645</sup> Tuttavia l'ente si rivela come ciò che «la riflessione posteriore distingue» dall'«atto» che lo «produce»<sup>646</sup> vincolandolo così ad esso. Siamo dunque dinanzi a quell'«Io»<sup>647</sup> che diviene sé realizzandosi nell'«Io» propriamente detto (l'apparire di sé) e nel «non-Io» (l'apparire dell'altro):<sup>648</sup> vale a dire, nell'«*Io-fenomeno*»<sup>649</sup> e nell'«oggetto».<sup>650</sup> La centralità che, nel «fenomenalismo», viene assumendo l'Io nella parte che ne denuncia l'aspetto di «soggetto» come «*apparire a sé*»,<sup>651</sup> per quel tanto che si osserva come «senza questa sintesi — immanente in ogni cosa — niente è reale, attuale»,<sup>652</sup> attrae l'attenzione di Gentile. Questi, infatti, spinge il dettato di Spaventa a prender atto di ciò che lo stesso filosofo abruzzese era venuto dicendo a proposito della illimitata propensione dello spirito umano, il quale, senza legami, muove verso ciò che, lungi dall'imporsi, è lui stesso a porre, «base» a se stesso. Del resto, nota Spaventa, «dare altra base — il trascendente o la nuda esistenza esterna — al pensiero e al volere è negare la verità e la moralità».<sup>653</sup>

Gentile, cioè, mette in gioco il fenomenalismo spaventiano vedendo in esso quella valorizzazione del processo pensante che, in-trascendibile, depone, divenendo sé, quell'ente cui deve perennemente sottrarsi per poter continuare a essere quel presenziare a sé che, tornando su di sé, astrae da sé per concretarsi — memore, egli, del resto, della lezione che Jaja, a questo proposito, aveva dato. Si tratterà allora di mettere finalmente in circolo le suggestioni spaventiane e jajane, senza dimenticare tuttavia le resistenze che entrambi i maestri dell'hegelismo napoletano oppongono all'opera-

<sup>644</sup> *Ibid.*

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>646</sup> *Ibid.*, pp. 210-11.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>648</sup> Cf. *ibid.*, p. 235.

<sup>649</sup> EM, p. 235.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 185.

zione teorica di Gentile. Guarderemo perciò, oltre che al testo citato delle *Origini*, al saggio che apre la *Riforma della dialettica hegeliana* del filosofo siciliano, dove troviamo contenuto il *Frammento inedito* di Spaventa chiamato, qui, a testimoniare il superamento del vecchio hegelismo e l'annuncio del nuovo.

L'insistenza di Jaja sulla necessità di non trascendere l'atto finisce col fare il paio con la versione fenomenistica data da Spaventa negli appunti pubblicati postumi proprio dal pensatore di Conversano. Il centro del discorso gentiliano, che inaugura l'elaborazione della tesi attualistica, è costituito dalla discussione intorno allo statuto della logica hegeliana che, come abbiamo visto, fino ad allora, aveva costituito il nocciolo duro dell'hegelismo avallato dal filosofo siciliano. La logica di Hegel, infatti, rappresenta — e Gentile ora lo vede meglio — quell'organismo concettuale che, nel reticolo delle forme raccolte nel seno dell'appercezione trascendentale, individua l'energia sintetica capace di produrre il mondo e di sistamarne la struttura essenziale. Tuttavia, lo abbiamo già notato, è d'altronde evidente come questa logica costituisca appunto quel Sé, in quanto Io penso, che rappresenta, in verità, l'attualità che produce se medesima e che, producendo sé, produce il dominio dell'esperienza, in modo da doversi riconoscere che «di assoluto non c'è se non questo formarsi, questo divenire». <sup>654</sup>

Del resto, questo «divenire» non configura un divenire qualsiasi, ma appunto quel divenire che individua il prodursi dell'Io attraverso la costruzione delle differenti categorie che lo identificano, nel progrediente perfezionarsi delle forme logiche deposte, via via, dal movimento riflessivo dell'essere che muove in direzione di sé. L'Io, cioè, non essendo sé, se non divenendo sé — e dunque se non circolando — si produce attraverso lo svolgersi di una serie di categorie che si strutturano, mettendosi tra loro in «relazione», secondo il modo «dialettico» già evocato da Platone. Ma si tratta, appunto, di quel «divenire» che dice l'attualità del pensare (il farsi Io dell'essere) che nel proprio seno compone la «relazione» stessa, e spinge perciò a modificare radicalmente il concetto della «dialettica» sotteso ad essa.

<sup>654</sup> RDH, p. 73.

Guidati dalla «Logica trascendentale di Kant», scrive Gentile, apprendiamo infatti che «la *relazione* (...) è (...) *concetto*» e «*attività del soggetto*» e che perciò, ricondotta la molteplicità delle categorie nell'Uno diveniente della «sintesi a priori» (la Ragione, l'Io), si finisce con l'abbracciare quella nuova e diversa «dialettica» che, rappresentando il modo attraverso cui l'essere diviene sé (Io), costituisce il luogo diveniente della relazione che non si suppone determinata innanzi al pensare (Platone), ma appunto «immanente» al rapporto e ai nessi tra i «concetti empirici» che essa, facendosi, realizza.<sup>655</sup>

Sicché, l'orizzonte logico, attivo, delle categorie, contraendosi nell'unica categoria dell'autocoscienza, da un lato, si risolve nel «*concipere*» che, dialetticamente, produce se medesimo nella forma del «*conceptum*»; dall'altro, «costituisce l'oggetto dell'esperienza (il pensato)» nella forma di ciò che, organicamente, raccoglie la «serie» dei «concetti (...) connessi nella sintesi».<sup>656</sup> Di conseguenza, appare evidente che i «concetti (...) hanno (...) la loro condizione» nella «sintesi a priori» che l'Io individua nel suo farsi, e che, pertanto, il «rapporto tra concetti», cui si riferisce la dialettica platonica, è, in verità, «produzione della categoria», la quale, mentre si fa, realizza quell'organismo concettuale che, nei suoi nessi, dipende allora da quella.<sup>657</sup>

Gentile, perciò, sottolinea, «con Kant», che, in tal modo, «si cancella ogni originalità (oggettività) dei concetti in sé considerati, e il vero concetto diventa lo stesso atto del concepire».<sup>658</sup> E occorre insomma fermare il concetto di una «dialettica del pensare» che, al pari del fenomeno spaventiano, «non suppone realtà, di là dalla conoscenza», la quale appare, finalmente, nei contorni definiti e definitivi dell'«atto del pensare»<sup>659</sup> in quanto *diveniente presenza di sé a sé e del mondo*.

La circostanza, già nota, ribadisce la persuasione gentiliana circa l'originarietà dell'Io rispetto al contenuto via via pensato

<sup>655</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>656</sup> Cf. *ibid.*

<sup>657</sup> Cf. *ibid.*

<sup>658</sup> RDH, p. 5.

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 6.

(concepito), ma, nel contempo, ne perfeziona il significato, sottolineando infatti come nell'Io, appunto, interpretato rigorosamente nei termini di quel divenire sé che è reso possibile dal farsi «oggetto» della «categoria», vada riconosciuto non tanto la potenza del pensiero che si estrinseca nell'atto del suo prodursi, ma piuttosto «lo stesso pensiero come atto del pensare, onde si costituisce il pensato». <sup>660</sup> Si vuol dire, cioè — e la distinzione è certamente sfumata — che non si tratta più di insistere sull'identità dell'Io (dominio logico) per coglierne l'immanente differenza, quale si manifesta nell'atto del pensare, bensì di avvertire nello stesso identificarsi dell'Io quel prodursi, nell'identità, della differenza. Sicché l'Io non è più da considerarsi parte astratta dell'intero attuale, ma appunto quello stesso intero che si manifesta al modo dell'autocoscienza, in cui il venire a sé dell'essere (Io) costituisce quella genesi delle forme, nella relazione attuale del loro divenire che, dialetticamente implicate, si manifestano, via via, nell'«oggetto dell'esperienza» <sup>661</sup> così mediato.

In questo quadro, Gentile raccoglie l'indicazione hegeliana per la quale l'«idea», ovvero il pensare autocosciente, costituisce l'«unità di essere e di essenza». <sup>662</sup> Egli, infatti, sottolinea come in Hegel il «sistema delle categorie» strutturi proprio quella «relazione» che è in effetti «attività sintetica e relativa», e dunque «processo» attraverso cui il «concepire» guadagna la propria identità. <sup>663</sup> Il filosofo di Stoccarda, cioè, insiste sul fatto che la «sintesi a priori», costituita dall'Io kantianamente inteso, è il «pensiero» che, «come pensare», stringe, in uno, l'immediato e la mediazione. <sup>664</sup> L'essere e l'essenza hegeliani, in quanto elementi dell'idea (logica), diventano perciò, per Gentile, il «soggetto» e il «predicato» della sintesi kantiana, sicché l'idea hegeliana dovrà interpretarsi come «unità (...) di soggetto (immediato) e di predicato (mediazione): cioè appunto categoria produttiva del giudizio sintetico a priori, in

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>661</sup> *Ibid.*

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>663</sup> *Ibid.*

<sup>664</sup> Cf. *ibid.*

cui Kant aveva mostrato che si risolve ogni atto reale di pensiero». <sup>665</sup>

Se l'«idea», dunque, in quanto autocoscienza pensante, ricompone l'intero bagaglio trascendentale costituente la sintesi originaria, occorrerà perciò sottolineare l'esito — prefigurato dalle considerazioni gentiliane — della lezione di Hegel, e comprendere come, a rigore, «tutte le categorie» siano implicate dal «processo dell'idea (...) come suoi momenti o momenti de' suoi momenti», e si debba perciò finire con lo «stringere (...) la molteplicità nella tri-unità dell'idea, che è lo stesso pensiero tutto compatto e perfettamente uno nella sua assoluta trascendentalità». <sup>666</sup>

Hegel, infatti, seguendo l'indicazione kantiana, perseguita da Fichte, volta a raccogliere l'intero organismo categoriale nella «totalità» trasparente a sé della ragione, muove più decisamente verso una «deduzione a priori e veramente sistematica» delle «categorie», riuscendo così a quel «metodo dialettico» che, «se numera di fatto le categorie, tende (...) ad annullarne il numero, mercé quella legge del superamento (*aufheben*)» che, infine, «risolve» la «molteplicità delle categorie (...) nella concreta categoria (sola concreta categoria) dell'idea assoluta, e quindi nell'assoluta unità». <sup>667</sup> Ciò importa la decisiva conseguenza per cui «se noi diciamo idea questo pensare, il processo sarà essere, essenza (negazione dell'immediatezza dell'essere) e concetto (come concepire) o idea»; «processo (...) che non è moltiplicabile dal punto di vista trascendentale, ma solo dal punto di vista empirico o storico» che isola, *astruendo* dall'intero, ciò che solo nell'intero trova la sua «vita» concreta. <sup>668</sup>

Infatti, occorre sottolineare che, ora, «essere (...) non è pensato, sì ideale momento dell'atto del pensare: come tale, (...) rappresenta (...) un momento astratto dell'atto del pensare, che soltanto di qua da tale momento si consuma come atto». <sup>669</sup> L'essere, dunque, volendolo concretamente intendere, «bisognerebbe esso stesso considerarlo come atto di pensare (...) e ciò non è possibile se

<sup>665</sup> RDH, p. 8.

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>667</sup> *Ibid.*

<sup>668</sup> Cf. *ibid.*, p. 10.

<sup>669</sup> RDH, p. 10.

non ad un patto: che si fissi l'astratto come fosse concreto. E fissare come concreto l'astratto è staccare, anche provvisoriamente, la parte dal tutto, in cui è la sua realtà. Ma, staccata che sia la parte dal tutto, la parte diventa tutto, e il processo della parte non può che essere identico al processo del tutto»,<sup>670</sup> vale a dire immediatezza, negazione dell'immediatezza, mediazione. Nella logica di Hegel, infatti, troviamo descritta l'interiore mediazione di tutti i momenti che compongono il suo orizzonte trascendentale. E tuttavia, essi individuano appunto l'«intrinseca idealità» del processo dialettico (immediato, mediazione, mediato) solo a patto di considerarli forme concrete della mediazione descrivente, così, un «processo» che «deve per avventura trasformarsi da processo del pensare a processo del pensato».<sup>671</sup> Solo in questo modo il «processo» dialettico, che compone, nel suo divenire, l'immediato e la mediazione, potrà essere «capace di ulteriori mediazioni», quali ad esempio, nella logica di Hegel, troviamo descritte quando «l'essere della triade maggiore (...) si media dentro di sé, in quanto trova già in se stesso una immediatezza e la negazione di questa immediatezza: un altro essere e un'altra essenza di cui esso è idea: qualità, quantità, misura».<sup>672</sup> Questa interiore mediazione dell'immediato, ribadiamo, denuncia la presenza dell'atto pensante tutto intero nella sua essenziale struttura e quindi avverte che, nell'essere, dovrà riconoscersi, da un lato, non un astratto del concreto attuale, ma appunto un concreto (l'atto del mediarsi); dall'altro, evidenza, nella serie dei concetti implicati, non il pensiero come pensare (divenire sé), bensì il pensiero come pensato (divenuto sé).

Nell'atto del pensare, attraverso cui la categoria si concettualizza, divenendo quel pensato che è, occorre insomma sempre distinguere il piano trascendentale da quello esperienziale, salvaguardando, insieme, l'unità del primo, che, se è vero che consta di una pluralità di forme o «funzioni», non deve mai essere dimenticato che quella pluralità è immediatamente unificata nell'atto del suo farsi in cui si concentrano, emergendo, esse, nella loro molteplicità,

<sup>670</sup> *Ibid.*

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> *Ibid.*

solo una volta astratte dal pensare e vedute di fronte a esso nella differente consistenza della loro identità.

L'astratto trascendentale si concretizza nella mediazione che lo tramuta nell'empirico «contenuto di pensiero»,<sup>673</sup> cui non può sottrarsi e attraverso il quale, perciò, si individua. Pretendere quindi che l'astratto contenga una mediazione immanente, significa dunque negare all'astratto la sua astrazione; vuol dire determinarlo e, per questo, individuarlo di quella individuazione che gli viene solamente dal suo farsi empirico (pensato). Di qui, inoltre, è evidente il vizio imputato da Gentile alla logica hegeliana: di voler cioè dedurre le forme del trascendentale attraverso l'analisi del concetto di essere. Se l'essere, infatti, è concretamente inteso come quel divenire sé dell'atto pensante in atto, chiaro appare l'esito dell'ispezione logica di Hegel che s'induce a trattare le ulteriori mediazioni del concetto di essere come la sua analitica esplicitazione. Posto l'essere, cioè, il filosofo di Stoccarda doveva ritrovarvi il nulla e il divenire che l'affettano come il suo immanente contenuto, ma solo al patto di trattare l'essere stesso come un pensato (essere, nulla e divenire) e non come quell'idealità (essere) interna al pensare (divenire) che lo trattiene nel nulla del suo farsi. L'analisi — daccapo — è sempre analisi del concreto che si analizza e non dell'astratto che si concretizza: l'essere, essendo l'idealità del divenire che lo nullifica non può, insomma, essere analizzato. Esso costituisce già l'analisi del reale divenire. Volerlo analizzare, dunque, significa, da ultimo, trattarlo non da astratto, bensì da concreto; non da trascendentale, ma da empirico.

La questione, tuttavia, è complicata, e meriterebbe di essere articolata altrimenti, e come qui, d'altronde, non è possibile fare. Basti allora riannodare le sparse fila del nostro discorso, e tornare a quel punto in cui Gentile, dopo aver riconosciuto, nell'interiore mediazione della logica hegeliana, il riproporsi dell'astratto come un concreto, nella serie dei momenti implicati dalla struttura trascendentale, osserva, preparando lo scarto essenziale della sua proposta teorica, come i momenti stessi della mediazione individuano «sempre il divenire di un certo essere»; divenire, per il quale, cer-

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 12.



tamente, «varia l'essere, e varia il divenire in funzione dell'essere», ma dove peraltro ciò che «non muta, né può mutare» è proprio «il divenire nella sua dialetticità». <sup>674</sup>

La circostanza era già stata sottolineata dallo stesso Jaja quando si fermava a considerare come nell'Io l'indeterminato si determinasse dapprima come atto del sentire, che duplica l'indeterminato naturale, a sua volta, duplicante l'indeterminato logico. Il filosofo pugliese inoltre doveva osservare come l'atto del sentire si duplichi, ancora, nel pensare che è quella determinazione dell'indeterminato che perennemente si determina giacché «l'essere nella sua forma di indeterminato è (...) inesauribile» e costringe per ciò stesso «la determinazione» a correggersi nell'ulteriore suo processo. <sup>675</sup> In relazione a questo processo, che, sempre e comunque, costituisce la «determinazione dell'indeterminato», Jaja, infatti sottolinea che «tutti gli atti del pensiero son fatti allo stesso modo», cioè costituiscono il «passaggio dal buio alla luce», ma in essi, tuttavia, «come vario è il grado dell'indeterminato, così vario è il grado della determinazione». <sup>676</sup> E aggiunge che, certo, «vario è il grado, ma determinazione è sempre, e perciò determinazione crescente dell'essere, ma essere pur sempre», <sup>677</sup> dove è facile notare la consapevolezza jajana per la quale sebbene diverso fosse il «grado» del divenire, identico fosse appunto il modo del «divenire» inteso come «determinazione dell'indeterminato».

Gentile, infatti, sottolinea questa caratteristica del moto ontologico osservando che in tal modo «noi avremo sempre lo stesso processo (dialettico), variando solo i termini del rapporto» <sup>678</sup> che, con Jaja, configurano appunto il «vario grado» dell'«essere» in movimento. Ma la mossa decisiva del filosofo siciliano consiste ora nel negare la possibilità di distinguere, nel divenire dell'essere, quella sua «determinazione crescente» cui Jaja si riferisce quando sottolinea la varietà dell'indeterminazione e della relativa determinazione prodotta dall'atto pensante. Gentile infatti, introducendo così il

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>675</sup> RS, p. 134.

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>677</sup> *Ibid.*

<sup>678</sup> RDH, p. 11.

suo nuovo punto di vista, chiede: «Ma muta poi veramente l'essere?» E risponde: «il vecchio hegelismo con Hegel ritiene di sì. Il nuovo è convinto che il solo mutare dell'essere sia il suo divenire; e questa è la vera caratteristica di quel che si potrebbe dire, specificamente, idealismo attuale, perché insiste sul concetto dell'idea-atto». <sup>679</sup> Nel dominio attuale, infatti, la determinazione esiste solo come momento dell'indeterminato che si attua in essa, ed è perciò «indeterminato (...) in modo assoluto» <sup>680</sup> poiché la sua «determinazione» denuncerebbe l'intero del processo innanzi al processo; e dunque, come si è detto, l'attualità presupposta all'attualità medesima.

Gentile perciò sottolinea opportunamente che «nell'attualità dell'idea (...) non c'è il più determinato e il meno determinato, ma l'indeterminato e il determinato: il reale (atto del pensare) come determinato che ha superato e contiene in sé l'indeterminato: il divenire, insomma, dell'essere». <sup>681</sup> Egli cioè avverte che «ammettere una idealità» o «una forma qualsiasi dell'essere» precedente, come che sia, l'attualizzarsi della sua nuova consistenza nel divenire del processo dialettico significa porre qualcosa che, così inteso, occorre «trascenda l'attualità del pensiero come pensare», <sup>682</sup> mentre è ormai chiaro che la determinazione, quale che sia, non può darsi se non all'interno dell'attuarsi dialettico che la pone.

È facile vedere come qui Gentile non faccia altro se non radicalizzare, trasfigurandone bensì il significato, da un lato, quell'insistenza jakobiana per la quale non si poteva dare alcuna determinazione se non nell'atto del pensare, ossia nel giudizio, che produceva, per ciò stesso, l'essere dal suo non essere; e, dall'altro, l'indicazione spaventiana per cui le diverse forme dell'essere in divenire non potevano essere astrattamente considerate una fuori e senza dell'altra. Questa consapevolezza, infatti, non aveva tuttavia impedito loro di concepire il processo come un progressivo determinarsi dell'essere nella molteplicità dei suoi gradi, risolvendolo perciò nel circolo che è in verità, hegelianamente, un «circolo di circoli». In-

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>680</sup> *Ibid.*

<sup>681</sup> *Ibid.*

<sup>682</sup> *Ibid.*

fatti, se il circolo dice, con Jaja, il porsi dell'Io — giacché suggerisce, con la metafora, la riflessione dell'essere che esce da sé e torna su di sé, identificandosi —, è chiaro che la «determinazione crescente dell'essere»,<sup>683</sup> per cui, con Spaventa, si può dire che esso «si condensa e profonda più in se stesso di grado in grado»,<sup>684</sup> produce quel circolare che circola sempre sul circolo immediatamente già compiuto, fino al raggiungimento della sua *identità*.

E qui torna forse utile una breve digressione. Perché ci sembra opportuno vedere, brevemente, il significato di queste *determinazioni* che, potremmo dire, *indeterminate*, spingono l'essere nel progressivo *determinarsi* come quel Sé che egli è e non può non essere; cioè a dire, spingono l'essere a farsi, hegelianamente, «spirito», ritorno consapevole su di sé. «Lo spirito — scrive Spaventa — è la verità della natura, la vera attualità dell'idea».<sup>685</sup> Infatti, insiste, «logo, natura e spirito (...) non sono tre *realtà* assolute», ma appunto «*momenti* della realtà assoluta»<sup>686</sup> che è quella «assoluta trasparenza o manifestazione» prodotta dalla coincidenza del punto di partenza e del punto di arrivo del processo consapevole finalmente di sé. Ciò importa tuttavia, e appunto, che i momenti implicati si costituiscano nella loro astratta, se si vuole, identità, ovvero nei gradi che, inespressi, la individuano. E d'altronde, Spaventa, osserva che «lo spirito si forma e diventa per sé ciò che esso è in sé», sì che, per un verso, esso «non presuppone che se stesso», ma, per l'altro — e necessariamente — esso «presuppone di certo la natura» che è «in sé spirito», appunto in sé.<sup>687</sup> E per questo motivo «anche la natura ha gradi» che, percorsi, sfociano nello «spirito», il quale attualizza, sì, il logo che è passato, esteriorizzandosi, attraverso il processo delle forme naturali cui è immanente, ma solo perché è «l'atto d'adeguare la sua realtà al suo concetto», vale a dire, all'«idea» che il «logo» compone identificandosi.<sup>688</sup>

<sup>683</sup> RS, p. 130.

<sup>684</sup> Op, I, p. 669.

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 658.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 666.

<sup>687</sup> Cf. *ibid.*, pp. 672-73.

<sup>688</sup> Op, I, p. 673. A proposito di questo giro di concetti, va ricordata l'in-

Certamente, il «fenomeno» costituisce la «realità, attualità» intrascendibile, poiché esso «non presuppone» ciò che lo costituisce, «ma lo produce». <sup>689</sup> E tuttavia, ancora, «la conoscenza», appunto, la «fenomenalità», <sup>690</sup> «è (...) una *evoluzione dell'essere delle cose*: un nuovo essere», <sup>691</sup> tanto che, anche qui, in questi appunti coevi al *Frammento inedito*, Spaventa continua a concepire questa, che è una «correlazione» del «soggetto» e dell'«oggetto» — dove «la correlazione non è (...) la *composizione posteriore* de' due, ma la *evoluzione* originaria dell'uno» — ancora «nell'elemento del puro pensiero» che si costituisce nell'interiore modalità di svolgimento della «logica di Hegel». <sup>692</sup> Come a dire: esiste un fenomeno dietro al fenomeno, distinto, sia pure solo astrattamente, da esso, ma appunto, come ciò sia possibile, distinto come qualcosa di distintamente distinto, ossia identico. E, si potrebbe aggiungere, di quella *identità* che dice la presenza a sé del sé, stando a quanto abbiamo ragionato all'inizio di questo lavoro e a quanto Spaventa stesso veniva dicendo in *Esperienza e metafisica*.

Guardando a Jaja, d'altra parte, è evidente la continuità strutturale della sua elaborazione teorica con quella del maestro di Bomba. L'atto del giudicare, che inaugura il prodursi dello spirito, costituisce il luogo a partire dal quale è possibile muovere concretamente in ordine alla comprensione del problema dell'esperienza che la filosofia riconosce e tenta di superare formulando l'interrogativo: che è l'essere? <sup>693</sup> Anche Jaja sostiene che l'«Io», ovvero l'essere che è se stesso a se stesso, «trova il suo compimento» nell'«atto» del pensare, <sup>694</sup> ratificando l'idea spaventiana, ma hegeliana, di una «conoscenza» che «non è una giunta estrinseca alla realtà (...), ma è parte essenziale — la più perfetta — della realtà

interpretazione crociana del tentativo di Spaventa, la quale sottolinea come il filosofo di Bomba «passò accanto» alla soluzione volta alla salvezza dell'«unità», minata dall'impianto hegeliano. Cf. B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 129.

<sup>689</sup> EM, p. 165.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>693</sup> RS, pp. 6-7.

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 96.

stessa». <sup>695</sup> E, anch'egli, di nuovo, insiste sulla necessità di presupporre al convegno dei due nell'atto produttivo dell'esperienza un'analogo attuale che lo preceda. Infatti, se è vero che nel conoscere attuale i «due» concorrenti, il «soggetto» e l'«oggetto» nascono nel «vincolo indissolubile» che «non è che l'unità, che ne costituisce il fondo», sottolineando come solo così si produca la «determinazione» nel pensiero, Jaja non teme di ribadire che questa stessa «unità», «*fatta di medesimezza e differenza*» si ritrova nell'«Io» astrattamente considerato prima di giudicare, essendo questo «medesimezza con l'esigenza intrinseca della differenza». E nemmeno evita di sottolineare come la medesima «unità» si possa riconoscere anche nell'«atto conoscitivo nella sua costituzione», essendo qui l'«Io (...) medesimezza con la differenza spiegata». <sup>696</sup> E infatti il filosofo pugliese non esita a dire che «queste tre parti della nostra teoria sono tre tappe di uno stesso ed unico cammino», <sup>697</sup> dove è chiara l'ambiguità dell'accenno alle «tappe», per le quali, infatti, occorre postulare la relativa *sosta*.

È inutile, d'altronde, tornare a ripetere ciò che già si è detto al proposito, osservando nel discorso spaventiano e jajano la persistenza del triadismo hegeliano, fatto di *determinazioni indeterminate*, e perciò non veramente determinate né veramente indeterminate. Per Gentile, ormai, la «determinazione» non si dà se non nell'atto consapevole che la pone, ponendosi esso stesso nel divenire sé dell'essere (dialettica) che così rappresenta. «Infatti — egli scrive — poiché il pensiero è dialettico, è sempre viva determinazione (auto-determinazione) dell'indeterminato, ogni atto di pensiero è processo triadico di categorie: ogni soggetto e ogni predicato sono momenti di quella categoria che è il giudizio in cui essi vivono; e ogni pensiero è categoria, perché pensare è giudicare; e poiché tutto è pensiero, tutto è anche categoria». <sup>698</sup> Non è dunque più possibile immaginare l'esistenza (determinata o indeterminata) al di qua o al di là dell'atto pensante, perché determinazione significa appunto

<sup>695</sup> EM, p. 120.

<sup>696</sup> Cf. RS, pp. 159-60.

<sup>697</sup> RS, p. 160.

<sup>698</sup> RDH, p. 13.

*determinarsi dell'essere* e l'essere — è chiaro anche per Spaventa e Jaja — non si determina se non nell'atto del pensiero che lo produce. L'essere, dunque, non si determina se non appare a sé nel proprio determinarsi, giacché, lo sappiamo, questa è la caratteristica essenziale dell'attualità: l'individuare un'autocoscienza; l'apparire a sé (Spirito).

Gentile, tuttavia, riconosce in Spaventa e Jaja la consapevolezza di un limite ancora insuperato della loro lezione, in ordine a quella risoluzione dell'esperienza nella metafisica della mente concepita nel suo essenziale divenire.

Spaventa, infatti, discutendo il sistema logico hegeliano, riconosce la difficoltà di una determinazione precedente l'attualità del pensare soggettivo. Nel *Frammento inedito*, dopo aver distinto il *Denken*, in quanto è il «pensiero che genera (...) le determinazioni ulteriori, più profonde, dell'essere e del non essere», in verità essendo «lo sviluppo stesso dell'essere per se stesso», «l'attività dell'immobile essere»,<sup>699</sup> e, con il *Denken*, il *Gedanke*, «cioè il contenuto in quanto pensiero e pensato», considera la circostanza per la quale, in effetti,

la relazione tra *Denken* e *Gedanke* (...) concerne il pensare (...) oggettivo: come una potenza, una *vis* sostanziale, che diviene e si svolge da sé in sé, e il cui svolgimento o riflessione in se stessa è perciò non esteriore ma intima a sé: tutto avviene come in un campo chiuso, e questo campo chiuso è il pensare.<sup>700</sup>

E si trova dunque costretto a osservare:

Ora la difficoltà è questa: cosa sono, e cosa fo io qui, io soggetto, io pensiero soggettivo, come un terzo tra pensare e pensato, considerati in sé? o, giacché pensare e pensato, sebbene distinti, sono pur uno e medesimo, come un secondo dirimpetto a quest'uno? Se togli me — pensiero soggettivo, questo terzo o secondo che sia — tutto è ito: rimane il pensare in sé e ciò che dicesi la sua riflessione in se stesso; rimane il logo, ma non sussiste più la logica, la scienza del logo.<sup>701</sup>

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>701</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

Con la conseguenza inevitabile di fare, contro l'indirizzo kantiano, del «pensiero soggettivo» un «semplice spettatore»<sup>702</sup> che dovrebbe, come che sia, *presenziare* al suo svolgimento e riprodurlo, come copia da un originale. Ma, nota Spaventa, «qui si tratta (...) della presenza stessa dell'originale innanzi all'attività riflessiva; e giacché l'originale è il *Denken* e la riflessione imitatrice è attività pensante, se l'originale è presente, la riproduzione è già avvenuta: l'essere infatti, presente al pensiero (...) e pensarlo, sono tutt'uno». <sup>703</sup> E, considerando che «il problema della presenza è, dunque, il gran problema» suggerisce infine che «ciò che dicesi riproduzione, è la stessa produzione, e il ritratto è l'originale medesimo». <sup>704</sup>

L'argomentazione di Spaventa, del resto, si spinge più in là, e giunge a osservare che l'*essere* da cui muove la logica hegeliana «non si può dire (...) che (...) è attualità mentale», perché, «se fosse attualità mentale, dovrebbe essere un pensato» e dunque «ammettere la distinzione: pensare e pensato», <sup>705</sup> visto che, «in generale l'atto del pensare», costituisce quella kantiana «*vis cogitans* (...) che genera (...) i (...) pensati». <sup>706</sup> Ma è evidente — nota Spaventa — che il cominciamento posto da Hegel a capo della sua logica non può contenere distinzioni, e tanto meno quella qui menzionata, che lo ridurrebbe infatti alla forma dell'«ente», giacché «se lo penso (...) io dico pensare e essere» <sup>707</sup> e perciò *essere pensato*. Si tratta cioè di mantenere l'indeterminazione del cominciamento, apprezzandone, nel contempo, la caratteristica di non essere nella forma del pensare (o del pensato), evitando però di interpretarla come quel «non ente» <sup>708</sup> che non è il non-essere di Hegel ma appunto la «nullità» del nulla. Si sarebbe infatti tentati di osservare che «giacché dicendo essere, ora non si pensa più, è chiaro che non si va avanti, ma indietro, cioè ad un che (se si può dir che), il quale

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>703</sup> *Ibid.*

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 57.

è meno dello stesso essere»: <sup>709</sup> il nulla, appunto, come ciò che si «oppona al qualcosa». <sup>710</sup>

Si tratta invece di insistere, seguendo Hegel, sul fatto che nell'andare innanzi del processo logico, a partire dall'essere, è l'essere stesso che si nega, attuandosi nella prima determinazione di sé che è il superamento, sì, ma anche la conservazione della propria consistenza. Infatti, «questa negazione, come atto dell'essere, è il primo atto del pensare, la prima determinazione» <sup>711</sup> visto che, comunque, la logica apre lo spazio del «pensare» e non si può pensare senza generare il relativo pensato.

Giunge a questo punto la repentina, e ancora abbozzata, interpretazione spaventiana della dialettica del logo che, rivedendo quella elaborata nel testo delle *Prime categorie della logica di Hegel*, non considera più, come allora, l'essere come il «risultato della astrazione e della negazione» del pensare nel suo carattere determinato, contenutistico, relativo — che ne fa non «l'assoluta astrazione» che Hegel vi vede, <sup>712</sup> ma «l'astratto e il negato» che suppongono la «funzione estrinseca e anteriore» dell'astrazione e negazione medesime <sup>713</sup> —, bensì l'essere che costituisce il pensare nella sua funzione eminentemente determinantesi. Spaventa annota il cambiamento, o l'assestamento, della «riforma» dell'hegelismo annunciata nel testo delle *Prime categorie*, esprimendo il processo dialettico nel modo seguente:

Penso: e penso l'ente; non posso pensare che così; se non penso l'ente, non penso punto. (Quindi dire essere, è pensare vuoto). Ma l'ente non è lì, non mi è dato, non lo trovo, dirò, bello e fatto; io non sono semplice spettatore, etc. (...) Dunque (...) domando: e come penso l'ente? E retrocedo nel pensare, negli elementi del pensare, che non sono il pensare concreto (questo è solo e primamente il pensar l'ente); e dico: pensare = distinguere (e unire); l'essere è il distinguibile, il puro distinguibile; il non-essere è l'atto distintivo puro; l'ente (il *Daseyn*, il divenuto) è il Distinto,

<sup>709</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>712</sup> Cf. Enc, § 87.

<sup>713</sup> RDH, pp. 62-63.



il puro distinto. E il divenire? Il divenire è il distinguibile (l'essere) come distinzione (il non-essere)....<sup>714</sup>

Jaja, dal canto suo, centrando il discorso sull'atto del pensare come manifestazione e produzione dell'essere che si svela a se stesso lascia sullo sfondo le questioni relative al logo e alla natura riportandole, come abbiamo visto, all'interno dell'organismo egologico che nell'apparente *vuotezza* della propria consistenza è quella «medesimezza dell'essere» che contenendo l'«ineluttabile esistenza» della «differenza»<sup>715</sup> è «l'essere (...) insufficiente ed indeterminato» che «si compie e determina»<sup>716</sup> nel «pensare» — essendo che «il pensare non è che l'essere stesso che (...) passa da uno stato all'altro, facendosi d'indeterminato determinato».<sup>717</sup> Dove è chiaro, tuttavia, che si deve intendere lo «stato» come quel *astratto momento* del pensare che, situato da Jaja nell'attualità soggettiva, apre la possibilità di interpretare il motivo jajano, con Spaventa, come accesso al logo che si è spiritualizzato.

Per entrambi, tuttavia, Gentile sottolinea la distanza delle loro tesi da quella dell'idealismo attuale. Certamente, ci pare, gli elementi presi loro a prestito dal filosofo siciliano sono diversi e variamente articolati, e giova alla comprensione della riforma gentiliana l'averli portati alla luce anche nella loro precaria, ma suggestiva, tenuta teorica, specie in ordine alla sollecitazione attualistica che li trasfigura. Il filosofo siciliano, infatti, sottolinea, quasi in sordina, che attualizzata la logica, osservando — come abbiamo visto — che «tutto è categoria», occorre concludere che «non c'è una filosofia della natura e una filosofia dello spirito, oltre la logica»<sup>718</sup> mentre, in un lavoro contemporaneo, *Il metodo dell'immmanenza*,<sup>719</sup> ricava la conseguenza, capitale — e già annunciata oscuramente nel lavoro di Spaventa e Jaja —, per la quale non è più

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>715</sup> RS, p. 89.

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>718</sup> RDH, p. 13.

<sup>719</sup> Si tratta del testo tratto da una comunicazione fatta alla Biblioteca filosofica di Palermo il 16 dic. 1912, contenuto in RDH, pp. 196-232.

possibile distinguere dalla logica una fenomenologia che dovrebbe condurre al «pensiero (oggetto della logica)» astrattamente isolato dal soggetto pensante che invece, abbiamo visto, lo costituisce.<sup>720</sup> Il motto gentiliano sarà dunque il seguente: «è d'uopo unificare da una parte fenomenologia e logica, e dall'altra logo e spirito»;<sup>721</sup> motto cui il filosofo aggiunge: «non dico anche la natura, perché la natura è il termine medio tra il logo e lo spirito, considerati come due opposti da mediare. Unificati questi termini, il problema della natura sparisce».<sup>722</sup>

Sono questi infatti i due temi fondamentali della lezione attualistica che il filosofo di Castelvetro vede precorsi negli studi dei suoi maestri, quando osserva ad esempio come, da un lato, Spaventa, nella sua filosofia «accentuava (...) il momento della certezza» facendo della «verità (...) lo stesso processo della scienza», con l'effetto di veder la maggior parte dei suoi scritti riferirsi «a due problemi che per lui poi sono un problema solo: la logica e la teoria della conoscenza».<sup>723</sup> Egli, d'altra parte, nota Gentile, pur avendo «riaffermata l'unità originaria di fenomenologia e logica, facendo del Primo di questa l'Ultimo di quella, e insistendo, in tutte le occasioni, nell'affermazione che la logica muove dal risultato della fenomenologia» realizzò il suo disegno teorico «timidamente e senza coscienza di tutte le conseguenze che ne derivano»,<sup>724</sup> benché riconoscesse la necessità di una «riforma»<sup>725</sup> della dialettica. Una riforma che doveva però destituire di fondamento la distinzione tra il processo fenomenologico (soggettivo) e quello logico (oggettivo) e se a Spaventa «il processo logico (...) come processo del pensiero in sé (...) apparve sempre (...) oscurissimo in quei primi gradi, in cui comincia a manifestare il suo ritmo»,<sup>726</sup> egli tuttavia «non combatté mai la concezione hegeliana della natura, come realtà tramezzante tra l'idea pura e inconsapevole e la realtà dello

<sup>720</sup> Cf. *ibid.*, pp. 225-31.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 229, n. 2.

<sup>723</sup> OFC, p. 703.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 716.

<sup>725</sup> Op, I, p. 400.

<sup>726</sup> OFC, p. 713; cf., al proposito, Op, II, p. 643 e EM, p. 137.

spirito». <sup>727</sup> Il pensatore abruzzese, insomma, non si rese mai perfettamente conto, stando a Gentile, del fatto che

se il significato della fenomenologia è la risoluzione di quella opposizione tra soggetto e oggetto del conoscere in cui si dibatte la coscienza non ancora pervenuta al punto di vista dell'assoluto conoscere, è chiaro che al termine della Fenomenologia la realtà non può essere altro che questo assoluto conoscere: il logo; e tornare quindi a considerare questo logo come l'idea che si deve realizzare, è come dimenticarsi della conquista della Fenomenologia. Se il logo è conoscere assoluto, è natura e spirito, questa dualità fenomenologica già risolta nella sua assoluta realtà: allora esso, lungi dall'aspettare innanzi a sé queste due forme antagonistiche in diverso grado realizzatrici di lui, dev'essersele già lasciate alle spalle, o meglio deve averle assorbite in se stesso. <sup>728</sup>

Jaja, dall'altro lato, mettendosi più decisamente sulla strada imboccata da Spaventa, articolando, specie nella *Ricerca speculativa* il divenire dell'Io in quanto apparizione a sé del sé nei tre momenti dell'essere, logico, naturale e spirituale (punto di partenza del circolo, alienazione del punto che esce da sé, ritorno su di sé), pare a Gentile vicino alla méta. Nel suo ultimo lavoro, così si esprime al proposito il filosofo siciliano,

non si può parlare di sé prima che l'Io si affermi; e quell'altro da sé, che è il secondo essere, è una determinazione che gli compete solo nell'Io, che pone l'alterità nell'atto stesso che la risolve nella medesimezza. (...) La natura par qui diventare l'altro da sé che l'Io realizzandosi pone innanzi a se stesso. <sup>729</sup>

Ma la valorizzazione dell'operazione jajana è possibile solo per quel tanto che la si isola dal suo contesto, che sappiamo essere un contesto *fenomenologico*, ossia senza verità, e, ancora, *gradualistico*. Gentile, infatti, pur non entrando nel merito delle questioni sollevate dal maestro, e stringatamente, chiudendo la sua analisi, accenna al persistere, «anche nella *Ricerca speculativa*», della «natura solida e opaca in cui l'essere irrilato corre per tutti i gradi della irrilazione per sboccare da ultimo nella coscienza; e si getta an-

<sup>727</sup> OFC, p. 703; cf., ad esempio, EM, pp. 192-93.

<sup>728</sup> OFC, p. 715.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 745.

cora una mole massiccia dentro al fluido farsi dello spirito», restituendo così all'opera del pensatore di Conversano il suo ruolo di «ricerca (...) della trasformazione dell'assoluto idealismo in assoluto spiritualismo»<sup>730</sup> che ancora non ha trovato la sua definitiva realizzazione.

Giunti alle porte dell'attualismo, secondo quanto ci si era proposti, vogliamo menzionare, schematicamente, alcuni esiti della tesi gentiliana che consentono di portare in vista più chiaramente l'orizzonte aperto da questo nuovo idealismo.

Innanzitutto, andrà sottolineata la necessità, da parte di Gentile, di mettere a fuoco una «riforma della fenomenologia» che, concretamente, rendesse, più visibile che in Hegel, l'immanenza della logica (la verità) in tutti i gradi del conoscere. Si tratta infatti dell'operazione cui egli dedica i suoi sforzi nel *Sommario di pedagogia* che conclude la disamina gnoseologica riguardante le diverse funzioni conoscitive (sensazione, percezione, rappresentazione, concetto), affermando «che la funzione dello spirito è unica, e non ammette molteplicità se non nell'astratta materia in cui egli si vien contrapponendo a se stesso (...) ma che è rifiuta sempre nella unità assoluta del soggetto».<sup>731</sup>

In secondo luogo, l'idealismo gentiliano, radicalizzando così il trascendentalismo kantiano, doveva ridare un diverso e più alto valore all'idealismo di Berkeley, cui il filosofo siciliano, infatti, delega l'introduzione alla sua *Teoria dello spirito come atto puro*<sup>732</sup> benché ne riconosca le interne incongruenze strutturali. Il confronto, ad esempio, con l'interpretazione che di questo «idealismo empirico» ha dato Spaventa giova alquanto all'individuazione degli elementi teorici messi in gioco da Gentile. Basti dire che, stando a Spaventa, in Berkeley, «il *che* della cosa è il *che* stesso della rappresentazione;

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 747.

<sup>731</sup> G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1912), vol. I, Firenze 1934<sup>5</sup>, p. 85. Al *Sommario* come «riforma della fenomenologia» si riferisce V. FAZIO-ALLMAYER, *op. cit.*, p. 193; e, a questo proposito, cf. V. LA VIA, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Trani 1925, pp. 95-107 e U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930<sup>2</sup>, pp. 47-49.

<sup>732</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916, 1938<sup>3</sup>), in *Id.*, *Opere filosofiche*, a c. di E. GARIN, Milano 1991, pp. 453-682.

e tolta la rappresentazione è tolta la cosa», sì che in tal modo viene a mancare quel concetto della «possibilità permanente (...) del pensiero» secondo cui «la cosa dipende solo dal *cos'è*, non dal *che* della rappresentazione». <sup>733</sup> Quel *cos'è* che, in fondo, costituisce il dominio «*trascendentale*», <sup>734</sup> ossia il «concetto dell'esistenza» che il logo hegeliano configura nei suoi nessi essenziali, e in base al quale, infatti, «*altro* è la coscienza, altro il concetto della esistenza». <sup>735</sup>

In terzo luogo, il processo attuale verrà manifestando la sua essenziale intemporalità. Escluse infatti da Gentile le *tappe* e i *gradi* del divenire ontologico che non si risolvono nell'unità dell'idea attuale, presente a sé, è evidente l'impossibilità di considerare il movimento riflessivo dell'essere come interno alla temporalità, bensì emerge la necessità di considerare piuttosto il tempo come il marchio dei contenuti attuali una volta sottratti all'attualità medesima. La questione, tuttavia, tutt'altro che semplice, andrà affrontata confrontando le preoccupazioni strutturali che al proposito era venuto manifestando Jaja quando, dinanzi alla concreta attuazione dell'Io, scrive: «il sé non sopravviene all'essere, perché l'essere senza il sé non è, non è possibile; e nondimeno il sé, essendo prodotto di azione, ha ragione come di un perpetuo sopravvenirgli. Questo essere del sé nell'essere, e nondimeno sopravvenirgli, è tutta la vita sua, sono i due ordini che lo costituiscono, l'ordine eterno e il temporaneo». <sup>736</sup>

Gentile, del resto, insiste e insisterà sulla consistenza *circolare* dell'essere che si identifica. Tuttavia, l'*identità* dell'essere che, in questo ritorno, egli vedeva, con Hegel, Spaventa e Jaja, comporsi

<sup>733</sup> EM, p. 186.

<sup>734</sup> *Ibid.*

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>736</sup> RS, p. 66. Ma cf. SP, pp. 138-77 e RS, pp. 56-67. Al riguardo è inoltre interessante la lettera di Jaja inviata a Gentile il 16 set. 1897, dove, tra l'altro, il maestro osserva che, nell'Io, «la logica precedenza (...) è anche cronologica» (G. GENTILE - D. JAJA, *Carteggio*, a c. di M. SANDIROCCO, vol. I, Firenze 1969). Sulla questione della temporalità ed eternità dell'Io gentiliano si è fermato, giovandosi anche di materiale inedito, G. SASSO, *Giovanni Gentile. L'atto, il tempo, la morte, «Cultura»*, XXXII (1993), pp. 5-43; 181-226 (ora in Id., *Filosofia e idealismo*. II. *Giovanni Gentile*, pp. 53-164).

nel seno di una struttura categoriale «quasi scheletro e sostegno del pensiero in atto»,<sup>737</sup> riesce ora al modo della *perpetua e inconclusiva identificazione*.

Al «circolo di circoli» di hegeliana memoria, egli sostituisce quell'*unico* circolo dell'«essere che si ripiega su se stesso, negandosi perciò come essere», spaventosamente interpretato come la «tesi» di quella «sintesi (...) il Pensiero» entro cui, soltanto, essa *esiste*, in quanto è il suo farsi *ente* (pensare).<sup>738</sup> E tuttavia non bisogna dimenticare che questo *circolo attuale* trattiene e manifesta, insieme, la *duplice* consistenza che deve caratterizzarlo, se è vero che «l'atto dell'Io è coscienza in quanto autocoscienza». <sup>739</sup> Spaventa e Jaja infatti insegnano che «di nulla abbiamo coscienza senza aver insieme coscienza di noi stessi, a cui l'oggetto della coscienza inerisce»,<sup>740</sup> importando essa così la necessità di raddoppiare il circolo nei circoli del *sé* e dell'*altro*, attraverso il quale, per esser *sé*, deve necessariamente passare.

Si tratta dunque di avvertire la peculiare articolazione della tesi gentiliana che dovrà infatti divaricare la propria struttura, da un lato, esibendo il cosiddetto *teorema dell'inobiettività dell'atto*<sup>741</sup> che insiste sulla circolarità del *sé* (risolvendo in esso la circolarità dell'*altro*); dall'altro, elaborando una logica dell'astratto<sup>742</sup> che insiste, invece, sulla circolarità dell'*altro* (isolata dalla circolarità del *sé*).

È notevole, tuttavia, che, riconosciuta, hegelianamente, l'originarietà del circolo del *sé*, in cui l'*altro* configura l'«estinguersi» del pensare, e il *sé* il suo «distingersi», Gentile sostenga che, per

<sup>737</sup> RDH, p. 230.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>739</sup> *Ibid.*

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>741</sup> Contenuto esplicitamente in G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., cap. I, p. 6.

<sup>742</sup> Cf. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Firenze 1940<sup>3</sup>, pp. 173-280. La genealogia di questo concetto gentiliano, e la sua ardua tessitura logica, sono indagate analiticamente nel saggio di G. SASSO, *La questione dell'astratto e del concreto*, in *Id.*, *Filosofia e idealismo*. II. Giovanni Gentile, cit., pp. 165-382. Ma, più in generale, per una messa a fuoco dell'impianto logico e ontologico dell'attualismo cf. soprattutto G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, cit.

tenere in vista il concreto, occorrerebbe «che l'estinguersi e il distinguersi s'incontrassero e coincidessero»<sup>743</sup> in quella «contraddizione» dell'Io che esso, per essere, non può non individuare.

Percorrendo fino in fondo questa strada, che è poi la strada in cui domina l'accento sull'inobiettività dell'atto, ossia della realtà, è evidente come Gentile dovesse cancellare la possibilità — o comunque dovesse limitare radicalmente la possibilità — di ammettere l'esistenza di qualcosa che, *essendo*, fosse *identica a sé*, ossia *ente* nel senso classico del termine. Pare insomma inevitabile che il filosofo siciliano si spingesse a suggerire l'impossibilità di dire l'identità dell'esperienza (nelle categorie del suo strutturarsi o nella consistenza empirica del suo manifestarsi), ovvero dei suoi contenuti, nella forma  $A = A$ , dove l'A a destra del segno di uguaglianza è il medesimo A a sinistra dell'uguaglianza.

Da questo punto di vista, infatti, non esiste l'identico,  $A = A$ , se non perché si astrae l'A, in cui il processo si realizza, dal suo *non* (non-A). Questo *non*, tuttavia, configura il punto di partenza del processo attuale in cui l'«essere si muove circolarmente tornando su se stesso» (RDH, pp. 194-95). Ed esso appunto torna a sé, cioè si identifica, proprio in A: è sé come quel non-A che è A. Ovvero: l'essere costituisce la propria identità in A (ed è perciò A) provenendo da ciò che non è A. E dunque dovrà dirsi che il processo, essendo il processo del sé, è anche e soprattutto il processo di A che è uguale ad A. Ma, insieme, occorrerà anche concludere che A è A perché e fintantoché non è A. L'identità, appartenendo al processo — che è processo del pensare sé — non potrà essere concepita al modo dell'A che torna ad A perché è nient'altro che A ( $A = A$ ), e, posto che l'ente classicamente inteso costituisca quell'A che è nient'altro che A, l'identità (il sé) non potrà mai essere, in questo senso, ente. E tuttavia, non potendo non divenire ente, oggettivandosi — cioè divenire quell'A che è, manifestandosi —, il pensare dovrà perciò dar vita a quell'esperienza che sarà dunque oggetto, ente, se si vuole, ma oggetto intimamente dissolto dall'immanente processo del suo costituirsi. Un oggetto, pertanto, cui appartiene il *non* che lo identifica come *ciò* che ente non è. Di conseguenza, l'oggetto manifestato dall'esperienza (A) dovrà essere interpretato

<sup>743</sup> RDH, p. 28.

come l'apparire della differenza (il non-A che diviene A) che, slegata dalla sua immanente identità (non-A = A), potrà anche apparire identica (giacché A, senza il non A da cui proviene identificandosi, è *solo* A: e dunque, si dirà, A = A), ma appunto di quella identità astratta (A = A) che non può concretamente apparire, il concreto essendo l'identico della differenza (l'inobiettivabile radice del sé differente: non-A = A, il non essere che è).

Si tratta, com'è evidente, di un esito teorico notevole nella sua dirompente radicalità, benché la sua fisionomia si possa rintracciare già in Hegel, se solo si ritorna con qualche attenzione sui motivi strutturali dell'idealismo assoluto, messi in evidenza anche nel corso del nostro lavoro.<sup>744</sup> Ma, sebbene l'attualismo restituisca allora il volto concreto dell'hegelismo, si tratta tuttavia di un esito cui è necessario guardare rifacendone il percorso, verificando però, insieme, la *tenuta* di un organismo speculativo i cui elementi essenziali abbiamo avuto cura di mettere in rilievo, e solo in rilievo.<sup>745</sup> In questo modo, forse, potrà venire in luce piuttosto — e trovare così una più solida fondazione — quel suo risvolto teorico che, nelle parole di Gentile, con le quali ci piace chiudere, trova la sua fondamentale caratterizzazione speculativa. Egli, infatti, considerando che, una volta risolto l'essere nel pensare, «l'essere e il sus-

<sup>744</sup> Cf. E. SEVERINO, *Tautótēs*, cit., dove, tra l'altro, si legge: «Il pensiero di Hegel (...) identifica il divenir altro al prodursi dell'«altro di un altro», ossia al prodursi dello «stesso», dell'esser sé» (p. 47; ma cf. pp. 28-92).

<sup>745</sup> Così facendo, accadrebbe perciò di dover mettere in questione alcuni aspetti della tesi neoidealistica che, sovente, sono venuti in primo piano, e altri, che sono rimasti, invece, sullo sfondo. Tra i primi, soprattutto, quello che, sottolineando la duplice consistenza dell'identità (A = A), riconosce la «differenza» immanente ad essa nei termini di un essere se stessa dell'identità, come non essere (A = non A), giacché se l'idealismo insiste sulla differente composizione dell'essere, occorre vedere se la differenza medesima non possa — e non debba — essere *inscritta* nell'identità. Tra i secondi, almeno, quello riguardante il significato dell'esser presente di ciò che appare, poiché se, per l'idealismo, la *presenza* è il «risultato» di un *agire* — quell'«azione che dicesi apparire» (RS, p. 159) — è tuttavia opportuno raccogliere — a modo nostro — il monito di Spaventa, che riconosce nel «problema della presenza (...) il gran problema» (RDH, p. 55) e verificare, pertanto, se non si possa — e non si debba — *interpretare* l'apparire — e il suo *valore* — in modo diverso.



sistere non potrà predicarsi più» della realtà, come se essa fosse un insieme di «cose», esce a dire:

... se ci fossero cose, l'uomo non potrebbe non essere anche lui, almeno in parte, cosa, un che di sussistente nella sua finitezza immediata; e quindi nasce il problema della sua immortalità: se è, ed è assolutamente, come potrà non essere?<sup>746</sup>

<sup>746</sup> OFC, p. 720.

STEFANO MASCHIETTI

L'ESPERIENZA E I SUOI FONDAMENTI METAFISICI  
NEL PENSIERO DI GUSTAVO BONTADINI

«È poca cosa la parola, (...) in  
questi crudi noviluni anneriti».

E. Montale

A Silvano, Antonio e Michele

1. *Forma e divenire dell'esperienza.*

1.1. *L'immediato e l'identità intenzionale.*

La formulazione che in vari testi di Bontadini offre con più evidenza gli elementi della nozione di esperienza, recita quanto segue: «Esperienza è conoscenza immediata; e insieme e identicamente la realtà immediatamente conosciuta»<sup>1</sup>. È superfluo citare la messe documentale per la quale è di rigorosa sinonimia concettuale il rapporto che unisce, nella prima clausola citata, il soggetto al predicato nominale, vale a dire i termini di «conoscenza» ed «esperienza», cui si potrebbe aggiungere, terzo equivalente semantico, quello di «pensiero». Così stando le cose, salta agli occhi subito la ripetizione nel soggetto, come nel predicato, dello stesso lemma «conoscere», che nella clausola aggiuntiva è nella forma di participio, ma anche lì connotato di immediatezza. Questa precisazione è per non trascurare la riformulazione più sintetica, che della definizione si potrebbe produrre, asserendo che, immediatamente assunte, conoscenza ed esperienza sono *conoscenza di conoscenza*, hanno per oggetto sé medesime e che, tra soggetto «sperimentatore» e realtà «sperimentata», è intessuta una forma di radicale «unità» e «totalità».

Che questo sia il senso definitorio, matura da quanto subito

<sup>1</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano 1938, p. 153.

segue. Il contenuto di esperienza, la realtà, è immediata, non perché si «offra» estrinsecamente ad un qualsiasi soggetto, privo della sua elaborazione categoriale. Tale accezione di immediatezza è quella nominata dal senso comune sulla base di presupposte stratificazioni, che condizionano, ora palesemente ora in modo latente, anche le sue espressioni più raffinate ed oggettivanti, le quali (è il caso dello studio naturalistico dei molteplici universi di oggetti empirici) indicano col segno dell'immediatezza l'azione che, ad esempio, un corpo produce su un altro, o lo stimolo trasmesso dal primo al secondo.<sup>2</sup> Così delineato, il quadro dell'immediatezza è naturalmente affetto da irrimediabile ambiguità. Assunti, l'uno rispetto all'altro, al di qua dell'esperienza che li connette, il soggetto e l'oggetto non sono quello che il senso comune suppone. Il primo non intenziona il secondo, che gli è al di là, *eterogeneo*, mentre l'intenzione è omogenea a ciò che rende esperibile. Così, invece, l'intenzione si raccoglie nello spazio non soggettivo, bensì fine a se stesso, di semplice presenza. Altrettanto l'oggetto, al di là del soggetto, non si *offre* al suo campo d'esperienza, poiché, come eterogeneo, lo renderebbe un eterogeneo soggetto, dissolvendone l'unità conoscitiva, che implica uniformità tra ciò che connette.

A rigor di termini soggetto e oggetto, separatamente assunti, due termini identicamente eterogenei, nemmeno si può dire che «dissolvano» l'unità dell'esperienza, perché vista l'ipotesi e la sua base imprescindibile di *separatezza*, contraddittoria dell'unità, questa nemmeno si costituisce, se non per la mediazione che elementi parimenti estrinseci a quelli di riferimento operano aggiungendosi ai primi. Così appare anche al senso comune delle scienze descrittive, le quali vedono bensì che i materiali dell'esperienza si aggiungono l'uno all'altro, ma non pensano che un elemento, identicamente eterogeneo a quello cui si somma, non può di necessità aggiungersi, perché, come l'identico non si aggiunge all'identico, così l'eterogeneo non si aggiunge all'eterogeneo. In effetti supporre che un termine eterogeneo, separato, si *aggiunge*, è nominare inconsapevolmente la contraddizione. L'aggiunta im-

<sup>2</sup> Queste considerazioni sono elaborate diffusamente nei saggi bontadiniani. Cf. *La funzione metodologica dell'Unità di Esperienza*, in G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, Milano 1971, vol. I, pp. 40-41.

plica l'*unità* dei termini, che altrimenti non sarebbero termini dell'insieme, mentre la separatezza del termine che si aggiunge implica appunto disgiunzione, *disunità*. Perciò nominare l'aggiunta degli eterogenei, per quanto paradossale ciò possa sembrare ad un atto così consueto, equivale ad assumere i contraddittori, unità e disgiunzione, sotto il medesimo rispetto. E a poco varrebbe assumere, che la disgiunzione dei termini sia tolta e superata nell'unità che origina l'esperienza. Assunta a fondamento dell'esperienza e della sua unità, la separatezza<sup>3</sup> non può essere negata, senza così togliere ciò che col suo superamento si pretende costruire, l'esperienza appunto.

L'immediatezza è la nota dell'esperienza, il suo orizzonte così è «noto per-sè stesso e non per altro»<sup>4</sup>. L'immediatezza, del conoscere e del conosciuto, non cade *tra* i termini, ma è la loro unità, non sottoponibile a distinzione, come quella articolata tra gli elementi che l'unità eventualmente intesse. Ma la sequenza discorsiva che dell'immediato esprime il senso, si articola attraverso una distinzione, ben ravvisabile se si nota la ripetizione della preposizione «*per*», che nella prima occorrenza *ribadisce* l'identità dell'immediato con se stesso, mentre nella seconda introduce la negazione di ogni *altro*, che non sia l'immediato stesso. Come intendere questa negazione, che giunge a completare il limite semantico dell'immediato? Sembra acquisito che Bontadini non l'abbia concepita come quella, che intercorre tra due termini l'uno al di là dell'altro, analogamente significanti la propria positività e, attraverso questa, tali da negare quella del reciproco. Così infatti non ci sarebbe esito definitorio. Altrettanto positivo in sé e negativo del proprio altro, l'«altro», che nella sequenza risultava puramente negato, diverrebbe formalmente identico al proprio «altro», all'immediato. Non solo, ognuno dei due immediati sarebbe tale, perché l'altro, *offrendosi* alla sua negazione, la renderebbe possibile, *mediandola*. Quindi

<sup>3</sup> Non è inutile notare come la *separatezza* sia una nota definitoria della *sostanza* aristotelicamente intesa, e che questo era un punto fermo nella riflessione di Bontadini, il quale non senza ragioni notava l'ardua consistenza di un piano ontologico dai molteplici elementi eterogenei, vale a dire dalle molteplici sostanze separate. Il che contravverrebbe ad un'altra nota della sostanza, conforme alla prima, l'*unità*. Cf. *Metaph.* VII, 1028 a 7 - b 7.

<sup>4</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio*, cit., p. 154.

ogni immediato altro, sarebbe tanto oggetto di negazione, quanto il suo fondamento possibilitante, mediazione, che non può essere tolta, se contribuisce a ciò che pretende negarla. I due immediati altri, due solo per il discorso, risulterebbero, senza soluzione di continuità, positivi negativi, mediazione e immediatezza, cosa che Bontadini non sembra assumere.

Con una motivazione analoga negò con forza che la propria nozione dell'orizzonte sperimentale, l'immediato, possa essere assommata a quelle teorie che sostengono esserci, tra i termini (che lui pensava immediatamente connessi), tra il soggetto e l'oggetto, una *relazione funzionale*. Se infatti *funzione* è ciò che rende possibile, e il soggetto ciò che ne esprime il senso, altrettanto vera è la reciproca, per cui l'oggetto, variabile dipendente della funzione, con il suo positivo esserci, distinto dal soggetto, è ciò che, ricevendola, rende *possibile* la funzionalità di questa, rivelando alla radice del suo soggettivo atto, il suo esserne l'oggettiva funzione, e dando luogo così non tanto ad un circolo di reciproca fondazione, quanto ad una situazione di pura identità.<sup>5</sup>

L'immediato nega di poter essere per altro e sebbene *l'esser altro* non sia un termine positivo, distintivo, è comunque distinguibile nella definizione che esprime la struttura dell'esperienza. Affidiamoci ad un nuovo documento, che recita quanto segue:

Si può ben dire: non c'è nulla fuori del pensiero, non c'è che il pensiero, c'è solo il pensiero. Solo il pensiero vuol dire: non il pensiero e poi l'essere, ma il pensiero che, già per sé stesso, implica l'essere. *Quel solo* toglie l'estraneità dell'un termine dall'altro, ma non toglie l'altro. Rimosso, come si deve, il senso psicologista da simili espressioni, si è loro sottratto insieme ogni potere di spaventare chi vuole sentirsi salda la realtà nelle mani e sotto i piedi.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Su questo punto cf. F. BIASUTTI, *Il problema della metafisica in G.B.*, «Verifiche», V (1976), p. 369. Dove si annota che un atto di *ricezione* dell'esperienza è possibile solo entro un orizzonte, che non riceva a sua volta dall'esterno la propria unità, ma la possieda immediatamente. Cf. anche I. MANCINI, *Il pensiero filosofico di G.B. come problema e teoria dell'assoluto*, «Scuola cattolica», LXXXV (1957), pp. 417-18.

<sup>6</sup> Cf. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, «R. Filos. neoscolastica», XXVIII (1938), p. 275.

Si possono in questa sede sorvolare i conclusivi riferimenti polemici e le variazioni di tipo più ideologico che concettuale in essi impliciti, per apprezzare invece gli aspetti teorici. L'*estraneità* dell'essere al pensiero viene negata, se intesa secondo l'ordine spaziotemporale. Il *prima* e il *poi* sono infatti concepibili solo nella relazione che, distinguendoli, li rende compatibili, cioè facendo del *prima* il correlativo del *poi* e viceversa del secondo il correlativo del primo. Se ora la *suprema* relazione di essere e pensiero fosse ridotta ad una delle innumerevoli relazioni empiriche, tra le cose, che sembrano occupare l'orizzonte dello spazio, e secondo le quali *fuori* c'è il contenente di qualcosa, e *dentro* il qualcosa contenuto, due cose risulterebbero per Bontadini non chiare. Inspiegato rimarrebbe come spazio e tempo, che sono relazione, possano, distinguendo tra essere e pensiero come tra termini *irrelati*, dar luogo ad una relazione tra termini.

Si deve forse supporre un'ulteriore relazione, tra quella coincidente con la totalità spaziotemporale e quella risultante dalla totalità distinta dalla prima? Essere e pensiero devono presentarsi irrelati, per esigere l'unione-distinzione di spazio e tempo. Questa l'ottengono non certo in un momento del tempo o in un luogo dello spazio, visto che la relazione riguarda due totalità, che non presuppongono ulteriori orizzonti, tantomeno possono, a rigore, dirsi due. I termini *sono* termini della relazione e coincidono col suo tessuto, perciò essere e pensiero sono uniformi alla spazialità che li include. Così però nemmeno si distinguono tra loro, visto che spazio e tempo sono grandezze continue, le quali si impongono ai termini senza che la diversità tra quelli, che sono termini solo nella relazione e non elementi «resistenti», possa rendere *discontinua* la condizione del loro contatto, poiché una relazione discontinua *non* è una relazione. Così impostata, la connessione, presupponendo una tutela ai suoi termini, non può che fallire, e le sue determinazioni, siano di tempo o di spazio, non essere che esteriori etichette per nominare l'identico.<sup>7</sup> Come seconda annotazione basti dire che, se

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 271. «Il rapporto non deve essere rappresentato con elementi diversi da quelli che entrano nell'essenza dei termini connessi, se non in quanto un termine ulteriore venga (...) introdotto dimostrativamente. Contraddice a questa norma — *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* — l'immaginare l'imma-

anche lo spazio e il tempo distinguessero l'essere e il pensiero, nello stesso tempo distinguendo la propria omogeneità dalla differenza tra quelli, non si vedrebbe, né come tale omogeneità, distinta dall'essere, potrebbe *essere* qualcosa, né come potrebbe, per lo stesso motivo, essere *pensabile*.

Nell'assunto di Bontadini però la differenza tra essere e pensiero è tolta se concepita come tra determinazioni materiali, spaziali, ma non se intesa nel suo valore puro, formale. Infatti «nel riferimento semplice» che ognuno dei due attesta rispetto all'altro, il pensiero è «immanente» all'essere e altrettanto «l'essere è il pensiero solo perché il pensiero è l'essere, sintesi di sé e dell'essere. La sinteticità, il legame è, poi, lo stesso pensiero, legame o relazione, perciò, interna e non esterna».<sup>8</sup> Dopo una lunga vicenda di accorgimenti concettuali, l'analisi degli elementi dell'esperienza e del nesso che li unisce nel segno dell'immediatezza ha rivelato il volto della mediazione, della sintesi, il volto non solo della semplicità, ma del riferimento semplice, non solo dell'identità, ma della «identità intenzionale». Riassumendo la lettera del testo non può che emergere un imbarazzante contrasto. L'immediato, si diceva, non è *per altro*, non intende altro che se stesso, ma ora l'immediato è anche intenzione, non certo di se stesso, poiché l'identico non intende l'identico, mentre l'intenzionalità implica la distinzione, l'alterità. Ma a questa imprescindibile alterità Bontadini non poteva certo conferire un volto positivo, identicamente positivo all'immediato da cui si distingue, visto che insieme due immediati positivi danno luogo non al *circolo* dell'intenzionalità, semmai alla metafora discorsiva dell'identità, allo stesso modo di quelle teorie funzionaliste dell'esperienza che si pretendeva criticare.

Il brano citato lascia inoltre intendere che la differenza tra es-

nenza dell'essere al pensare in una forma spaziale o comunque materiale». *Ibid.*, p. 274. «Come pensiero di quel *prima* e di quel *dopo*, il mio pensiero si identifica, oggettivamente, cioè si adegua a quel prima e a quel dopo, che per ciò stesso cessano di essere, nei confronti del pensiero non più considerato così, come fatto, un prima e un dopo».

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 275. Sulla sintesi di essere e pensiero, e sulla natura immediata, analitica, della loro unità-distinzione, cf. L. BONFATTI LONGHI, *La metafisica dell'esperienza di G.B.*, «R. rosminiana», XXXIII (1939), pp. 261-62.

sere e pensiero è sì possibile, ma solo risolta nell'atto sintetico che stringe i due termini. Ma *risolti* nella sintesi non significa che l'essere, il pensiero, la differenza, vadano *distintamente* a far parte della sintesi. Si è visto come non siano parti di un ordito più esteso, bensì coincidono e sono la sintesi, la sua concepibilità. Altrettanto la sintesi non si distingue dall'identità con sé. Non distinguendosi, la sintesi, che non intende altro che sé stessa, non articola alcuna differenza. Nemmeno la sintesi è il luogo di una *possibile* differenza, perché essa è *atto*, e come possibilità di una differenza sarebbe distinta da quest'atto e non identica alla sintesi che è, distinta peraltro, allo stesso modo della sua correlativa differenza, quindi a lei identica. In effetti dei due termini che chiudono il giro dell'*identità intenzionale*, l'immediato e l'alterità, ma soprattutto del secondo elemento, che contribuisce a svolgere l'immediato, essendone avvinto nella sintesi, Bontadini finisce per dire due cose inconciliabili. 1) L'«alterità» non è un significato positivamente distinguibile dall'immediato, ma è avvinto all'assoluta negazione che lo definisce: infatti il pensiero *non è altro* che pensiero. 2) L'«altro» è essenziale riferimento per lo svolgimento dell'immediato, che lo intende nella sintesi: infatti il pensiero è identità sintetica, di sé e dell'essere, di sé e dell'altro.

### 1.2 *L'identificarsi del pensiero all'essere.*

Queste difficoltà non potevano sfuggire all'attenzione, e proprio in questo punto dell'elaborazione si avverte il bisogno di rivalutare l'intera questione dell'identità-differenza di essere e pensiero o, per dirla con parole scelte dall'autore, dell'immanenza-trascendenza dell'uno rispetto all'altro e della reciprocità di questo rapporto. Pensata con radicalità la *relazione d'immanenza*, non ospiando altri termini che quelli coestensivi al suo orizzonte, più che negazione intende significare «affermazione dell'essere», ciò non togliendo quella differenza «logica» — non «psicologica» — imprescindibile alla relazione quanto l'identità. Come la differenza venga «salvata», ora Bontadini può esprimerlo nella conclusione sintetica di un argomento variamente presentato nella sua prima opera, e per il quale «il pensiero si distingue dall'essere in quanto è



l'identificarsi all'essere». <sup>9</sup> Sarà utile ricostruire il quadro più ampio dove quest'asserzione cerca la propria legittimità.

In un luogo preciso del *Saggio* si dice che l'«esperienza», intesa secondo la pura «unità» che la pervade, annettendo al proprio orizzonte fenomenologico della *presenza* l'oggettività della «realtà nota», non è certo sinonimo concettuale di «fenomeno o parvenza». Dati questi, che presuppongono una struttura oltre sé medesimi, un oggetto ignoto, che in questa ipotesi viene invece «ridotto» all'intenzionalità della presenza immediata, dell'esperienza, che si rivela così identità di «essere e apparire». Quest'identità ora non deve essere fraintesa, come se «l'essere (...) consistesse nell'apparire» e, nell'orizzonte di questo, cioè nel pensiero, scomparisse. Se infatti è vero, si continua, che «l'apparire ha per proprio di scomparire nell'essere, per farsi apparire dell'essere (senza di che sarebbe apparire di nulla, e perciò nulla di apparire)», non è vera la reciproca, che all'essere spetti di scomparire nell'orizzonte del pensiero che appare. Piuttosto è vero che l'essere sia condizione della serie fenomenica e semantica delle determinazioni che appaiono, si offrono al pensiero così come sono, incluse originariamente nell'essere, *senza* questo *includere* a loro volta, nel proprio spazio di manifestazione e scomparsa. Così, seguendo l'esempio proposto, la determinazione «rosso», come tutte le altre a lei analoghe, si offre al pensiero che la manifesta in tutta la sua essenza ed oggettività, ma con tutto ciò resta comunque distinta «la ragion d'essere, come atto di essere qualcosa, e la ragion di apparire. L'apparire, dunque,

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 276. «La minima delle distinzioni possibili, — minima in senso formale — ma pur sempre distinzione. E il pensiero, che rivela o rende conto dell'essenza dell'essere, rende conto pure di tale figura, e la salva». Tutti gli interpreti hanno rilevato l'importanza di questa tesi. Cf. L. BONFATTI LONGHI, *La metafisica dell'esperienza*, cit., pp. 265-66. Cf. C. LUPORINI, *Idealismo e immanentismo*, «G. crit. Filos. ital.», XXI (1940), p. 49. Dove si sostiene, anche provocatoriamente, la sostanza idealistica della filosofia bontadiniana. Cf. anche A. BOCCANEGRA, *La prova radicale dell'esistenza di Dio e i suoi rapporti con l'antropologia*, «Sapienza», XXII (1969), pp. 532-34. Questa, che non può essere qui esaminata, è una nota molto erudita sulla struttura della *datità* (o atto diretto nel lessico tomista adoperato) e sul suo rapporto con la coscienza (o atto riflesso), che ne dovrebbe accertare la presenza immediata.

il cui essere è l'identificarsi all'essere, si distingue dall'essere appunto perché è l'identificarsi all'essere». <sup>10</sup>

In questa non semplice vicenda argomentativa si può da subito conquistare un punto, che opera non senza ambiguità al fondo di tutta la speculazione bontadiniana. Il rapporto d'intenzionalità è percorribile secondo due vie, quella dell'essere e quella del pensiero, ma riguardo quest'ultima l'autore sembra stabilire un esito unilaterale: il pensiero, il cerchio dell'apparire e scomparire nell'essere, se non è apparire di nulla, è quindi apparire dell'essere, vale a dire che al pensiero è negata autonomia posizionale. Il pensiero si afferma bensì, intenziona l'essere come il proprio contenuto, ma solo in quanto l'essere stesso si rivela alla radice dell'intenzionalità, la quale si attua perché il suo oggetto, l'essere, ricevendola la rende possibile e la include nel suo più ampio giro. L'essere è *contenuto* nel pensiero, ma anche lo *contiene*, mentre il pensiero, nell'atto di contenere e intenzionare, scompare nell'essere, che è perciò, in qualche modo, contenuto di sé medesimo. L'essere si lascia includere dalle determinazioni e dal pensiero che le rivela, così è un contenuto dipendente dal pensiero, come questo da lui. Contemporaneamente però l'essere non *scompare* interamente nel pensiero, perché, dell'identificazione che il pensiero attua scomparendo nell'essere, e della differenza che la rende possibile, esso è orizzonte inclusivo, il quale non può essere tolto, allo stesso modo che l'essere tolto da questo, è naturale per il pensiero. <sup>11</sup> Perciò è evidente come, nella vicenda sintetica che lo lega al pensiero, l'essere svolga un duplice ruolo: essere termine della differenza reciproca tra essere e pensiero; essere l'intero orizzonte che rende coerente la dif-

<sup>10</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio*, cit., pp. 154-56.

<sup>11</sup> L'interpretazione che si sta delineando ora, cioè della supremazia di uno dei due termini della sintesi sull'altro, potrebbe di fatto essere smentita da numerose affermazioni di Bontadini. Come la seguente citata dalla Bonfatti Longhi: «il compito dell'indagine filosofica non sarà mai quello di *passare* dal conoscere all'essere, ma da conoscere a conoscere e, insieme e pari pari, da essere a essere: dall'essere immediatamente noto, al suo principio assoluto, dall'esperienza alla metafisica». Cf. *Idealismo e realismo*, «R. Filos. neoscolastica» (supplemento), XXV (1935), p. 3. Dove però essere e pensiero sono espressi come due nomi per l'identico, e il problema della relazione è spostato all'interno dell'essere, tra i termini dell'esperienza ordinaria e dell'assoluto.

ferenza, garantisce alla sintesi l'identità per cui è tale e non una differenza tra termini astratti, separati. L'essere gode di autonomia posizionale, *pone* in sé l'orizzonte della differenza e attraverso questa il pensiero, che originariamente si identifica, insieme alle determinazioni, scompare nella sintesi di ciò che lo fa essere, è insomma posto come *tolto*, per usare un'espressione tipica dell'idealismo.<sup>12</sup> Se l'essere fosse un termine simmetrico al pensiero e come questo privo di autonomia posizionale, sostenuto dalla differenza astratta che separa entrambi, si rivelerebbe *inconcepibile*, così come il pensiero, separato da lui, si rivelerebbe un *nulla* di pensiero. In più, allo stesso modo corni inconsistenti della differenza astratta, il pensiero e l'essere non chiuderebbero il giro dell'identità intenzionale, ma sarebbero due nomi dell'identico astratto.<sup>13</sup> Probabilmente pro-

<sup>12</sup> A proposito del quale è pacifico ripetere come fosse un punto di riferimento costante, in queste riflessioni, soprattutto nella persona di Giovanni Gentile, che nella IV parte del suo *Sistema di logica*, dedicato alla rielaborazione *concreta* di rilevanti figure filosofiche, cercò di ridefinire anche il rapporto di *essere e pensare*. Cf. G. GENTILE, *Sistema di logica, come teoria del conoscere*, Firenze 1987<sup>5</sup>, vol. II, pp. 212-28. Alcune impostazioni qui contenute segnalano l'influenza del filosofo siciliano. «Il pensiero (...) è un punto solo, un punto senza spazio, da cui si irradia tutto (...) Non mondo, esso stesso, ma creazione del mondo: un mondo che non è, non è un fatto, ma si fa» (p. 212). «Il realismo (...) è lo schema logico di questa trepidante tenerezza per l'essere al di là del pensiero» (p. 213). «Posto l'essere al di là del pensiero, non potendosi rinunziare al rapporto tra i due termini, senza di che il pensiero non penserebbe mai niente, l'unico rapporto che si possa pensare deve obbedire a queste condizioni: 1° Non introdurre nulla del pensiero nell'essere; 2° Non introdurre nulla dell'essere nel pensiero» (p. 215). «Qualunque rapporto, immediato che sia, non è pensabile come rapporto, non è pensabile come rapporto tra due termini così atomisticamente contrapposti (...) ciascuno dei quali va inteso come pura e semplice posizione di sé senza essere neanche negazione dell'altro: negazione, che importerebbe già una relazione essenziale, originaria, e quindi antecedente a quel rapporto accidentale e secondario in cui si vuol far consistere l'intuito. La posizione senza negazione, (...) è pensabile come unità. (...) Ma affinché sorga quel rapporto (...) occorre che né il pensiero, né l'essere sia tutto: occorre pensare il mondo come una dualità. (...) la quale suppone che ci sia il pensiero oltre i due termini; e che i termini vengano sottratti dal pensiero alla loro irrelazione. (...) Ora, se così fosse, il pensare non avrebbe più fuori di sé l'essere, secondo l'ipotesi realistica; anzi l'avrebbe dentro, come vuole la dottrina dell'autoconcetto, termine di opposizione tra sé e sé, tra sé e altro, in cui essa si pone per autosintesi» (pp. 217-18).

<sup>13</sup> È utile ricordare che Bontadini sostenne sempre con forza l'equivalenza

prio per fugare questi esiti Bontadini escogitò tale meccanismo di identificazione, vale a dire una relazione radicalmente unitaria, visto che l'essere la contiene ed è per sé noto, non per altro; ma una relazione al contempo incline ad un'intrinseca asimmetria, poiché il pensiero, che comunque vi contribuisce, non è per sé noto, ma pensiero dell'essere.

Osservata dal versante della sua unità, il panorama non appare come quello di una relazione. Coincidente e identico alla notorietà e alle determinazioni che include, l'essere risolve la relazione nella sua unica costante, l'unità, che non contiene altro che unità, diversamente da quanto preteso, e che non concede nemmeno di parlare di versante della relazione, poiché l'unità non è un distinguibile *versante*. Se contenendo e originariamente contenendosi, l'essere fosse in sé stesso distinto versante, sarebbe essere *distinto* dall'essere, la contraddizione, il che non è concesso. E non sarebbe lontano dall'assunto di Bontadini, anzi strettamente connesso, concludere che, incluse nell'essere inteso secondo purezza intuitiva, noetica, le determinazioni ontiche e il pensiero non si distinguono da lui, bensì si estinguono, *scompaiono* o, detto altrimenti, non sono, altro che l'essere identico a sé. L'assunto però non può rinunciare al secondo versante della relazione, quello del pensiero e della sua fisionomia, che avrebbe di proprio, insieme alla molteplicità, di identificarsi, scomparendo, nella propria ragion d'essere e così rivelare la propria differenza da quella, dall'essere, poiché per estinguersi, il pensiero deve pur *essere* qualcosa diverso da ciò in cui si estingue, ché altrimenti l'estinzione non avrebbe luogo. Ora però, al culmine della vicenda concettuale, non deve dimenticarsi una clausola protocolare del copione, che appunto non conferisce al pensiero autonomia posizionale e che impone quindi non già di giustificare l'eteronomia

concettuale tra la struttura di intenzionalità, come elaborata in sede tomistico-aristotelica e la medesima struttura, come elaborata dal contemporaneo idealismo. A proposito del rapporto astratto tra essere e pensiero, tenne probabilmente presente alcuni sviluppi di Aristotele, intorno alla questione se le sostanze possano essere concepite separate dalle loro essenze. Cf. *Metaph.* VII, 1031 a 16 - 1032 a 11. Anche Edmund Husserl, naturalmente in un contesto ben diverso da questo, si trovò ad affrontare un problema analogo, nella sua definizione dell'intenzionalità. In proposito si può leggere il par. 77 del primo volume delle *Ideen*, trad. it. a c. di G. ALLINEY e E. FILIPPINI, Torino 1965, p. 163.

del pensiero attraverso l'evidenza dell'identificazione processuale rispetto all'essere; semmai, proprio al contrario, di dimostrare quest'ultima, l'identificazione, dall'interno dell'unica costante del quadro deduttivo, ovvero l'autonomia posizionale dell'essere. Non bisogna infatti cadere in un'esiziale inversione degli elementi in gioco. Dire che il pensiero, per dissolversi nell'essere, deve pur *essere* qualcosa, non si accorda pacificamente col primo membro del sillogismo, per cui l'essere è condizione assoluta del pensiero. Se per scomparire, il pensiero e tutti gli oggetti pensabili dovessero essere qualcosa e non nulla, allora sarebbero l'essere stesso, che quindi si dissolverebbe in sé medesimo, ciò che non è concesso da Bontadini e soprattutto dalla logica, poiché l'identico non si dissolve né si identifica con l'identico. Ma è proprio in questo punto della prova che il testo rivela la sua latente e insuperabile ambiguità. L'atto di identificazione non consegue alla posizione noetica dell'essere, bensì si suppone sia originariamente contenuta nella sua identità. La differenza tra essere e pensiero è l'essere stesso, per sé noto, che però non è una differenza, e a poco vale distinguere, come sembra fare Bontadini, tra orizzonte formale della differenza, (o delle differenze), l'essere stesso, e contenuto della differenza, il pensiero e gli enti che si tolgono e scompaiono nell'orizzonte formale.

Se si sfila il velo di ambiguità che circonda le parole, si noterà come l'*esser tolto*, predicato del pensiero che scompare, non sia dissimile semanticamente dall'espressione «non per altro (che se stesso)», che, nella definizione che istituiva il senso immediato dell'esperienza e la sua assoluta notorietà, completava sì il senso dell'immediatezza, essendo oggetto di negazione assoluta, ma non rivelava un volto di positività equiparabile a quello dell'esperienza pura, volto invece necessario al pensiero che, per dissolversi, deve pure *essere* qualcosa di diverso dall'essere che intenziona. L'esperienza, l'essere sono per sé noti e non per altro. Che ruolo semantico attribuire all'altro, al predicato assolutamente negato, al secondo termine della proposizione, secondo solo per il discorso che lo nomina ma non lo concettualizza, e che è *incluso* solo per subire *l'esclusione* nell'inattualità, che non ha rapporti con l'esperienza e col logo? La banda di oscillazione dell'incertezza, nel nostro autore, sembra così farsi, nelle parole almeno, più limpida. Il pensiero, il

termine minore nella sintesi con l'essere, è incluso per essere escluso, posto come tolto,<sup>14</sup> ma secondo due modalità inconciliabili: nella prima il pensiero subisce un'assoluta negazione, la quale definisce solo analiticamente l'autonomia posizionale dell'essere, (l'essere non è altro che essere);<sup>15</sup> nella seconda il pensiero si rivela, si distingue positivamente dall'essere ed entra in relazione con lui per scomparirvi, così dando luogo ad un giro concettuale inaccettabile.

<sup>14</sup> L'uso del verbo *porre* sembrava a Bontadini aggiungere una sfumatura dinamica, sintetica, al puro atto d'essere, noetico. Consapevole delle evocazioni semantiche che ne potevano sorgere paragonò, in una delucidazione testuale, il concetto idealistico del porre a quello, epocale per la religione e l'antropologia cristiana, della creazione, sempre fedele però alla precisione della filosofia. Cf. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., pp. 287-88. «Il conoscere è tutto, cioè è l'essere: in quanto non è nulla per sé medesimo, non possiede una *physis* propria: l'avesse, per quel tanto sarebbe qualcosa di particolare, distinto dal resto, non più l'essere. (...) Anche il conoscere — questo nulla, questo divenire — pone e crea l'essere. Non nel senso — che non sarebbe idealistico — che gli vada aggiunta una speciale forza od energia; ma nel senso che già come conoscere è quella forza (...) l'essere stesso. Non dunque che ci sia prima — di priorità solo ideale — il conoscere, e poi l'essere. Quel conoscere che fosse prima non sarebbe conoscere, non avendo che conoscere. Perciò si dice che il conoscere pone l'essere (...) più che altro ad escludere, quindi, che l'essere — come inconscio — ponga il conoscere. (...) Questo creare idealistico non è, come appare chiaramente, sullo stesso piano del creare della teologia tradizionale; epperò non si può opporre a questo. I contrari devono essere nel medesimo genere». Suscita naturale perplessità il rilevare che qui, soggetto della creazione, si rivelino reciprocamente il pensiero e l'essere, mentre il primo dovrebbe essere semplicemente posto come tolto dal secondo. Per chi scrive, il paradosso conferma l'incertezza di Bontadini nel definire la loro sintesi.

<sup>15</sup> A proposito di tale oscillazione è inevitabile segnalare la complessa riflessione che, su un punto analogo a questo, impegnò Giovanni Gentile. Il quale vide nel principio d'identità e nella sua formula assolutamente negativa di ogni alterità oltre l'identico, la prima istanza costitutiva del Logo astratto e della sua necessità. Cf. G. GENTILE, *Sistema di logica*, cit., vol. I, parte II, cap. I, pp. 169-83. Sull'identità dell'essere si può leggere: «... ponendosi come identità dell'essere con sé stesso, si pone perciò come negazione della negazione di questa identità, (...) che è appunto l'essere nella sua naturale immediatezza. (...) tale essere, rispetto al concetto, è un opposto tale che se esso fosse, il concetto non sarebbe; ed essendo il concetto esso non è. Non già che esso neghi; ma è negato come un negativo, ed esso quindi *nega per riflessione della sola reale negazione*, che è quella del concetto» (pp. 174-75, *corsivo mio*). L'elemento negato, l'altro, non è dunque negativo, positivamente negante, ma nemmeno è nulla. Questo punto doveva probabilmente occupare la mente di Bontadini.

Tanto più che l'identificazione, concepita sulla base di una differenza che la rende possibile, cioè il contenuto dell'apparire svanire del pensiero, non potrebbe così togliere la sua condizione senza con ciò togliere sé stessa. L'essere, in qualità di termine differente, sarebbe un *per-altro*, e non il *per-sè noto e non per-altro*, come sancito nella sua posizione apodittica; sarebbe condizionato dall'apparire delle proprie determinazioni, e non condizione assoluta, inclusiva e trascendente il loro orizzonte.

A questo riguardo va aggiunta una nota di natura linguistica, analitica dei termini *essere*, *pensiero*, *apparire*, e del significato che presentano nelle pagine esaminate in questa ricerca. Dire essere, infatti, è la stessa cosa che dire *essere del pensiero* e tale genitivo va inteso in senso rigorosamente soggettivo, poiché il pensiero è assolutamente incluso nell'essere, gli appartiene, e non aggiunge *alcunché* al suo soggetto. Dire pensiero o apparire, stando al testo, è a sua volta la stessa cosa che dire *pensiero*, *apparire dell'essere*, ma per distinguere questa locuzione dalla prima è necessario intendere ambigualmente il genitivo, tanto soggettivamente: l'essere è infatti logicamente contemporaneo all'apparire, contenuto intenzionato dal pensiero; quanto oggettivamente: l'essere è infatti strutturalmente anteriore all'intenzionalità, è l'orizzonte che la contiene. Nella prima fase di questa oscillazione il pensiero è quindi soggetto, l'essere predicato, contenuto che subisce la norma del primo. Bontadini afferma che la differenza *salvata*, nell'identificazione di essere e pensiero, è non strutturale, (ontologicamente essere e pensiero sono lo stesso), bensì *logica*. Ora è evidente la natura indiscussa di quest'ulteriore distinzione, tra logica e ontologia non essendovi spazio per divisioni. Se ontologico è l'aggettivo riferito al sostantivo essere, logico lo sarà, analogamente, del sostantivo pensiero. Ma ancora, una differenza logica sarebbe una differenza dettata dal pensiero all'essere, *imposta*, cosa che non può essere se il pensiero non ha autonomia posizionale e non impone, quindi, differenze ad alcunché.

### 1.3. *Unità di Esperienza e molteplicità.*

L'esperienza svolge per Bontadini una serie molteplice di elementi, riducendoli alla propria norma logico fenomenologica. Le

«determinazioni», quanto deboli *appaiano per noi*, secondo il contenuto soggette alla potenza *dissolvitrice* del divenire, almeno secondo la forma, poiché sono termini intenzionali del pensiero, si rivelano le determinazioni che *sono*, non altro che «essenti determinazioni», il cui apparire e scomparire nei momenti diversi della stessa esperienza intanto è possibile e si rivela attualmente, in quanto il pensiero le intenziona secondo l'incontrovertibile principio della sua identità con l'essere. Il pensiero, si dirà, riflette la *generalità* delle determinazioni. Ma non solo, il loro contenuto *specifico*, la vicenda dell'apparire e scomparire, sussiste solo se incluso assolutamente nella forma, *di cui* è l'apparire e lo scomparire: è quindi incontrovertibile e non può apparire per noi, nell'orizzonte vicendevole e controvertibile dell'esperienza ordinaria. Sarebbe una disinvoltata conclusione quella che distinguesse tra la controvertibilità del contenuto di esperienza e l'incontrovertibilità della sua forma, senza offrire al contempo un criterio che dimostrasse la consistenza intrascendibile di questa stessa distinzione, la quale, abbandonata alla marea dei fatti che non esprimono la propria ragion d'essere, condividerebbe la loro natura, attestando così l'autocontraddittorietà dell'esperienza, non la garanzia incontrovertibile che si cerca di imporre. Stando al ragionamento stesso di questa soluzione, il momento controvertibile delle determinazioni è coestensivo alla distinzione che lo mette in relazione con la forma, coestensivo quindi alla forma e diveniente solo in virtù di questa, la quale però non diviene, come non si distingue in sé stessa dal contenuto che dovrebbe intenzionare.

Quello che emerge è perciò il problema della distinzione e della sua struttura nell'U.d.E.<sup>16</sup> Le determinazioni infatti sono, identicamente una all'altra, termini intenzionali del pensiero, ma pure sembrano tra loro distinguersi e articolare i sensi della comune esperienza. In più i medesimi elementi altrettanto identicamente, come molteplicità uniformata, si distinguono dall'unità del pensiero che li intenziona senza possibili variazioni di senso. Lo scenario si apre a due sistemi di differenze, che non devono, nella descrizione che se ne propone, essere sovrapposti: uno che potremmo chiamare,

<sup>16</sup> Seguo l'abbreviazione di Unità dell'Esperienza, definitivamente adottata nel III capitolo del *Saggio*.



usando una metafora, della differenza *orizzontale* tra le determinazioni, che si distinguono reciprocamente l'una dall'altro; l'altro che chiameremo quindi della differenza *verticale* tra l'insieme degli elementi e l'U.d.E. che li intenziona, differenza questa non reciproca come la precedente, poiché le determinazioni, per distinguersi dalla loro ragion d'essere, devono già *essere* qualcosa, devono appartenere all'essere che le distingue come la sua differenza, la quale deve perciò essere dedotta e articolata indipendentemente dal loro contributo, che non ha costanza ontologica e di per sé esprime solo l'irruzione del linguaggio, del fatto, nella sfera del concetto puro. I due sistemi naturalmente non si succedono l'uno all'altro, tantomeno si distinguono se non nella descrizione didascalica. L'U.d.E. pone, con il suo atto d'essere, l'asse verticale, cioè distingue in sé medesima tra l'identità che essa è, e l'identità dei molteplici contenuti di esperienza, identità posta come tolta, risolta immediatamente, senza il suo contributo, nella prima identità, nell'unica identità. Con lo stesso atto, al vertice inferiore dell'asse verticale, insieme cioè all'identità posta come tolta del molteplice empirico, è posto e altrettanto risolto, nell'originaria unità, l'asse orizzontale delle differenze tra i sensi dell'esperienza ordinaria, tutti custoditi, anche quelli più umbratili ed evanescenti, nel vigore metafisico dell'U.d.E., metafisico perché la sua sussistenza è ontologicamente al di qua e anteriore al mero esserci fisico, materiale, delle cose che governa.

Dal pensiero non si esce quindi, come non si entra, il pensiero non conosce zone d'ombra, che non siano l'oggettiva ombra del pensiero medesimo. Così la serie delle cose finite sembra sottratta all'esito del dissolvimento. Altrettanto evidenti sono però le insidie di questa prospettiva, secondo la quale il pensiero che intenziona le cose e il loro divenire, è pensiero di pensiero, mentre le cose e il divenire *sono*, ma solo nel pensiero che *non è* una cosa, non diviene, anzi nega assolutamente questa possibilità e trascende, nella propria assolutezza, il contenuto dissolto e contraddittorio di quelle. Bontadini era consapevole della difficoltà da superare e non evase la necessità di un ulteriore affinamento della sua soluzione, che in merito a tale questione, concernente il rapporto tra l'U.d.E. e la molteplicità, è sintetizzabile nelle seguenti righe:

Si dirà che nell'idea dell'essere, e così pure nell'idea della totalità del reale non sono comprese altro che confusamente o indeterminatamente le effettive e concrete determinazioni del reale stesso: ma poiché il rapporto tra il determinato e l'indeterminato non è un rapporto di distinzione, ma di identità (l'indeterminato è lo stesso determinato appreso indeterminatamente): così resta sempre che il pensiero ricomprenda sempre, sia pure solo *in qualche modo*, l'essere.<sup>17</sup>

In questo passo sono in primo luogo da accertare alcune interne corrispondenze concettuali, basilari per l'argomentazione: quella istituita tra l'essere, l'unità e la determinatezza; quella invece tra la molteplicità, la confusione o indeterminatezza. L'«essere» è perfettamente raccolto nelle sue parti, così è compiuta determinazione di sé, unità cui nulla si aggiunge né si toglie. La «molteplicità» non ha invece in sé stessa unità concettuale, e intanto è molteplicità, perché appartiene alla determinatezza dell'essere. Infatti non di due ordini ontologici si disserta in queste righe, con corrispondenze interne solo a ognuno isolatamente considerato, bensì dell'unica e intrascendibile sfera della realtà, coerente perché garantita dall'identità, non quella astratta tra termini ugualmente estranei e diversi, bensì quella sintetica, unitaria di due momenti che sono uno solo, il determinato ora appreso determinatamente, ora indeterminatamente.

Non vanno perciò tralasciate le considerazioni critiche di Bontadini intorno alla nozione di indeterminato. Il quale, assunto al di qua del suo svolgimento nell'esperienza, nel corso naturale degli elementi e del loro determinato avvicendamento, *necessiterebbe* dell'integrazione di un'energia determinata e *determinante*: determinata ancor prima che alla determinazione stessa quello dia luogo, rivelandosi il suo imprescindibile fondamento; e determinata in modo tale da anticipare il risultato al suo condizionante processo, e da negare la possibilità quindi del processo stesso, del divenire, e la possibilità per il determinato di essere risultato dedotto, poiché senza processo non si dà risultato. Bontadini considerava non solo tale difficoltà, ma anche l'analogia tra l'anteriorità, nell'ordine di cose e di cause qui disegnato, del determinato all'indeterminato e l'anteriorità, tipica del quadro aristotelico a lui presente per la propria soluzione, dell'*atto* rispetto alla *potenza*: il divenire è infatti

<sup>17</sup> Cf. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 272.

passaggio dalla potenza all'atto e la potenza è l'*indeterminatezza* dell'atto, ciò che prelude alla posizione determinata di quello. Il quale però non è solo *risultato*, successivo alla potenza, ma anche *principio* d'essere di questa, la quale, se fosse la sola causa del divenire, sarebbe appunto l'indeterminata potenza che *non può altro*, e non il divenire in atto, cosa possibile solo se l'atto si rivela e svolge alla radice stessa della potenza, che pone l'atto, perché da lui appunto è posta, come l'indeterminato è posto dal determinato stesso. Anche Bontadini cerca quindi di invertire l'ordine dei fattori, per dare un'espressione virtuosa a ciò che mostra solo il volto sgradito dell'inconcludenza. E lo fa sempre mantenendosi su un piano armonico ad un altro momento della speculazione aristotelica. Lo stagirita infatti pensò che le molteplici categorie sono sì universali, ma solo perché è loro strutturale un riferimento all'unità della sostanza, che sola è per sé e non per altro.<sup>18</sup> Così sostiene ora il filosofo milanese che la «molteplicità» e la sua, per sé considerata, indeterminatezza, sono collocabili oggettivamente solo nella determinatezza dell'essere, di cui sono il peraltro, subordinate alla sua legge.

Questa è una subordinazione *equivoca*, articolata tra universale per-altro e universale per-sé o, detto con il lessico bontadiano, tra il determinato indeterminato e il determinato perfetto. E il suo carattere sfuggente salta agli occhi nella clausola che definisce l'indeterminato. Questo è infatti il determinato appreso *indeterminatamente*.<sup>19</sup> Si consideri ora, come il termine da concettualizzare svolge un ruolo attivo nella definizione stessa, dove compare nelle vesti di avverbio modale. Modo, *modalità* però significano determinazione e distinzione, cosa quasi ovvia in tale contesto, dove le determinazioni, confuse come noto nell'idea dell'essere, distinguendosi orizzontalmente tra loro e verticalmente rispetto la loro radice ontologica, *distinguono* l'essere, appunto secondo molteplici sensi e modi. Non per virtù ed energia intrinseca però le determinazioni distinguono, giacché di per-sé esse sono «indeterminazione», non

<sup>18</sup> Cf. *Metaph.* XII, 1069 a 15 sgg.

<sup>19</sup> Questa definizione fu difesa nel saggio della Bonfatti Longhi, anche con ulteriori riferimenti testuali, e con l'intento di chiarire il generale meccanismo dell'inferenza, sostenendo infatti che il *modo* dell'indeterminatezza non apre una prospettiva solo parziale sull'essere, bensì universale. Cf. L. BONFATTI LONGHI, *La metafisica dell'esperienza*. II, «R. rosmoliniana», XXXIV (1940), pp. 19-20.

distinzione, non energia. Solo in quanto appartengono verticalmente, se così si può approssimare la metafora, all'essere, il quale appunto non appartiene alla loro indeterminatezza, le determinazioni sono la distinzione dell'essere, distinzione che l'essere opera in sé stesso, non altrimenti. Solo l'esuberanza del linguaggio potrebbe quindi attribuire loro un abito concettuale, che in effetti è quello di determinazione del determinato, autodeterminazione. Il «determinato» è ciò che non necessita di *altro* per completarsi, tantomeno di un'altra determinazione. Così come l'identico non è *altro* che l'identico, *non distingue* in sé medesimo, altrettanto il determinato non distingue né si aggiunge al determinato. Il raddoppiamento sintattico, l'uso del suffisso «auto», la definizione di un termine operata con l'ausilio del termine medesimo, non sono perciò che espedienti enfatici e tautologici, i quali non mutano la situazione concettuale.

C'è inoltre un punto, o meglio una parola nel passo citato, che nella sua approssimazione semantica, segnala la natura del ragionamento in analisi. Si tratta dell'avverbio *confusamente*, inteso sinonimo della cifra di indeterminatezza in cui sarebbero comprese le differenze. Si è vista la difficoltà di conferire un senso plausibile al concetto di indeterminato, che sembra sì cogliersi nell'assoluta mancanza di contenuto, ma non al punto da ritenerlo privo almeno di quella nota per cui è pensato *come* indeterminato. Ben altri sono i problemi e la natura di ciò che con disinvoltura il linguaggio nomina confusione. Questa non configura certo lo stato, problematico, che si verifica quando un luogo concettuale sia privo di qualsiasi contenuto, poiché la *confusione* implica i «qualcosa» tra cui incorre, ma soprattutto implica che non vada smarrita, confusa, la *distinguibilità* e la determinatezza dei qualcosa, che saranno bensì confusi l'uno con l'altro, ma non tali da risultare indeterminati e non gli elementi confusi. Non è priva di insidie concettuali la situazione, che si delinea parlando di confusione, ma l'urgenza del caso specifico costringe di guardare solo il disegno qui proposto. Se si dice, come nel testo, che l'essere comprende indeterminatamente i suoi elementi, e a questo avverbio si cerca di assegnare il suo senso radicale, ovvero la mancanza di senso determinato, la conclusione è che l'essere, il determinato, non comprende alcunché in alcun modo, giacché una modalità indeterminata è una determinazio-

ne-non-determinazione, una contraddizione in termini, quindi nulla, cioè l'attestazione, sotto il medesimo riguardo, di un atto, la comprensione indeterminata, e della sua mancanza di ragioni, la sua indeterminatezza. Se altrimenti si dice che l'essere comprende confusamente i suoi elementi, allora si genera un esito solo apparentemente opposto al primo. Infatti nella confusione non è compresa la determinatezza dei termini, i quali anzi la intessono integralmente. Quello dell'essere sarà quindi un vorace atto onnicomprensivo, tale da ridurre le cose all'idea generale della realtà, ma vorace solo metaforicamente, visto che la confusione, la sua articolazione, è già determinazione, che non si distingue né è compresa dalla *determinazione* dell'essere, come, nell'ipotesi precedente, l'indeterminato non distingueva l'essere, non essendo un termine, tantomeno un termine distintivo.<sup>20</sup>

Suscita certamente curiosità l'aggiunta di un avverbio, *confusamente*, che più che evidenziare il senso del suo sinonimo testuale, produce le brusche conseguenze di un antonimo, scivolato in un discorso già poco lineare, in cui il termine da definire, l'indeterminato, è anche autore della propria definizione. Ma non è forse senza motivi questa complicazione della formula. A Bontadini non era probabilmente sfuggito il senso del termine confusione, il suo implicare distinguibilità tra elementi, ma pensava anche ad un'ul-

<sup>20</sup> In un saggio molto istruttivo sull'istituzione di questi concetti, Francesca Rivetti Barbò sostenne che ogni atto d'esperienza del singolo ente è intessuto da implicita analogicità (o *confusione*): cioè non si dà presentazione, se non di cose compostibili alle molteplici altre, governate dall'identità incontrovertibile dell'U.d.E. Ciò vuol dire che se l'«ente» si costituisce in funzione dell'identica *possibilità* ad essere degli altri, è altrettanto vero che solo la sua *presenza attuale* moltiplica e rende possibile la confusione, in sé stesso, degli altri. Una forma di causalità circolare quindi, dove non è chiaro, anzi è segnato da evidenti aporie, se sia l'identità del possibile a generare la cosa, o questa stessa a dischiudere l'orizzonte del primo. Cf. F. RIVETTI BARBÒ, *Il principio di non contraddizione, l'implesso originario e l'essere necessario*, «A. Fac. Lett. Filos. Perugia», VI (1968-69), pp. 136-41. Aporie le quali, ancor prima che ai citati casi aristotelici, rimandano alla teoria platonica dell'anamnesi, per il cui sviluppo è necessario, in qualche modo, sia l'immagine fluente delle cose a ridestare il nesso originario con la propria struttura ideale. Su questo punto specifico cf. G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Bologna 1991, pp. 112-13. Sempre qui, sebbene in contesto diverso, si veda l'annotazione sul significato implicito al termine «*confusione*», cf. pp. 139-40.

teriore accezione e valenza di tale distinguibilità, quella attuata nella situazione correlativa alla confusione, lo stato d'ordine, in cui le cose sarebbero bensì distinguibili, ma secondo un principio uniforme e determinato, che non sarebbe quello informe e indeterminato della confusione. Pensava ad un passaggio quindi tra due sistemi di differenze, confuso e indeterminato l'uno, ordinato e determinato l'altro, e lo pensava in evidente sintonia con il passaggio o divenire, dalla potenza all'atto, che varie filosofie di derivazione aristotelica avevano preteso istituire. Sarà utile a tal proposito armarsi di indulgenza per le sue difficoltà espressive, e passare all'analisi di un passo, che prosegue, seppur con nuovi termini, il ragionamento secondo l'ipotesi appena tracciata.

In esso si afferma che tra il pensiero e l'insieme dei suoi contenuti c'è tanto un rapporto di identità, lo stesso che correrebbe tra l'essere e il pensiero, quanto, risolto nel primo, un nesso distintivo, lo stesso che correrebbe orizzontalmente tra una qualsiasi entità indeterminata e un'altra a lei analoga. Bontadini sottolinea anche grammaticalmente il carattere *determinato* dell'identità, contro quello *indeterminato* della distinzione, per «far vedere non solo che l'identità e la distinzione sono su due piani diversi — onde non possono contraddirsi — ma la diversa funzionalità dei due piani». <sup>21</sup> All'identità intenzionale conferisce inoltre i gradi di verità *logica e trascendentale*, il primo perché l'essere coincide con sé e nega assolutamente il suo opposto, il nulla, il secondo perché l'essere è strutturalmente inclusivo delle cose che sono. Al piano delle indeterminate differenze, conferisce invece il semplice grado della verità *fisica*, quella, per intenderci, in vista della quale gli enti si dispongono e adeguano agli innumerevoli ordini, attraverso cui diviene l'orizzonte mondano, e secondo la quale le cose empiriche godono di un'attitudine, «infinitamente potenziale» ad essere investite dalla verità trascendentale dell'identità. <sup>22</sup> La medesima esposizione è poi trasposta, con intento chiarificatore, nei concetti della

<sup>21</sup> Cf. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 276. Da notare che questa distinzione di piani fu adottata con consenso da E. Severino in un suo giovanile studio. Cf. E. SEVERINO, *Note sul problematicismo italiano*, Brescia 1950. Ora in *Heidegger e la metafisica*, Milano 1994, p. 378 n.

<sup>22</sup> Cf. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 277.

teologia razionale. All'ordine della verità logico-trascendentale viene sostituito il dominio dell'intelletto divino creatore, mentre a quello della verità fisica, il territorio delle creature. Ora è notevole il modo con cui, sfruttando l'articolazione interna al piano intellettuale-divino, tra momento logico e momento trascendentale, tra essenza divina e sua attitudine creatrice, Bontadini cerchi di adeguare le verità di ragione, i loro rilievi come le loro asperità, al fatto del dogma religioso, affermando infatti quanto segue: «Ben s'intende che, a proposito dell'intelletto divino, il rapporto di verità logica non è tra esso e la cosa creata, ma tra esso e l'archetipo della cosa, cioè la stessa divina essenza».<sup>23</sup>

È comprensibile come egli scongiuri un'eccessiva contiguità tra il creatore e le creature, introducendo un tramite tra i due, l'archetipo, la struttura delle cose fisiche, assolutamente scevra delle alterazioni subite incessantemente da quelle. Ma la descrizione del luogo naturale di questo, della sua struttura, ne pregiudica in partenza lo scopo mediatore. Infatti l'idea coincide assolutamente con l'essenza divina, tanto quanto assolutamente si distingue dalle creature, visto che i loro piani di appoggio sono *funzionalmente diversi*. È chiaro come ciò che non venga rimosso, con questa operazione, sia appunto la natura presupposta e indiscussa di questa ulteriore differenza, tra l'U.d.E. e le sue manifestazioni, tanto indiscussa da riprodursi all'interno della stessa U.d.E., dell'identità intenzionale. Questa infatti è tanto *logicamente* esclusiva di ogni alterità, coincidente con l'incontrovertibilità dell'essere, identità appunto, quanto inclusiva *trascendentalmente* della serie innumerevole delle differenze fisiche, intenzionalità, senza che però sia chiaro il fulcro concettuale di questa articolazione di momenti, nell'identità strutturale. Bontadini sostiene l'antioriorità del momento logico, rispetto a quello trascendentale, ma da ciò dovrebbe trarre le necessarie conseguenze: se la logica, la sua incontraddittorietà, include il *piano*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 277. Si potrebbe discutere sugli autori, che più o meno indirettamente Bontadini avrà tenuto presente, da cui si sarà lasciato influenzare, per costruire questa soluzione. Se si pensa però alla sua attitudine, di non adottare i propri riferimenti ideali in senso, per così dire, storico diacronico, bensì di trasfigurarli in una più diretta sincronia concettuale, si comprenderà, che a poco serve, nella verifica che stiamo ora provando, identificare in Avicenna o in Tommaso gli immediati referenti di questa tesi.

trascendentale e la sua virtù sintetica estensiva del concetto, non lo può includere, annettere, se non al proprio assoluto atto di *esclusione*, negando con questo ogni ulteriore atto di *inclusione*, cioè la natura stessa del trascendentale. La logica include infatti l'altro, nella sequenza che svolge il suo senso, solo per escluderlo assolutamente, senza farlo essere una cosa fisica, oggettiva. In questo senso le creature, funzionalmente distinte dall'essenza divina, sono nulla. È poi evidente come non sia il piano trascendentale ad includere il momento logico. La sua è infatti una energia *estensiva del concetto* intellettuale, non può quindi costituirsi al di qua e anteriormente alla forma di quello da cui dipende; così come l'atto del creare, che teologicamente corrisponde all'estensione trascendentale, non può svolgersi al di qua della sostanza divina e includerla quindi nel suo corso, (come naturalmente vi sono incluse le creature terrene), e fare perciò di Dio un oggetto *creato*.

Il piano delle differenze ontiche, della verità fisica, merita un'ulteriore considerazione. Si ricorderà come sia costituito dalla serie innumerevole delle entità indeterminate, che hanno solo *potenza, attitudine* ad essere. Ma nel possibile non è dato distinguere alcunchè, tanto meno una serie di differenze, poiché la distinzione implica l'*atto*, la sua determinazione. Perciò la serie delle cose, il loro carattere molteplice, sarebbe concepibile solo come un'*unica* indistinta possibilità, insuscettibile di per sé allo svolgimento, a lasciarsi *investire*, come scrive Bontadini, dall'atto dell'intenzionalità. Di conseguenza, non è nemmeno distinguibile un orizzonte *confuso* da uno *ordinato* di elementi mondani, come si vorrebbe assumere. Se confuso è nell'accezione di indeterminato, possibile quindi, allora non può un orizzonte confuso *essere* distinto, poiché un orizzonte distinto è attuato, e non orizzonte possibile. Se confuso è inteso invece nell'accezione di determinato «disordine» tra gli elementi, allora è impossibile distinguere da un «ordine» determinato di elementi: perché in entrambi la serie delle componenti, la molteplicità, deve essere già compiutamente attuata, determinata, quale che sia l'indirizzo, che alla fusione delle cose e alla sua eventuale trasformazione, si voglia riconoscere o imporre, per convenzione. Perfettamente *attuata* al di qua della sua distinzione tra insiemi ordinati e insiemi disordinati, la *molteplicità* è integralmente investita dalla forma pura dell'intelletto, sia questo trascendentale



o creatore, radicalmente segnata e partecipata dalla propria *origine*, tanto da non potersi né svolgere verticalmente da lei, né articolarsi orizzontalmente negli insiemi confusi e ordinati, che appaiono nella comune esperienza.

#### 1.4. *Fondamento e discorsività.*

La struttura dell'esperienza ha sin qui assunto la forma di sintesi tra la determinatezza dell'essere e l'orizzonte confuso degli elementi «variabili». Questo secondo momento è certamente avvinto alla ragione dal primo, da lui indistinguibile, ma sembra comunque *potere rivelare* un proprio libero corso e rendere così accessibile la propria interna articolazione di orizzonte *discorsivo*, dove le cose enumerate col linguaggio comune si adeguano ognuna all'ordine stabilito dalle altre. Ma quale è, come sorge il rapporto tra il linguaggio e il suo fondamento universale, l'essere, lo sfondo su cui sembra proiettarsi e ricevere mediazione il processo discorsivo? Di fatto, questo l'assunto bontadiniano, noi, i parlanti, nominiamo le molteplici determinazioni della nostra ordinaria esperienza, e lo facciamo perché tutte «sono» qualcosa e non nulla, e il linguaggio che le esprime, testimonia innanzi tutto il loro legame *predicativo* con l'essere, il rivelarsi di questo attraverso quelle. Distinguendo tra numerosi enti che sono, ad esempio il tavolo, la stanza, la persona che la occupa, il discorso non esprime *soltanto* il loro legame e il suo senso universale, altrimenti non si darebbe *nient'altro* che il puro essere, oggetto di intuizione noetica, certamente non fondamento di espressione linguistica alcuna. Infatti, come il fondamento si impone al discorso nei suoi innumerevoli battesimi, altrettanto il discorso si impone allo sfondo, asserendo che ognuna delle determinazioni «non è» l'essere, e ritiene così uno spazio semantico di negazione e differenza da quello, che è poi la questione stessa per chi indaga razionalmente sulle parole.

È un punto acquisito nel ragionamento che questo momento negativo non sia pensabile senza il sostegno dell'essere, e non sia a questo opponibile con un'analoga pretesa di sussistenza. Per opporsi attivamente dovrebbe *essere*, ed essere positivamente pensato, e così la sua autentica negatività subirebbe la forza escludente del

principio di non contraddizione. La sintesi quindi, l'U.d.E., è tanto raccolta nella propria perfezione strutturale, che si possiede senza svolgersi discorsivamente, quanto è, innanzi tutto e per lo più, il libero avvicendamento delle determinazioni linguistiche, pratiche, che si legano e slegano l'una con l'altra, e tutte insieme rispetto l'identità intenzionale. Lo svolgimento e l'adeguazione degli elementi rispetto l'U.d.E. caratterizzerebbe, secondo Bontadini, tanto il «divenire» delle cose, quanto la vicenda del loro «essere conosciute».

Due termini distinti, ad esempio un soggetto ed un oggetto empirici, si distinguono e sono al contempo, in potenza, la relazione che li stringe, non solo l'uno nello spazio ontico dell'altro, ma anche entrambi nel dominio dell'intenzionalità originaria, che li fa, come distinti, essere. Fondamentale è naturalmente sottolineare la genesi di questa differenza empirica, il suo poter essere, il quale:

non cade, immediatamente e per sé, fuori dell'identità intenzionale o conoscitiva (...) In questo divenire soggetto ed oggetto, prima di essere nel rapporto di conoscenza in cui attualmente sono (...) non erano già nulla. Fossero stati nulla sarebbero stati identici prima che sopravvenisse l'identificazione intenzionale: identici prima nel nulla, poi nell'essere. Ma prima erano (...) quest'ente che ha facoltà di intendere tante cose tra cui anche questo tavolo; e questo tavolo, quella stessa entità che poi è conosciuta, meno l'esser conosciuto.<sup>24</sup>

Questo passo evidenzia non solo l'idea che l'*atto* d'essere, l'intenzionalità originaria, debba precedere il *poter* esserci distinto dei molteplici atti d'esperienza e dei loro legami orizzontali, ma anche il timore che l'ossequio radicale alla tesi aristotelica potrebbe non rendere possibile proprio ciò che si persegue, il trascendimento dell'universalità dell'U.d.E., l'articolazione nei suoi elementi discorsivi, e che a imporsi senza eccezioni sia il volto impassibile del logo, scevro di espressione. Lo schema dello svolgimento è infatti tripartito secondo il ritmo *atto-potenza-atto*, ed il problema è appunto articolare lo spazio differenziale del secondo segmento, in modo da svolgere l'identità del primo e del terzo, renderla l'identità tra

<sup>24</sup> Cf. G. BONTADINI, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, in «R. Filos. neoscolastica», XXIV (1934), pp. 547-48.

l'atto *immediato*, noetico e l'atto *mediante* le potenzialità del discorso e dell'esperienza, l'identità tra la forma e il contenuto originari del divenire:

Anteriori all'atto del conoscere e come sue condizioni, stanno il soggetto in potenza (in potenza come soggetto, in atto come ente) e l'oggetto in potenza (in potenza come oggetto, in atto come ente).<sup>25</sup>

Se dunque in seno alla pura potenza, come già visto, non sono distinguibili elementi il soggetto e l'oggetto, implicando la distinzione l'atto che la realizzi, altrettanto indistinguibili sono nell'identità intenzionale, che originariamente li contiene, essendo identici «enti in atto», e non il soggetto e l'oggetto:

L'esistenza dei due termini distinti, al di là dell'atto conoscitivo, deve essere inferita (...) e deve essere inferita partendo da quella loro identità in atto, che è poi l'identità dell'essere e dell'apparire in cui consiste l'U.d.E. (...) conosciuta immediatamente. Dato non può essere l'oggetto in quanto sia al di là dell'identità intenzionale: giacché in quanto sia dato, è conosciuto in atto, e quindi assunto in essa identità.<sup>26</sup>

Il problema è quindi di uscire dal circolo puramente intellettuale che opprime l'identità formale (di soggetto, oggetto e tutte le

<sup>25</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio*, cit., p. 174.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 174-75. Alcune perplessità critiche su questa impostazione si leggono alle pp. 198-99. Si consideri inoltre questo lucido brano: «Vero è che, siccome anche quella inferenziale è una forma di conoscenza, così, (...) investiti da essa, il soggetto e l'oggetto dismettono la loro potenzialità. La quale, pertanto, non può essere mai totale, assoluta, ma solo relativa; e precisamente non può riguardare l'atto di conoscenza con cui la si riconosce, ma solo un atto di conoscenza inferiore [sic!] a quest'ultimo. Così riguarderà la sensazione — e si parlerà di un senziente e di un sensibile, in potenza — in quanto il pensiero la inferisce, dimostrando (...) che all'atto della sensazione preesisteva da una parte la cosa, che doveva essere sentita, e dall'altra il soggetto che doveva sentirla. Ma tale preesistenza non riguarda il pensiero (...) perché esso, pensando il senziente e il sensibile in potenza, li ha elevati ad intellegibili in atto. Che se si insiste che pure quest'atto di pensiero (...) ammette la duplice potenzialità del pensante e dell'intelligibile; si torna ad osservare che con ciò si è posto in atto un nuovo pensiero, cui quella potenzialità non riguarda». Cf. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 278. Si veda anche P. FAGGIOTTO, *Osservazioni sulla metafisica dell'esperienza di G.B.*, «G. crit. Filos. ital.», XXXII (1952), pp. 509-10.

determinazioni), e stabilire un nesso con ciò che ordinariamente, per esperienza, si presenta nel segno dell'avvicendamento, dell'adequazione e della diversità. Per quanto anteriore nell'ordine delle cause, cosa questa di non poco rilievo, non è l'identità formale, secondo Bontadini, ad operare il nesso e a costruire trascendentalmente l'esperienza. Tale identità non è infatti soggetta al divenire che contiene, e nemmeno si riflette in sé o in quello, poiché è pura forma. Piuttosto il soggetto e l'oggetto, le cose, come *irrompono*, distinguendosi in questo atto, nell'orizzonte puro dell'esperienza, *avvertono*, non essendo l'uno l'altro, la presenza del reciproco e perciò si «assimilano», si «identificano», per «scompare» nell'identità che li governa.<sup>27</sup> È stato già incontrato questo ragionamento, per il quale l'identità intenzionale che informa l'esperienza, per un *verso* è *nient'altro* che «identità», mentre per un altro *verso* è «identificazione». Ed è stato rilevato che quest'ultima non può togliere ciò che la rende possibile senza con ciò togliere sé stessa, non può quindi togliere la *diversità* dei termini, che presuppone peraltro in contraddizione al primo *verso* dell'identità intenzionale, il quale quindi non riesce a perseguire il proprio risultato, l'*identità* dell'U.d.E., perché la contraddizione non è un risultato ammissibile.

Siano A e b i due *versi* dell'identità intenzionale: A contiene e trascende b, si dice, ma non nel senso che  $A = b$ , visto che A è l'incontrovertibile, nemmeno si riflette in  $A = A$ , non ha *riguardo* per i termini del pensiero, bensì si esprime nella formula  $A \neq \text{non-A}$ . Trascendere significa negare quindi, e la negazione *riguarda* identicamente il nulla, non-A, come ognuna delle determinazioni, che come b negano di essere l'identità intenzionale. A sua volta il *secondo verso* dell'intenzionalità è identificazione, tra sé medesimo e il primo verso da cui è incluso, è perciò esprimibile dalla seguente formula:  $b = b + A$ . Come si vede b deve essere già costituito prima ancora della propria definizione, così come ognuna delle innumerevoli e *indeterminate* determinazioni deve «essere» qualcosa, per distinguersi dall'essere. Da ciò discendono, per il discorso e le approssimazioni che produce, due conseguenze: l'identificazione, per essere, per apparire e scomparire, deve definirsi allo stesso modo che

<sup>27</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio*, cit., p. 197.

l'identità,  $b \neq \text{non-}b$ , ma per svolgersi, cioè per apparire, deve contenere la formula della contraddizione: infatti  $b = b + A$ ; in cui  $A = \text{non-}b$ ; per cui  $b = b + \text{non-}b$ , quindi  $b = o$ . Ora lo «o» è solo uno dei modi in cui il discorso nomina l'esperienza, l'attestazione della contraddizione tra termini, e il discorso formulare ha solo lo scopo pratico, se può, di avvicinare questi termini medesimi. Ma qual è l'inadeguatezza di questa situazione e forse della stessa dimensione discorsiva? Il discorso, il suo orizzonte, avevano una collocazione *logica*, nella proposizione che li distingue dall'essere. Il discorso è, questo l'assunto anche di Bontadini, la serie degli elementi ( $b, c, d, e, \dots$ ), delle cose, che non sono l'essere, l'U.d.E., l'identità A. In formula  $A = \text{non}(b, c, d, \dots)$ , cioè una delle formule che esprimono l'incontrovertibile. Di fatto però, il discorso, la vicenda delle sue adeguazioni e identificazioni, il loro apparire e scomparire, si esprime in formule, in modi di dire, nei quali inevitabilmente la differenza verticale tra l'U.d.E e la serie delle determinazioni è *invertita* in una differenza orizzontale tra cose, in cui l'U.d.E. è un mero termine compreso, non già comprensivo. La formula dell'apparire, dell'identificazione discorsiva, è  $b = b + A$ , in cui, come A precedentemente,  $b = \text{non-}A$ ; b contribuisce cioè al risultato nullo, alla contraddizione in termini, allo stesso titolo di ciò che questa contraddizione dovrebbe contenere, trascendere e governare senza contraddizione, vale a dire A, l'U.d.E.<sup>28</sup> Se però l'identità intenzionale è solo un termine della discorsività, compresa e risolta, non comprendente il suo ritmo, questa non può certo più distinguersi da un termine coincidente col suo tessuto. Che cosa è allora il linguaggio? Usando un'espressione bontadiana, che vorrebbe certificare il momento autentico dell'apparire e scomparire delle cose, potremmo dire che il linguaggio è *soltanto*<sup>29</sup> il linguaggio, *nient'altro* che il linguaggio, senza però mancare di notare che questa è la stessa formula che nomina l'incontrovertibilità

<sup>28</sup> Non è dunque vero che identità e distinzione si muovano su due piani funzionalmente diversi. È proprio l'identificazione a richiedere un punto non articolabile d'incontro, dove però i termini producono, con analogo contributo, la formula della contraddizione.

<sup>29</sup> Tale aspetto verrebbe meglio apprezzato, se si potesse in questa sede valutare l'interpretazione che Bontadini formulò dell'apparire e relativo scomparire delle cose, in relazione ai fondamenti del pensiero di Parmenide.

dell'essere, non se ne distingue. La discorsività non è, quindi, l'«inversione» della differenza verticale, tra l'essere e i suoi contenuti, in una differenza orizzontale tra cose soltanto, e non è, con questo atto, costituzione metafisica dell'esperienza, non solo perché l'essere è incontrovertibile e non già l'oggetto dell'inversione, che dovrebbe peraltro causare, ma per la ragione più sottile per cui l'inadeguatezza del linguaggio, quell'inadeguatezza che coincide con il *fatto* del suo esserci, è già costituita nella formula che esprime l'incontrovertibilità dell'essere, dove appunto la contraddizione è *nominata*, è il fatto stesso del linguaggio, nient'altro che il fatto, inadeguato a distinguersi discorsivamente dall'essere, poiché nel discorso che li intreccia l'*essere* e il *fatto* non sarebbero che due nomi per la stessa cosa, cioè il linguaggio stesso, la sua inadeguatezza al concetto.

Se osserviamo da vicino i passi citati, possiamo ben vedere l'opera di questa inadeguatezza. Bontadini afferma che il pensiero, che intende in atto il soggetto e l'oggetto della conoscenza sensibile, non ha «riguardo» per la loro distinzione, cioè non si dissolve a sua volta nella relazione, che pensa invece noeticamente come pensa sé stesso. Questo perché l'eventuale differenza, tra il pensiero e la relazione di soggetto e oggetto, richiederebbe a sua volta un pensiero indistinto che la riassume, che riassume la regressione *discorsiva* di questa eventuale differenza. Ma la soluzione offerta all'insidia, soluzione che è poi l'istituzione radicale della ricerca metafisica, cioè la mediazione incontrovertibile dell'orizzonte discorsivo dell'esperienza, produce inevitabilmente il discorso incontrollato della contraddizione. Dire che il pensiero, l'U.d.E., non ha «riguardo» per le distinzioni che pensa, equivale, pur ricorrendo al lessico della cortesia e della retorica, a dire che il pensiero «non pensa» le distinzioni che pensa, vale a dire che la *distinzione*, la sua pronunzia, equivale per inadeguatezza, all'espressione dell'*impensato*, la quale come quella contribuisce di fatto a definire lo spazio semantico del pensiero incontrovertibile, ma solo in quanto nomina il limite non concettualizzabile del pensiero. L'U.d.E. nega cioè la propria impensabilità, come nega un altro modo per dire l'impensabile, cioè le differenze di pensiero, ma queste negazioni non sono concettualizzabili.

Bontadini ha rilevato non senza ragioni, come nessuno dei ter-

mini, che nel conoscere si adeguano al suo principio, possa essere presupposto naturalisticamente all'intenzionalità. Così il soggetto e l'oggetto, che rivelano una potenza ad essere in relazione, sono peraltro entrambi, identicamente, «entità in atto». Contemporaneamente però, egli afferma che l'unica particella mancante al meccanismo discorsivo sia «l'esser conosciuto» dell'oggetto. Ma al di là delle parole e del loro riferimento ad evidenze di esperienza, *l'esser conosciuto*, così come, se vogliamo, «l'esser conoscente», altro non sono che l'identità «attuale» del conoscere, quell'identità che solo *investendoli* fa essere i distinti, ma che investendo li *nega*, con il paradossale che a venir meno, a mancare, in questa situazione, è proprio il loro esser distinti, la loro comprensibilità. Bontadini può sostenere con disinvoltura l'altra mancanza, semplicemente perché, distinguendo con le parole, nel soggetto e nell'oggetto, tra la loro facoltà e il loro essere già in atto, tenta di restaurare la legittima anteriorità della potenza all'atto, la distinzione tra momenti, proprio in quei termini, soggetto e oggetto,<sup>30</sup> che la consapevolezza dell'aporia ha costretto a considerare identici al loro essere originariamente in atto, identità intenzionale. Semplicemente in potenza, infatti, soggetto e oggetto sono conformi alla pura possibilità e non si distinguono dal suo tessuto,<sup>31</sup> così come, originariamente in atto,

<sup>30</sup> Se si va con la mente alle prime pagine di questa ricerca, là dove è ricostruita la critica alle teorie funzionalistiche dell'esperienza, ci si può persuadere come Bontadini non abbia perseguito fino in fondo il suo obiettivo polemico. Se si accetta, infatti, che sia l'orizzonte del conoscere a distinguere per intrinseca forza i nessi dell'essere, a stabilire insomma che riguardo all'essere possa *discorrersi* di nessi, si dovrà anche ammettere, contro le premesse, che al pensiero si riconosce, senza che sia l'essere, un'energia distinguente gli *essenti* soggetto e oggetto. Che però il pensiero, che radicalmente «non è» diverso dall'essere, possa distinguere il suo identico se stesso, è tanto più impossibile, quanto più con forza si sia asserito, e per esigenze intrinseche all'argomentazione, che il pensiero non goda di autonomia «posizionale».

<sup>31</sup> A tal proposito poco varrebbe dire che, nella possibilità, soggetto e oggetto sono una «distinzione possibile». Perché delle due l'una: o la distinzione si aggiunge all'orizzonte potenziale, come l'atto si aggiunge alla potenza, e la distinzione non risulta in potenza, se non *quando* è già in atto, senza soluzione di continuità; oppure la distinzione, come tutti i possibili, è una *possibile* distinzione, quindi uniforme e *non distinta* al tessuto potenziale, che l'assorbe. A tale riguardo, quasi inevitabile è il rimando alle pagine aristoteliche, in cui tali aporie assunsero la loro fisionomia. Cf. *Metaph.* IX, 1046 b 29 sgg.; *Metaph.* IX, 1049 b 23 sgg.

sono la stessa cosa dell'U.d.E. Dividere il volto dei protagonisti in due espressioni e stabilire tra loro una doppia relazione, una potenziale e l'altra attuale, equivale di fatto a considerarli identicamente tanto al primo come al secondo livello del legame, senza poter distinguere nell'identico, se non per l'inevitabile irruenza del linguaggio e dei suoi nomi *confusi*, inadeguati al puro tessuto concettuale.

#### 1.5. *L'inferenza come estensione semantica del pensiero.*

Nella precedente analisi si è concesso spazio ad un concetto, quello dell'integrazione inferenziale della conoscenza, che merita alcune delucidazioni. Si diceva infatti, che non rientrando nella pura attualità dell'U.d.E. la distinzione empirica di soggetto e oggetto vada inferita. L'*inferenza* perciò stabilirebbe un nesso tra il pensiero e ciò che non appartiene originariamente alla sua identità intenzionale, quindi tra il pensiero e ciò che si configura come non pensato, l'ignoto;<sup>32</sup> altrimenti detto tra la determinatezza dell'essere, dell'U.d.E. e le indeterminate variabili non essenziali alla sua compattezza.<sup>33</sup> Sembra così che questo congegno debba perseguire due obiettivi, discorsivamente distinguibili, ma strutturalmente impli-

<sup>32</sup> In merito alla questione dell'ignoto, nonostante, come si vedrà, il tentativo di proporre una diversa soluzione, Bontadini tenne costantemente presenti le tesi gentiliane espresse in un capitolo della quarta parte della *Logica*. Cf. G. GENTILE, *Sistema di logica*, cit., vol. II, pp. 192-211. Dove si dicono cose notevoli anche sui temi della *morte* e del *sentimento religioso*. La tesi principale è come una ridefinizione del concetto di *atto*. «Sia A il noto e B l'ignoto. Secondo la logica analitica, A è A e non è B, e B è B e non è A. Così essendo, si pone il problema del passaggio da A a B; ma il problema è insolubile, perché in quella posizione A è irrelativo di B e viceversa. (...) ogni relazione (...) non può non mancare (...), il passaggio dunque è impossibile. (...) A e B non sono quei due termini irrelativi e divisi che immagina la logica analitica. Perché conoscere e non conoscere, e però noto e ignoto, sono tutt'uno nel dialettismo del conoscere, in cui infatti si pone il problema dell'ignoto. A e B sono tanto identici e differenti insieme quanto l'io e il non-io», cf. p. 207. Ulteriori considerazioni sul rapporto tra i due filosofi in merito a tale questione, si possono ora leggere in S. PIETROFORTE, *Idealismo e trascendenza*, «Cultura», XXXIV (1996), pp. 397-428: 423-26.

<sup>33</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio*, cit., pp. 176-77. In queste pagine si esplicitò l'inferenza, come l'obiettivo stesso del *Saggio* e, di conseguenza, della filosofia in generale.



cati: conferire uniformità categoriale a quelle forme particolari della ricerca umana, che si dibattono tra i contenuti vari dell'esperienza ordinaria; estendere il pensiero e il suo limite fino ad includervi, in una relazione metafisica, un oggetto assoluto e trascendente l'orizzonte delle determinazioni possibili, con cui entra in contatto nella prima operazione.<sup>34</sup>

Di fatto, sostiene Bontadini, ogni situazione dell'esperienza ordinaria si caratterizza per la sua incompletezza e sebbene di numerose determinazioni ontiche e della regione spazio temporale che le accoglie si deve dire come siano presenti, incluse nella pura «luminosità»<sup>35</sup> dell'essere, di altrettanti elementi e della regione che li accoglieva o li accoglierà, si può dire che manchino e non sono presenti. Dal momento che l'essere è costante assoluta dell'U.d.E., e non può pensarsi un suo incremento o decremento, visto che l'essere non si aggiunge né si toglie all'essere, è una *effettiva* contraddizione rilevare che attualmente una parte delle variabili che si riferiscono all'U.d.E. «non siano» o siano ignote. Ma per inferire un nesso in questo disaccordo radicale, continua Bontadini, è sufficiente distinguere correttamente tra «l'identità dell'essere presente e l'identità dell'essere non presente» e vedere che, sebbene *sembrino* insistere sullo stesso piano e quindi contraddirsi, in realtà *sono* su due piani diversi, perché «l'uno è forma dell'altro e l'altro è contenuto del primo».<sup>36</sup>

È facile dire che l'inferenza opera la *distinzione* e l'unione tra la terra ferma, il limite del pensiero, e il mare delle sue variabili

<sup>34</sup> Il duplice scopo dell'inferenza fu ben ravvisato da Luporini, che accennò anche ad un'analogia tra il doppio uso delle categorie in Kant, (empirico o trascendentale puro), e questo indirizzo della deduzione in Bontadini. Cf. C. LUPORINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 52.

<sup>35</sup> Il riferimento era diretto, esplicito a Rosmini. Cf. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 290. La metafora cercava di rilevare come, nella sua estensione trascendentale, la logica includeva senza soluzione di continuità l'orizzonte empirico; inoltre sottolineava non esserci un soggetto empirico, questo uomo ad esempio, portatore privilegiato della logica, la quale è luce assoluta, cf. p. 285. Sul rapporto tra logica e antropologia in Bontadini cf. A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di G.B.*, Trento 1976, pp. 28, 35-38.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 284. Su questo punto cf. le interessanti osservazioni in P. FAGGIOTTO, *Il problema del divenire nella metafisica dell'esperienza*, «G. crit. Filos. ital.», XXXIV (1954), pp. 574-76.

ignote. L'inferenza, per come è descritta, è già di fatto questa differenza che deve, piuttosto, essere legittimata: è infatti la *forma* di un pensiero che ha per *contenuto* il proprio trascendimento. Il trascendimento è però anche il pensiero *del* trascendimento, il quale non *altera* la base da cui si sviluppa, ch  se no ad essere trasceso non sarebbe il pensiero ma un'alterazione del pensiero; n  tanto meno supera l'orizzonte di quella, poich  non sarebbe cos  *pensabile* come il trascendimento che  . Si vede cos  come pensiero e trascendimento siano coestensivi in ogni punto della dinamica inferenziale che li intreccia, e non ce ne sia uno, di punto, che non appartenga ad entrambi contemporaneamente, senza perci  poter segnare l'effettivo passaggio.<sup>37</sup> Un punto esclusivamente del trascendimento, dell'inferenza, sarebbe impensabile, come intrascendibile uno puramente del pensiero. Asserire bruscamente, come Bontadini, che i due segmenti dell'inferenza insistono su piani distinti, equivale a dire che il pensiero   raccolto in s , nel proprio piano esclusivo, e non inferisce alcunch , e il contenuto trascendente altrettanto si restringe nel proprio piano, non   contenuto n  trascende. Equivale a dire che l'inferenza non ha una forma unitaria, poich  non pu  risultare da due piani *paralleli*, che non si incontrano se non in quel comune universo del parallelismo, che Bontadini aveva respinto perch  sintomo di contraddizione in termini.

Passiamo al secondo obiettivo dell'inferenza, la conoscenza non solo di Dio, ma anche del suo rapporto metafisico col mondo. Ogni situazione dell'esperienza ordinaria, si   visto, rileva nell'oriz-

<sup>37</sup> Questo aspetto, che non ci sia cio  trascendimento del pensiero senza pensiero del trascendimento, e che perci  il pensiero possa non essere termine di relazione trascendentale,   stato in vario modo percepito da molti interpreti: cf. L. BONFATTI LONGHI, *La metafisica dell'esperienza di G.B. II*, cit., pp. 14-15. Cf. C. LUPORINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., p. 53. Cf. P. FAGGIOTTO, *Osservazioni sulla metafisica dell'esperienza di G.B.*, cit., p. 514. Cf. A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di G.B.*, cit., p. 30. Lo stesso Bontadini avrebbe in seguito distinto tra *Implesso originario* e *U.d.E.*, intendendo il primo come orizzonte non oltrepassabile dell'autotrascendimento possibile nella seconda. Cf. G. BONTADINI, *Postilla a P. Faggiotto*, «G. crit. Filos. ital.», XXXIV (1954), p. 580. Si potrebbe, stando a queste formule, trascendere la presenza, la *particolarit * ontologica dell'U.d.E., non la sua obiettivit  o intenzionalit  originaria (l'Implesso): il che per    quanto necessita di essere dimostrato, pi  che mostrato descrittivamente. Cf. G. BONTADINI, *Postilla a P. Faggiotto*, «G. crit. Filos. ital.», XXXVI (1956), p. 117.

zonte dell'U.d.E. la presenza di una serie incompleta dei suoi possibili contenuti, ma altrettanto avverte la mancanza della sua complementare, che «sfuggendo» al cerchio della prima divarica tra sé e quella lo spazio di una «differenza infinita», lo divarica però entro il genere comune dell'U.d.E., del suo originario «conoscere Dio», senza quindi «che il termine inferiore venga espulso dal genere, o, più precisamente, senza che l'analogato inferiore esca dai limiti dell'analogia»,<sup>38</sup> compromettendo così la possibilità, per i due, di incontrarsi e dare luogo alla perfetta unità tra Dio, l'U.d.E., e le molteplici creature del mondo. La conoscenza che si può rilevare di Dio nell'esperienza attuale è quindi *analogica*, costruita sul rapporto tra determinazioni creaturali presenti e determinazioni assenti, le quali insistono identicamente sull'U.d.E. È anche una conoscenza negativa, poiché l'*analogato superiore*, che con la sua presenza ne completerebbe il contenuto, di fatto è assente, manca. Non è difficile trovare, ora, corrispondenze tra i modi che descrivono l'inferenza, nei due esercizi da essa presieduti.

Tanto nel primo quanto nel secondo caso il contenuto trascendente l'U.d.E., l'analogato superiore, rivela un duplice volto: quello significante la sua inerenza alla struttura del pensiero e per il quale è *manifesto*, è intuito analogicamente; e quello significante il suo trascendimento, il suo essere assente dalla medesima struttura e per il quale è ancora intuito analogicamente, ma come *non manifesto*. Secondo l'analogia i due volti rientrano in uno stesso ambito, *genere*, e questa è una nota che mette in crisi quell'altra, secondo cui tra i due momenti si aprirebbe una *differenza infinita*, non riducibile quindi alla comprensione di un termine medio. Nel genere comune del pensiero il manifesto e il non manifesto stanno come gli estremi, che per quanto articolati da intermedi e distanti, sono entrambi avvinti alla norma del genere, che peraltro è il genere incontrovertibile del pensiero. La loro differenza è tutt'altro che irriducibile, visto che il genere per sua natura assimila e *riduce* i diversi, mentre in quest'ipotesi estrema si rivelerebbe riduzione dell'irriducibile, ospitando una contraddizione, identica a quella che sembra intercorrere tra il manifesto e il non manifesto, che Bontadini vuole invece risolvere nella suprema sintesi dell'U.d.E. L'ana-

<sup>38</sup> Cf. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., pp. 288-89.

logia infatti ospita una contraddizione, la differenza tra noto e ignoto, ma al contempo in sé stessa pretende includerla nell'identità intenzionale. Se poi si guarda al suo nesso formale, l'analogia non coincide con ciò che include: in sé non si divide in identità e diversità, ma è l'unità, l'identità dell'analogia; in sé non è nota e ignota, poiché coincide con la *notorietà* della propria intuizione. Se in sé fosse nota e ignota, identità e differenza, l'analogia richiederebbe un termine ulteriore di unità e mediazione, che essa stessa dovrebbe già essere per disposizione naturale e che darebbe comunque luogo ad un regresso concettuale irresolubile e ignoto, poiché tra noto e ignoto si può mediare solo se entrambi sono acquisibili e *noti* al dominio della mediazione stessa, che perciò non ha ragion d'essere, non potendosi distinguere tra noto e noto. E a questo esito aporetico non sembra poter sfuggire la distinzione tra *piani*, prodotta dall'autore. Il contenuto trascendente il pensiero, che pure dell'analogia è solo l'estremo superiore, sembra, infatti, comunque ricoprire l'intera estensione di questa, visto che già di per sé è significativa la propria assenza, quindi è manifesto come non manifesto. Se si dice ora, come sembra sottendere Bontadini, che nel contenuto astrattamente assunto i due momenti sono distinguibili e separati, mentre non lo sarebbero nell'U.d.E., si va incontro a ben gravi conseguenze: distinto nei due versi, l'ignoto, per il primo, quello manifesto e positivamente significativo, sarebbe conforme, identico all'U.d.E., da cui si pretende invece distinguerlo, mentre per il secondo, l'assenza, la non manifestazione segnalata dal primo, risulterebbe totalmente estraneo a qualsiasi orizzonte di notorietà, anche da quello della segnalazione da cui è astratto, e non potrebbe stabilire con questo nessuna relazione metafisica.<sup>39</sup>

La figura della contraddizione è spesso protagonista, nel pensiero di Bontadini, di uno *slittamento* semantico ogni volta che l'identità incontrovertibile di essere e pensiero è piegata ed estesa sinteticamente verso le determinazioni trascendenti l'U.d.E. Nel primo segmento dello slittamento, contemplato il pensiero nella sua

<sup>39</sup> Bontadini era naturalmente consapevole del carattere intrinsecamente sfuggente e aporetico di qualsiasi assunzione dell'ignoto come quantità autonoma del discorso logico. Cf. L. BONFATTI LONGHI, *La metafisica dell'esperienza di G.B. II*, cit., pp. 17-18.

assolutezza noetica, l'ignoto pare subire la stessa sorte riservata ad ogni elemento negativo dell'essere e del pensiero, cioè l'unilaterale negazione di senso, per cui la situazione concettuale si svolge, almeno descrittivamente, secondo la linea classica della contraddittorietà, dove non è dato un genere comune di inclusione agli estremi, tantomeno uno spettro di fattori intermedi, e dove al momento negativo è concesso semplicemente di ricevere l'assoluta negazione o «imposizione», come la chiamò in un saggio Bontadini, del positivo.<sup>40</sup> Nel secondo segmento — quando il pensiero contempla il discorso delle proprie variabili assenti, le quali si rivelano non manifeste e trascendenti, appaiono insomma per escludersi dal pensiero e tuttavia senza operare una negazione assoluta, poiché del trascendimento, con l'inferenza, si costruisce la pensabilità e la manifestazione — si costruisce una relazione in cui i termini non sono più in opposizione assoluta, ma in stato di contrarietà relativa, nel genere comune dell'U.d.E.

Prima l'opposizione e i puri contraddittori, quindi il genere e i contrari relativi.<sup>41</sup> Ma è possibile il passaggio concettuale tra le due

<sup>40</sup> La cosa naturalmente, si è già accennato, non esime da ulteriori difficoltà, giacché per ricevere la negazione, il contraddittorio deve pur *essere* qualcosa e non nulla. Ma il qualcosa non può ricevere negazioni, se per farlo deve essere tale; così come l'altro qualcosa, il *positivo* negante, non nega né si distingue dal positivo negato. Sia concesso il seguente rilievo linguistico: *posizione* vuol dire, tanto più in una filosofia attenta ad Aristotele come all'Idealismo, determinazione del Sé, dell'identica sostanza, che è assoluta, nient'altro che sé. *Imposizione* sembra aprire la posizione del positivo ad una nota di alterità: l'imposizione è sempre rispetto altro, quindi, si potrebbe dire, è non solo posizione dell'identico, bensì posizione di un altro rispetto un altro, posizione di due identici altri, dell'identico quindi, nient'altro che dell'identico. La tesi sostenuta in questa ricerca è che tra i due modi di dire non ci sia differenza concettuale, che il nient'altro sia già costituito con la pronunzia del «positivo», sia insieme a questo il *fatto* stesso del linguaggio, la sua inadeguatezza; che positivo e negativo siano due nomi per dire lo stesso, cioè il linguaggio, il quale, inevitabilmente, è nient'altro che il linguaggio, identità.

<sup>41</sup> Con riferimento soprattutto alle sue espressioni più tarde, e al loro modo *neoparmenideo*, la speculazione bontadiniana fu giudicata carente nella «chiarificazione del ruolo trascendentale dell'essere all'interno della mediazione metafisica». Cf. F. BIASUTTI, *Il problema della metafisica nel pensiero di G.B.*, cit., pp. 382, 385-87. Una nota questa, ingenerosa non tanto riguardo ai contenuti, che è legittimo interpretare e svolgere, quanto alle dichiarate intenzioni che legano i testi bontadiniani. Cf. G. BONTADINI, *A proposito della fondazione metafisica (Risposta a*

configurazioni? Sembra di no se si considera che il passaggio avverrebbe solo quando il termine assolutamente escluso dalla contraddizione, venisse incluso nella relazione che il genere apre tra i contrari. Ma se già problematica risulta la natura di un termine che, sebbene puramente negativo, indeterminato, *riceve un atto* di negazione, a maggior ragione, anzi per la medesima, questo stesso termine, per entrare ed «essere incluso» nel genere del pensiero, deve *essere già* costituito al di qua di questo stesso atto e deve esserlo secondo quella nota di positività, che peraltro non gli permette di distinguersi, come uno dei termini della relazione generica. La quale perciò non articola in alcun modo, se non col fatto del linguaggio, l'identità del pensiero, nell'intenzionalità.

Per analizzare tale slittamento di senso ascoltiamo un nuovo testo. Dove si dice che l'incontrovertibilità del pensiero è *punto di partenza* e fondamento del sapere discorsivo come della *metafisica*,

F.B.), «Verifiche», VI (1977), p. 234. Dove si ribadisce che il problema iniziale del sapere fondativo è l'accertamento della contraddittorietà o meno del divenire. *Ibid.*, pp. 237-39. Nella replica, Biasutti sostenne che, potendo il divenire rivelarsi contraddittorio solo in funzione di altro, cioè dell'univocità dell'essere, i due protocolli in relazione (l'esperienza e il logo) non possano stringere un nesso senza un margine presupposto di mediazione, *ibid.*, pp. 605-06. Non deve infatti esserci contraddittorietà tra la negazione determinata che «appare» e la posizione assoluta dell'essere che la contiene: solo così sarebbe concepibile, per Biasutti, la molteplicità determinata dei sensi dell'essere, *ibid.*, pp. 612-13. Bontadini rispose che, poste due determinazioni contrarie, *a* e *b*, è implicito che ognuna riveli non solo di non essere l'altra (relativamente), ma riveli anche il non essere *simpliciter* dell'altra, il non essere di un *certo* essere: la contrarietà si rivela così, immediatamente, contraddizione. Cf. G. BONTADINI, *Sulla contraddittorietà del divenire (Risposta a F.B.)*, «Verifiche», VII (1978), p. 197. Quindi conclude: «alla tesi che 'il divenire è contraddittorio se assolutizzato' si approda soltanto se si muove dalla *semplice* contraddittorietà del divenire stesso: quella che si *sa già* che non è reale, ma che, intanto, si deve togliere via, facendo risultare che essa è solo 'apparente'», *ibid.*, pp. 199-200. Un'affermazione equivoca questa: dopo aver infatti assimilato la contraddittorietà del significato *nulla* a quella di *qualsiasi* determinazione del linguaggio e dell'esperienza, Bontadini distinse tra l'immediato esser posta come tolta della contraddizione *simpliciter*, e il relativo apparire del suo contenuto: apparire intermedio tra l'esser posto e l'esser tolto, tale da esser lui ad articolare e ritmare la differenza relativa tra contraddizione e contrarietà, e da articolarla secondo il battito della contrarietà, in palese contrasto perciò con le intenzioni di Bontadini.

che del primo è inverante mediazione. Degno di nota è l'originarietà del fondamento, che infatti non è a sua volta *fondato*:

Fondare (...) vale quanto escludere il contraddittorio (e così determinare, costituire). Il principio di contraddizione è dunque già implicito nel concetto stesso di fondamento. Esso esprime la teticità del discorso: se un discorso si contraddice, si annulla; per costituirsi deve, in ogni caso, non contraddirsi. (...) Se il p.d.p. è fondante e non fondato, esso è, per definizione, l'immediato.<sup>42</sup>

Le note concettuali del fondamento sono quindi, insieme all'incontraddittorietà, l'immediatezza e l'infondatezza, l'esclusione rispettivamente, in virtù della prima nota, della mediazione quanto dei termini fondati. Ma fondare, secondo la definizione di *metafisica* espressa nei preliminari di questa sequenza, equivale a mediare ed «includere» il mediato, il fondato, ciò che per definizione dovrebbe subire un suo assoluto atto di «negazione», e che così tratto dà luogo invece a quell'esito che la fondazione dovrebbe scongiurare, l'«inconsistenza» del pensiero. Bontadini sembra aver preso nota di tale ostacolo quando — accortosi, nel sottile gioco delle corrispondenze concettuali, che ogni forma di mediazione così concepita e in primo luogo l'esperienza, oggetto di mediazione metafisica, rischia di essere sinonimo di contraddizione — afferma che gli atti d'esperienza, per quanto vari e in sé contrastanti, sono originariamente *positività* immediata, evidenza assoluta che si pone come autentica fonte di realtà e verità accanto all'immediatezza del pensiero, e da questo viene distinta perché ne *riceve* l'ulteriore ed estensiva fondazione, mediazione:

il che dà luogo ad una contraddizione in atto, un fondamento fondato (...) La sottigliezza merita di essere sfruttata, al modo in cui si sfruttano le contraddizioni, che sono le molle del sapere, arrivando a considerare che il principio e l'esperienza non sono fondamenti sullo stesso piano né della stessa natura, quantunque esprimano entrambi la positività.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Cf. G. BONTADINI, *Il punto di partenza della ricerca filosofica*, in *Attualità filosofiche* (Atti del III Convegno di studi filosofici cristiani - Gallarate 1947), Padova 1948, pp. 35-36. P.d.P. sta per Principio di Parmenide, o dell'incontrovertibilità dell'essere.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 36. Il carattere *similmente* immediato e originario, dell'esperienza

Il quadro delle corrispondenze aporetiche dovrebbe essere ormai chiaro. Finché su due piani distinti e paralleli, identicamente immediati, l'esperienza risulta essere per il pensiero solo l'espressione della contraddizione; mentre, messa in moto la mediazione metafisica, il suo contenuto si risolve nella sintesi formale del pensiero, rimanendo però un inspiegato presupposto del discorso come tra due immediati positivi si apra la distinzione e si svolga quella mediazione, che altro non è che riduzione del positivo al positivo, dell'immediato all'immediato.

1.6. *Appendice: La deduzione delle molteplici coscienze secondo Emanuele Severino.*

Prima di proseguire nell'analisi, può essere opportuno, per meglio comprendere lo snodo argomentativo relativo alla tesi inferenziale, gettare uno sguardo in un testo giovanile di Emanuele Severino, dove l'allievo di Bontadini mostrò di recepire con raffinata sensibilità il disegno concettuale ora vagliato. Nel 1951 Severino, come del resto il suo professore, contribuì al numero monografico che la rivista «Archivio di filosofia», allora diretta da Enrico Castelli, dedicò al tema del rapporto tra filosofia e sociologia. La questione che ora ci interesserà riguarda non tanto l'ignoto, quanto l'assumibilità di un orizzonte molteplice di soggetti coscienti. Severino infatti acquisisce all'origine dell'orizzonte fenomenologico il concetto di «presenza originaria», (*Pa* nella terminologia da lui usata) che, analogamente all'U.d.E., si rivela condizione ontologico trascendentale delle molteplici e variabili intenzioni, o «espressioni» ontiche, che nel suo campo sono possibili (*Ea, Eb, Ec...*). Ora, nel caso di quella esclusiva situazione fenomenologica, riguardante la molteplicità dei soggetti coscienti, a sé stessi presenti (*Pa, Pb, Pc...*),<sup>44</sup> sembra che la presenza originaria includa nel suo spazio

e dell'idea di Assoluto nel pensiero di Bontadini, è rilevato in P. FAGGIOTTO, *Il problema del divenire nella metafisica dell'esperienza*, art. cit., pp. 572-73.

<sup>44</sup> È subito da notare come Severino moltiplichi il numero delle Presenze originarie, in funzione del numero dei soggetti empirici che solitamente appaiono a noi e che, soltanto *apparendo*, dovrebbero invece insistere sull'unica Presenza, che li



fondativo non solo la serie delle variabili ontiche, *Ea*, che immediatamente la riguardano (descrittivamente, i molteplici elementi di questa Persona, qui ed ora, nel caso fenomenologico dell'intersoggettività), ma anche un altro insieme di espressioni ontiche, *Eb*, simile, «*analogo*» all'altro, ma che di fatto «*eccede*» l'orizzonte di manifestazione di *Pa*, rivela il suo non essere fondato, sebbene intenzionato, da questa, bensì da un'altra Presenza, *Pb*, analoga nella struttura a quella ecceduta e trascesa, *Pa*.

Ora, è abbastanza evidente la similitudine, tra il bontadiniano concetto di «analogato superiore», il quale, nel rapporto di genere con l'U.d.E. e l'analogato inferiore, si «manifesta come non manifesto», e la variabile *Eb*, che:

è manifesto come non mio (...) è ciò su cui il manifestare non ha potenza (il che è pure manifesto), è quindi ciò che è lasciato essere, dal manifestare, come infondatezza ontica (si ché corrisponde il porsi del fondamento ontico). Ancora, in *Pa* è manifesto *Ea* come ciò di cui è manifesto l'esser fondato da *Pa* quanto al significato (...) così la significanza di fatto di *Eb* deve avere la sua ragion sufficiente in un termine rispetto al quale *Eb* si ponga come *Ea* si pone rispetto a *Pa*; e poiché si è visto che questo termine non può essere *Pa*, rimane che sia una presenza *diversa* dalla presenza originaria (...) appunto *Pb*. La necessità dell'inferenza di *Pb* sta nel fatto che la significanza di fatto di *Eb*, senza *Pb*, sarebbe contraddittoria in quanto procederebbe dal nulla. Ché, infatti, il significare, l'esprimere, è un processo, e cioè un divenire.<sup>45</sup>

Si mostra perciò con evidenza la differenza tra la variabile *Eb* e il suo analogato inferiore, *Ea*. Mentre quest'ultima «compare», solo quando compare insieme alla sua condizione trascendentale *Pa*, ciò per cui è la variabile *Ea*, *Eb* compare bensì nel campo fenomenologico di *Pa*, ma come ciò che non ha qui la sua ragion d'essere,

rende identicamente possibili. Sembra insomma che Severino moltiplichi bruscamente il principio della dimostrazione, *Pa*, o U.d.E., in funzione di ciò che deve essere dimostrato da questo principio, la molteplicità dei soggetti. Di fatto, poche pagine prima, egli era parso ben consapevole di come non si possa scindere il principio della dimostrazione, senza con ciò scindere e compromettere quella dimostrazione, che al molteplice deve conferire invece uniformità. Cf. E. SEVERINO, *Metafisica, fenomenologia, sociologia*, in *Fenomenologia e sociologia*, «Arch. Filos.», XXI (1951), pp. 75-76. Ora anche in *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 511-12.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 519-20.

quindi come un'infondata presenza ontica, la cui radice ontologica deve essere inferita secondo un processo analogico. È ovvio, a tal proposito, sottolineare che tra *Ea* e *Eb* il rapporto, il nesso, non può che essere analogico, pervaso anche da radicale *differenza* quindi, giacché se *Eb* si manifestasse in *Pa* con le stesse credenziali di *Ea*, cioè coestensivo alla propria ragion d'essere e non separato come di fatto avviene, nessuna differenza sarebbe articolabile tra gli insiemi ontologici *Pa* e *Pb*, e verrebbe così meno l'esito che si voleva dimostrare, ovvero la molteplicità delle coscienze, la loro cooriginarietà. Ma altrettanto evidente risulta, così, la natura di questa differenza, tra *Ea* e *Eb*, che è poi l'identica differenza che separa *Eb*, l'esserci dell'altra coscienza, da *Pb*, la sua ragion d'essere: questa natura è la contraddizione, l'esserci *senza ragione* di sé medesimo. Tal cosa in prima battuta potrebbe non risultare esiziale, considerato che l'obiettivo dell'inferenza è il risolvimento di una contraddizione. Se è vero però, come asserisce Severino, che, senza *Pb*, *Eb* di fatto sarebbe contraddittorio, altrettanto vero è che, concepito sul fondamento di questa contraddittoria «separazione», *Pb* non può essere quello che è, un analogo distinto da *Pa*, senza mantenere alla radice dell'inferenza, senza poter togliere quindi, quello spazio contraddittorio che è la motivazione stessa di una dimostrazione contraddittoria.<sup>46</sup> Senza *Eb* e il suo irragionevole esserci, *Pb* sarebbe identico a *Pa*; ma insieme a *Eb* e alla sua interna scissione, *Pb* è la pura contraddizione.

<sup>46</sup> È utile a riguardo sottolineare, come lo stesso autore di questa dimostrazione ne avesse individuato la forza strutturale nella «implicazione di due principi: il principio di analogia e il principio di ragion sufficiente», rammentando però che «il fondamento ultimo di entrambi è il principio di non contraddizione», *ibid.*, p. 518. Un'analisi di tali principi, del loro nesso, sovrasterebbe non solo il breve spazio di queste considerazioni, ma la forza stessa di chi le ha redatte. Qui basterà, quasi per dare una sigla paradossale al processo inferenziale, notare che in esso, il principio di ragion sufficiente risulta lui di fatto a fondare quello di non contraddizione, fino al limite di sovvertirne il segno, essendo, infatti, l'accertamento di *Pb* il dato di partenza del divenire, vale a dire l'accertamento di una presenza irragionevole, insufficiente di ragione.

Nel saggio di Severino è importante ricordare almeno un'altra pagina, in cui è definito il concetto di intenzionalità (lì nominata anche «attenzione»), che poi regge il nesso tra la presenza, *Pa* e le sue variabili, *Ea*. Definizione che si rifà a pagine del maestro, già prese in esame. *Ibid.*, p. 504.

Non è ora difficile ravvisare in questa ambivalenza di *Eb*, lo *slittamento* semantico che l'ignoto e la sua indole contraddittoria del pensiero assumono nell'inferenza, come teorizzata da Bontadini. Sia infatti *Eb* quello che in prima istanza è, una variabile strutturata in *Pb*, cooriginaria alla sua presenza, e sia quindi *Eb*, come appare in *Pa* senza ragion d'apparire, un momento semplicemente astratto di *Pb*, che prescinde sì dal suo nesso, ma presupponendolo (astrattamente) alla radice. Se così stanno i fattori, come altrimenti non potrebbero, (visto che *Eb*, semplicemente avvinto al concreto di *Pb*, come *Ea* lo è in *Pa*, non astratto, in nulla si distinguerebbe dal suo analogo per poi entrare in relazione con lui),<sup>47</sup> le conseguenze non sono certo più luminose: *Eb*, come astrazione in *Pa* della sintesi concreta *Pb*, non può non lasciarsi includere da ciò (*Pb*), che lo rende possibile così come rende ragione della sua stessa *astrazione*. Questa equivale appunto all'*irruzione* di *Eb* in *Pa*: perciò è inevitabile il contemporaneo ingresso di *Pb* nell'orizzonte di *Pa*, tanto da porre non la coincidenza tipica dell'analogia, dove sembra conservata la diversità tra gli elementi, bensì quella dell'assoluta identità. E si badi, quella dell'«irruzione» è solo una metafora di quell'impossibilità, non solo per *Eb* di astrarre ed uscire da *Pb*, ma anche per questo di distinguersi e analogarsi a *Pa*. Il comportamento concettuale di *Eb* risulta in effetti uguale a quello che l'analogato superiore, l'ignoto, svolge nel rapporto di genere con l'U.d.E., rapporto per un verso organico al tessuto che lo avvolge, non un rapporto quindi, ma per un altro verso eccedente, volto allo spazio che al genere non appartiene: senza che di questi versi o momenti, (nient'altro che riprodotti nella distinzione tra *Eb* astrattamente o concretamente inteso), si riesca a dare spiegazione unitaria, senza che si riesca a descrivere quel punto che appartiene sì al genere U.d.E., *Pa*, ma nel contempo ne attua l'estensione inferenziale verso il proprio contraddittorio.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Severino ha ben visto questo punto. *Ibid.*, pp. 511-12.

<sup>48</sup> Seppur brevemente, è da ricordare la posizione di Pietro Faggiotto, che ricordò a Bontadini come ogni relazione *interna*, contenuta nell'U.d.E., non sia in grado di alterare la sua forma assoluta e quindi di limitare la sua prospettiva in un orizzonte di molteplicità, se non prendendo in adeguata considerazione fenomenologica, quegli oggetti (quali la persona), che all'U.d.E. si presentano *come se oltre* la

1.7. *Lo strumento dell'inferenza: il giudizio.*

Nell'U.d.E. operano alcune funzioni di coscienza (la *fantasia*, la *memoria*) che fanno capo allo strumento del giudizio, il quale astrae e distingue i molteplici elementi del discorso e della realtà (i *questi*),<sup>49</sup> ma così operando determina anche la contraddizione dentro di loro, come tra loro insieme considerati e la stessa U.d.E. La coscienza astratta insomma stabilisce la *parità* tra i diversi sensi positivi dell'essere e il loro comune referente, stabilisce un nesso di sinonimia che ospita una contraddizione, quella tra termini diversi considerati identici, e la ospita proprio nell'immediatezza del suo essere determinazione astraente, determinazione che per natura deve perciò *superare* la contraddizione e *ritornare* al *Senso* originario, immediato.<sup>50</sup>

La facoltà che distingue i singoli concetti non astrae naturalmente dalla realtà suprema, la quale piuttosto, condizione di qualsiasi espressione d'essere e di giudizio, contiene interamente la somma delle astrazioni possibili, costituendo per esse il primo *pronunciamento*: la Realtà è, l'U.d.E. è. Il giudizio semmai astrae e supera in un solo atto la nuda analiticità delle singole determinazioni concettuali (*il cavallo, Antonio, piove!*), che sono sì necessarie all'intenzione e alla sintesi tra i molteplici elementi e la realtà univoca, ma non tali di per sé da completarla in tutte le sue parti. Con tali osservazioni Bontadini ben rileva la nota aporetica dell'*eideti-*

sua struttura. Cf. P. FASSIOTTO, *Il problema del divenire nella metafisica dell'esperienza*, cit., pp. 576-77. Posizione simile a quella di Severino, e che intanto dovrebbe chiarire il senso dell'aggettivo «interno», vedere se non implichi magari una definizione della forma come esteriorità, con la conseguenza di una limitazione irriducibile ed esiziale, nel cuore stesso dell'U.d.E. L'ulteriore proposta di cominciare dall'esperienza del *dubbio*, piuttosto che dal rilevamento del *divenire*, per costruire l'Implesso originario, (cf. G. BONTADINI, *Metafisica dell'esperienza e realismo immediato*, «G. crit. Filos. ital.», XXXVI, 1956, p. 111), fu ridotta da Bontadini alla considerazione, che il dubbio non è che un caso individuale di quella generale attestazione dell'unità di positivo e negativo, che è di fatto il divenire. Cf. G. BONTADINI, *Postilla a P.F.*, cit., p. 121.

<sup>49</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio*, cit., p. 187. Ulteriori note sulle funzioni dell'U.d.E. si trovano in G. BONTADINI, *Ancora conversando di metafisica classica*, «R. Filos. neoscolastica», LXXII (1980), pp. 322, 330.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 194.

*cià* del concetto di essere, cioè dell'essere assunto sotto il punto di vista discorsivo del giudizio.<sup>51</sup> Il giudizio infatti suppone, come sua condizione, il *concetto* delle cose *rappresentate* nel discorso, ma ognuno di questi concetti, anche quando espresso nella forma più povera di comprensione, (Bontadini porta l'esempio delle esclamazioni infantili), significa già di per sé, nel suo esserci, il legame con la Realtà, e sembra così realizzare senza intervalli, al di qua di qualsiasi giudizio, l'intenzione originaria dell'essere.<sup>52</sup> L'idea dei singoli elementi è più «che la semplice immagine schematica», non è solo «*l'essenza astratta, universale della cosa*», ma già contiene l'impulso alla realtà, senza però essere atto compiuto, il che la renderebbe identica alla Realtà, la quale invece, attraverso il giudizio, la svolge semplicemente secondo analogia col suo principio.<sup>53</sup> L'analisi pura delle determinazioni ontiche rivela quindi il legame con l'essere e l'essere stesso; in questo senso il fondamento di tutti i giudizi ha un volto analitico.<sup>54</sup> Però altrettanto, il potere rappresentativo del singolo significato non è già l'U.d.E.; poiché il concetto è sì fondamento del giudizio ma, insieme a questo, deriva da, e non è causa della Realtà.

Ogni giudizio infatti («questo è rosso» ad esempio), conserva un significato anche non essendo confortato dall'esperienza attuale della realtà espressa (la presenza qui ed ora di questo ente rosso), e

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 202-03.

<sup>52</sup> Tale questione, se cioè l'ente sia indifferente all'alternativa di essere o non essere, o se intenda originariamente un legame diretto con l'assoluto positivo, non smise mai di tormentare Bontadini. Cf. G. BONTADINI, *Dissensi e consensi sulla metafisica classica*, «R. Filos. neoscolastica», LXXI (1979), p. 190 e *Id.*, *Per continuare un dialogo*, «R. Filos. neoscolastica», LXXV (1983), p. 115. Dove affermò: «Ciò che nel divenire va di mezzo è appunto l'esistenza, in contraddistinzione dall'essenza (o determinatezza, o *talità*...)».

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 204-05. Possono essere notati in questi passaggi dei riferimenti indiretti alla teoria avicenniana delle essenze e, con evidente consenso (anche se Bontadini non avrebbe forse accettato l'accostamento), a quella leibniziana dell'*esigenza* ad essere interna alle essenze. Per alcuni accenni a Leibniz, cf. P. FAGGIOTTO, *L'idea di assoluto nella metafisica dell'esperienza*, cit., pp. 533-35. Su questo punto specifico si veda, ad esempio, G.W. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*. (23/XI/1697), in *Die philosophischen Schriften von G.W.L.*, ed. Gerhardt, 7. band, p. 303.

<sup>54</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio*, cit., p. 241.

nel caso limite conserva il suo carattere positivo anche quando sia contrapposto al giudizio di segno contrario che lo nega («nego che questo sia rosso»).<sup>55</sup> In questo modo il pensiero, secondo Bontadini, esprimerebbe nella sua estensione più ampia la propria indole, cioè *astrarre* dalla realtà distribuendo distinzioni e negazioni, pur mantenendo un nesso originario con essa. Il giudizio perciò *non* è la realtà, sebbene *coestensivo* alla sua volta archetipica. Questi due momenti, distinzione e coestensione, non succedono certamente l'uno all'altro. La realtà non si aggiunge al pensiero, né questo si adegua a quella sulla base di un'astratta separazione.<sup>56</sup> L'individuazione del giudizio e la sua realizzazione nell'esperienza attuale sono perciò interne alla sua essenza concettuale, pur non essendone identiche. Così l'individuo concreto «è tutto nel pensiero ed è insieme tutto fuori del pensiero il principio di individuazione è qualcosa di extralogico, nel senso di non-pensato-per-sé (eppure anch'esso pensato): l'alterità dal pensiero, la materia». <sup>57</sup> Il principio di individuazione, così formulato, spiegherebbe tanto l'esistenza univoca delle cose e dell'Ente supremo, quanto, per le creature sublunari, il loro esser molteplici nella dimensione della materia, *signata quantitate*.<sup>58</sup> È un'interpretazione curiosa, questa, del principio scolastico di individuazione, visto anche la consapevolezza che la guida attraverso varie insidie. E curiosa, non solo per aver lasciato separati i principi di esistenza *unitaria* delle essenze intellettuali angeliche, e di *moltiplicità* spaziale delle cose create, in modo tale che, per poter pensare il numero, la materia e l'alterità, che pure son dette «non pensabili» per sé, è comunque necessaria la loro «presentazione» nelle vesti nude e scisse dell'impensabilità al cospetto dell'U.d.E. Si dirà, affinché completino l'ordine reale del giudizio, solo a condizione però — questa l'obiezione — di rompere e contraddire il cerchio del suo fondamento analitico. Il quale esclude la possibilità della separazione e della dissociazione, senza quindi riuscire ad includere in tale impossibilità la natura non pensabile di quantità eterogenee come lo spazio e la materia.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 208-09.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 217 n.

C'è però un'altra ragione di curiosità, che testimonia una fondamentale incertezza. Si era detto come il giudizio conservi un significato positivo, tante volte quante è affiancato ad altri giudizi *possibili*, proprio perché in sé stesso non è *reale*, non riceve analiticamente l'*assenso* dell'esperienza da lui espressa. Ciò vuol dire che il giudizio copre un ambito di possibilità più ampio della realtà individuata, un ambito dai molteplici esiti, uno solo dei quali condurrebbe alla concretezza dell'esperienza.<sup>59</sup> Ma questa descritta, non è altro che l'inversione della situazione concettuale appena vagliata. Prima il giudizio era unitario, analitico, tanto da contenere senza mediazioni la realtà individuale e da escludere così la dialettica del discorso e la molteplicità delle cose esperibili. Ora il giudizio è un ambito molteplice, aperto, eppure in grado, come ciò sia possibile, di *restringersi* nel sentiero univoco della realtà sperimentata, essere il fondamento non reale, non sussistente di per sé, della realtà conosciuta. Tutto ciò è ancora più evidente se si esamina il concetto bontadiniano di «dimostrazione», che definirebbe secondo realtà il nesso sintetico tra le determinazioni dell'U.d.E., le quali, nel giudizio *induttivo*, espressivo, stanno l'una accanto all'altra come elementi probabili, ma non contraddittori. Il piano teoremativo dell'enunciazione ospita infatti tanto il giudizio da dimostrare (a è b), quanto, con la stessa energia logica, il suo contraddittorio (a non è b), altrettanto *necessario* a definire il campo aperto e strutturato del

<sup>59</sup> A tale proposito deve essere ricordata un'idea bontadiniana, che potrebbe destare curiosità in un pensatore così debitore dell'idealismo — soprattutto quando si dimentichi, come le più autentiche espressioni del neoidealismo italiano non abbiano mai nutrito particolari premure di natura censoria nei confronti delle scienze positive — cioè l'idea della sua sostanziale accettazione, sul piano epistemologico almeno, dei metodi di verifica del rapporto tra linguaggio e realtà propri delle correnti di pensiero *neopositiviste*. Egli sosteneva, coerentemente agli obiettivi del proprio filosofare, che il difetto del positivismo fosse solo nel rimuovere la preliminare indagine sulle condizioni di possibilità degli asserti, e sul loro rapporto originario con l'U.d.E., cosa che non ne pregiudicava i risultati operativi nelle singole discipline. Cf. G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, pp. 58-61. Si veda quindi B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Napoli 1996 (VI ed. rist.), parte I, sez. I, capp. VII e VIII, pp. 84-108, e la contestuale discussione in G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, pp. 61 sgg.; p. 1037 (nn. 4, 5, 6, 8), p. 1043 (n. 65). Per ulteriori considerazioni, cf. anche E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Milano 1981 2a., pp. 129-31.

«problema», giacché la mancanza logica di uno dei due sancirebbe automaticamente la necessità univoca dell'altro.<sup>60</sup> Da qui anche la convinzione che il procedimento per assurdo sia «il vero tipo della dimostrazione. Infatti dimostrare è determinare, e determinare (...) è eliminare il contraddittorio del teorema (...) che, se fosse esso stesso pensabile (cioè non contraddittorio in sé) renderebbe indeterminato o nullo il pensare».<sup>61</sup> È perciò palese la contraddizione non controllata in tale statuto del giudizio. I contraddittori sono identicamente «essenziali» ad aprire l'orizzonte della dimostrazione, ed è sulla loro base che il percorso logico trae l'impulso per escludere l'uno dei due dalla verità, ed includervi l'altro. Ma l'escluso nella seconda operazione, non è però in sé stesso «contraddittorio» come richiesto, perché se così fosse, non potrebbe insieme all'altro intessere il piano «legittimo» del teorema, sancire in esso la presenza di molteplici ipotesi e forme diverse di esperienza. Il giudizio che dovrebbe risultare nullo delinea *positivamente* la dimostrabilità, così che non si spiega, né come possa distinguersi dal giudizio destinato invece a verificarsi, né come possa scaturire nella contraddizione sulla base della propria natura semantica. Tanto più che solo tale rilevazione della contraddizione dovrebbe sancire la verità del giudizio complementare, contro ogni normale legge logica che vieta all'errore e alla contraddizione di definire la verità, di essere i *veri* e reali autori della dimostrazione. La quale deve toglierli, ma così non può, traendo origine infatti dalla loro *possibilità*, ovvero dalla loro *impossibilità* ad essere.

Non quindi per caso Bontadini, dinanzi alla situazione ogni volta ambigua di spiegare l'indimostrabilità dei tre principi logici, afferma quanto segue:

tutti e tre esprimono l'esigenza della determinatezza del pensiero. A è identico ad A, perché se A non fosse identico ad A, in A non si penserebbe nulla. L'identità è la stessa determinatezza.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio*, cit., p. 233.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 244 n.



Come si vede, il nostro autore è costretto ad *aprire* uno spazio semplicemente esigenziale, ipotetico, in cui A e non-A sono *allineati* nel senso della negatività irrepresentabile, dell'indeterminatezza (potenzialità), per far emergere, solo in seconda battuta, il nucleo di stabilità logica, A. Questo, paradossalmente, si afferma e determina solo in virtù dell'esclusione di non-A, dell'indeterminato, il quale si dice sia negato e tolto, ma di fatto partecipa alla definizione del correlativo, A. Il quale, infatti, è identicamente indeterminato, finché allineato a non-A. L'esclusione del negativo non *toglie* perciò A dall'indeterminatezza, quanto gli *aggiunge* determinatezza,<sup>63</sup> sulla base però di ciò che doveva essere negato, indeterminato, e invece si rivela «determinante» quanto il contenuto principale della logica, A, identico a lui nel primo come nel secondo momento, nei due momenti identici, indistinguibili. Lo stesso si dica per la tesi della *circuminnesione* di immediato e mediato. L'immediato nega il mediato, (e tutti i concetti, come l'esperienza e il divenire, che fanno rifermento alla mediazione), ma nello stesso tempo lo ospita alla radice per potersene distinguere. L'immediato è tale, non mediato, proprio perché è mediazione, perché significa solo insieme a questa. La metafisica tenta appunto di costruire un circolo di differenze, tra questi due *protocolli* contraddittori, mentre la prospettiva critica, almeno questa, rileva la puntuale indifferenza tra le due proposizioni.

Un ultimo chiarimento a riguardo, lo fornisce la breve definizione dell'*errore* come arbitrio e *variazione* soggettiva.<sup>64</sup> Non è una forzatura interpretativa infatti, accertare l'analogia tra tale idea, peraltro consueta in definizioni tradizionali del problematico concetto, e la necessaria *varietà* di ipotesi che deve colmare il piano teorematologico. In questa pagina si dice anche, acutamente, che l'errore non può essere pensato se non secondo verità,<sup>65</sup> quindi la sua

<sup>63</sup> Il togliere e l'aggiungere sono solo espressioni metaforiche della difficoltà di pensare il limite distintivo, tra determinato e indeterminato. Come le metafore dell'«apertura» e dell'«allineamento» prima adoperate, il «togliere» e l'«aggiungere» non descrivono che la coincidenza dell'identico e del determinato, con l'indeterminato a cui dovrebbero seguire: non esprimono che l'inadeguatezza del linguaggio a distinguere la dimensione logica.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>65</sup> Altrettanto una variazione «soggettiva» è concepibile, se può, solo entro

natura risulta sfuggente e inattuale. Allo stesso modo si può dire che il livello teorematologico è pensabile col solo criterio dell'uniformità semantica tra i molteplici contenuti, che si sottraggono perciò al loro numero plurale, se non nel nome che li indica tali.

## 2. *Quaestiones de Deo. Considerazioni sulla metafisica.*

A più riprese, nelle trascorse pagine, ci si è riferiti alla curvatura teologica, impressa da Bontadini ad alcuni dei suoi teoremi. Ciò non stupisce, appena si pensa alla formazione culturale di questo acuto filosofo, ma soprattutto non deve frenare l'interprete, quali che siano le sue esteriori convinzioni, a vagliare la matrice speculativa delle trasfigurazioni concettuali di volta in volta incontrate. Il pensiero vada perciò a quel diffuso corpo di riflessioni storico filosofiche, a più riprese svolte, nella vicenda intellettuale del filosofo cattolico, intorno alle varie dimostrazioni dell'esistenza di Dio, il cui culmine argomentativo fu da lui individuato nei diversi tentativi articolati da Cartesio.

Il loro comune difetto, sostiene Bontadini, era nel distinguere tra il principio della prova, di volta in volta l'«idea», il pensiero o la possibilità di Dio, e l'oggetto della prova, l'esistenza, la realtà di Dio, senza stabilire però un'adeguata priorità logica tra i due. Il principio infatti dà avvio alla dimostrazione e percorre, colma la *differenza* che lo separa dal suo oggetto, senza quindi contenerlo originariamente in un ambito di evidenza intuitiva, noetica, indipendente dalla dimostrazione: senza esibire in sé stesso garanzie logiche di fondatezza, poiché questa è raggiunta solo dalla dimostrazione, la quale in principio non è, è la cosa più lontana. La garanzia della dimostrazione e della fondatezza dovrebbe così offrirla la stessa esistenza di Dio, la Totalità di ciò che è, esistenza che però è assumibile solo al di là della dimostrazione, mentre per *fondarla* dovrebbe precederla e quindi rendere inarticolabile il suo percorso, renderlo coincidente, all'inizio, con il suo obiettivo finale. L'aporia si configura circolarmente: la dimostrazione dovrebbe muovere al-

un quadro di riferimento «oggettivo», invariante. Una variazione fine a se stessa, coincidente con il proprio vettore, non è una variazione, tantomeno è soggettiva.

l'esistenza di Dio, ma solo quest'esistenza potrebbe a sua volta muovere a compimento la dimostrazione.<sup>66</sup>

In tale morsa rimasero strette le filosofie, come quella cartesiana, che cercarono di accordare due principi logici antitetici: quello di «causalità», secondo cui l'effetto di un processo dinamico non contiene *alcunché di ulteriore*, rispetto quanto già contenuto nella sua causa, la quale così non si svolge al di là di sé nel divenire cui dà luogo; quello di «rappresentatività», per cui l'ordine fenomenico, cioè la serie discorsiva delle determinazioni che intessono l'esperienza, il suo orizzonte, sono bensì *effetto* dell'oggettività che riflettono come loro *causa* ad essere, ma non la contengono alla radice di sé, come non sono d'altronde dalla verità oggettiva contenuti, situandosi *di fatto* in uno spazio ulteriore rispetto a quello della «verità». Stando al primo principio era chiaro, per l'interprete, come la causa prima sia non solo, del divenire, il principio, quanto l'intero orizzonte, che non tollera l'aggiunta di alcunché alla propria originarietà, non diviene né si svolge attraverso i suoi effetti, che appunto contiene in un ambito di assolutezza noetica, indistinguibile. Stando invece al secondo principio, l'insieme delle conoscenze per noi accessibili e l'orizzonte discorsivo, sarebbero non solo l'effetto che si è svolto, come ciò sia possibile, oltre il proprio ambito di verità; ma di fatto, essendo solo a questo spazio estensibile la verità del pensiero, (i suoi contenuti sono infatti sottoponibili a dubbio, possono essere confusi tra loro, ma non può esserlo l'ambito che li contiene e solo così li rende suscettibili di dubbio e distinzione), sarebbe appunto da questo che prende spunto l'inferenza dell'ordine in sé delle cose, il quale è bensì *causa* dei feno-

<sup>66</sup> Cf. G. BONTADINI, *Saggio*, cit., pp. 96 sgg. Dove la discussione sulle prove classiche dell'esistenza di Dio è inquadrata nella più ampia riflessione intorno al nesso di *immanenza e trascendenza*. Alcune analisi si trovano anche negli *Studi di filosofia moderna*. Sulla base delle considerazioni appena riferite, le questioni, già in altre note toccate, se l'essere sia formalmente (attualmente), o solo indeterminatamente espresso nella *presenza* dell'esperienza comune; e se l'Assoluto sia solo una idea da dimostrare nella sua *presenza*, o sia invece il presupposto trascendentale per la comprensione del divenire e della sua contraddizione, sembrano ricevere un preciso svolgimento, quello cioè dell'attuale anteriorità dell'essere rispetto alla possibilità del divenire. Cf. E. NICOLETTI, *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, «R. Filos. neoscolastica», LVII (1965), pp. 292-95, 300.

meni e della conoscenza, ma è altrettanto *effetto* degli accertamenti dimostrativi di questa.<sup>67</sup> Per un verso, quindi, l'orizzonte causale, descritto alla stregua dell'essere parmenideo, non tollera altro che sé medesimo, è la stessa cosa dell'effetto contenuto; per un altro verso, invece, causa ed effetto stabiliscono un rapporto e danno perciò luogo a quell'ulteriorità respinta in prima istanza. E vi danno luogo rompendo il normale ordine logico, visto che la causa si viene a trovare, nel proprio luogo naturale, ad essere effetto dell'anamnesi dimostrativa del sapere fenomenico, vale a dire effetto del proprio effetto, effetto di ciò, la certezza ordinaria del discorso, che innanzi tutto e per lo più si presenta nel segno della mancanza di ragione, essendo rappresentazione velata della verità che non contiene. Tale forma non la distingue, inoltre, dal modo parmenideo d'intendere la schiera rapsodica delle opinioni,<sup>68</sup> le quali, nella lettura di Bontadini, sono l'esserci di ciò che «non ha ragion d'essere», sono attestazione della contraddizione, che certo non può dare avvio alla dimostrazione di Dio, della verità, i quali hanno appunto il compito opposto di rimuovere ed escludere l'irrazionalità.

Eppure il doppio volto del piano causale, tanto *esclusivo* di ulteriorità effettuale, identico cioè all'effetto, quanto *inclusivo* di immanente discorsività e distinzione dagli effetti, doppio volto ora assunto quale oggetto di critica radicale, era stato il perno del movimento argomentativo, nel quale Bontadini aveva cercato di stabilire positivamente il nesso tra il fondamento e la serie per sé infondata delle determinazioni espressive dell'esperienza. La consapevolezza che ne deriva spinge infatti ad un ravvicinato confronto tra il modo cartesiano, logicamente difettivo, di dedurre l'evidenza di Dio, e il modo ritenuto autentico e basato sui principi della metafisica greca. Secondo il primo, la linea continua dell'esperienza umana è distinguibile in una serie innumerevole di elementi *finiti*, ognuno dei quali presenta la caratteristica di negare quanto di essere negato dalla molteplicità di tutti gli altri, senza poter, di per sé, sviluppare

<sup>67</sup> Cf. G. BONTADINI, *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*, in *Scritti in onore di C. Giacon*, Padova 1972. Ora in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Milano 1975, pp. 49-51.

<sup>68</sup> Ribadiamo come non sia possibile soffermarsi in questa sede sull'interpretazione bontadiniana della filosofia eleatica, che è, in modo non sempre esplicito, uno dei cardini della sua storia ideale della filosofia.

la coerenza ontologica dell'intera linea, se non fosse questa garantita appunto dall'intervento costante di una sostanza ulteriore, tale, in ogni suo rinnovato atto, da conservare i singoli momenti del discorso, così come se li creasse. In tale maniera, sottolinea Bontadini ora con acume, Dio, la sua idea e la sua esistenza, sarebbero tanto produttivi dell'insieme discorsivo fenomenico, quanto paradossalmente prodotti da questo stesso orizzonte: poiché è sulla base di tale infondatezza e mancanza di coerenza, che si renderebbe giustificabile e deducibile l'intervento di Dio, la sua relazione con il mondo, baluardo contro l'esito scettico di un sapere empirico, ordinario, così concepito.<sup>69</sup> Nel caso invece dell'autentica dimostrazione viene a delinearsi, secondo Bontadini, il compito istituzionale della *metafisica*, la conciliazione cioè tra l'evidenza assoluta della positività, l'U.d.E., e il referto originario della contraddizione, offerto dal senso comune al logo.<sup>70</sup> Il «divenire» e la certezza discorsiva che lo riguarda, presentano infatti un'indole tanto aporetica quanto unitaria. Nel loro tessuto sono, o sembrano, l'accertamento intrascendibile dell'aporia tra i momenti in successione, ognuno dei quali nega gli altri, stabilendo al contempo con loro una relazione positiva e coerente:

Il divenire, infatti, consta di un *prima* e di un *poi*, di un *prima* che è sempre un *poi*, e di un *poi* che è sempre un *prima*. Non abbiamo esperienza di un cominciamento assoluto — di un *prima* che non sia un *poi* — né dell'assoluto finire — di un *poi* che non sia un *prima*. E come è il *poi* che fa risultare *prima* il suo *prima*, così è il *non-essere*, che fa emergere il senso dell'essere.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 41 sgg.

<sup>70</sup> Cf. *Aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. II, p. 191.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 190 n. Anche per questo specifico punto concettuale, è difficile poter indicare con scrupolo filologico un'eventuale influenza su Bontadini del lungo dibattito, inaugurato in Italia da Bertrando Spaventa, concernente le prime figure e il «cominciamento» della *Logica* hegeliana. Se infatti si possono con buona approssimazione azzardare connessioni testuali con la filosofia di Gentile, è più difficile stabilire quanto, in questo come in altri momenti, Bontadini tenesse presenti alcune suggestioni di natura crociana (si pensi alle pagine sul giudizio, cf. *sup.*, 1.7.).

Così definito il divenire rivela due qualità analoghe all'essere, al suo referente contraddittorio: l'illimitatezza e la sostanziale unità. Per quest'ultima i momenti del divenire sono inconcepibili di per sé, (un *prima* senza il *poi* non sarebbe un *prima*, semplicemente coinciderebbe con la propria puntualità, sarebbe essere e non momento del divenire), e sono identicamente *ridotti* alla sostanza che distinguono: il *prima* è il *poi*, il *poi* è il *prima*, entrambi sono accidenti rispetto l'orizzonte positivo che diviene attraverso essi. Tanto più che questo orizzonte è di per sé, nell'interezza che peraltro li rende concepibili, *illimitato*, estraneo cioè assolutamente allo sviluppo dei momenti diversi. Non c'è infatti un *prima* che preceda e limiti l'unità del divenire, che lo faccia essere un *poi*, come non c'è un *poi* rispetto a cui il divenire sia meramente un *prima*. Il divenire e la certezza discorsiva non conoscono interruzioni, semmai sono condizione del manifestarsi di limiti, i quali non alterano la loro continuità, poiché sono identici momenti limitanti. Sembrerebbe così che il divenire, analogamente all'essere, sia identico in ogni suo punto e indifferente alla dinamica del tempo ordinario. Però «l'esperienza stessa ci informa che ogni essere — ogni essere di cui essa è attestazione — non è. Contraddizione tra l'esperienza e la ragione. Contraddizione tra la contraddizione del divenire (che significa la sua impossibilità) e la sua realtà». <sup>72</sup> Tale asserzione rileva consapevolmente la parentela tra l'essere e il divenire: per definire quest'ultimo la contraddizione è infatti nominata due volte. L'esperienza non è *nuda* contraddizione, che vorrebbe dire l'impossibilità, il nulla, che non hanno commercio con l'essere, contrariamente all'esperienza che è positiva e ineliminabile. Il divenire è perciò contraddizione tra la propria positività e quel primo senso della contraddizione. Nel secondo senso contraddizione è sinonimo di relazione, visto che nel divenire stanno insieme, momenti intrecciati, la nullità e la positività dell'esperienza. Cos'è ora una relazione che è contemporaneamente una contraddizione? <sup>73</sup> Bontadini accentua

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>73</sup> In un saggio sull'*aporetica del nulla*, il concetto severiniano di *contraddittorietà concreta*, (concetto portante di quella filosofia e non dissimile nell'impianto — almeno a parere di chi scrive — da quello ora in analisi), è stato definito «ossimoro filosofico». Cf. M. VISENTIN, *Tra struttura e problema. Note intorno alla filosofia di E. Severino*, Venezia 1982, p. 27.

l'importanza di questo snodo, scorgendo nella relazione contraddittoria l'unica via per la dimostrazione dell'esistenza di Dio:

Alla luce della verità risulta che la semplice affermazione dell'immobilità dell'essere, presa nella sua astrattezza — e cioè fuori della dialettica — è *falsa* (è falsificata dall'esperienza). Si tratta, però, di una falsità che è un momento necessario della *verità*. Questo è il *paradosso* della metafisica stessa. La verità, cioè, sta nella sintesi — espressa dal Principio di Creazione — mentre è assente dalla tesi e dall'antitesi prese nella loro astrattezza.<sup>74</sup>

Ad analizzarla nei suoi momenti questa sintesi rivela un volto ambiguo, sfuggente. Il versante della pura positività, l'incontraddittorietà dell'essere, non si può definire pacificamente un momento «astratto». Non solo perché l'essere non astra da alcunché preconstituito, per definirsi, ma anche perché della contraddizione, della falsità con cui dovrebbe articolarsi nella sintesi, è la suprema negazione. Così la possibilità stessa della sintesi, dell'ulteriorità semantica, è assumibile nell'essere, solo per esser sottoposta alla negazione assoluta che la riguarda insieme al nulla. L'altro versante astratto pure non può dirsi tale: a ben vedere l'esperienza, così concepita, sviluppa già in se stessa l'intero orizzonte sintetico, il quale dovrebbe invece includerla. È infatti la relazione tra la positività, che in nulla si distingue dalla positività dell'essere, l'altro momento della sintesi, e la nullità, la contraddizione tra i contenuti in divenire. Su ciò che debba essere la «relazione contraddittoria» ora è almeno chiaro un punto, vale a dire che, assunta nella sua individuale essenza, non si compone di una relazione contraddittoria, perché così rifletterebbe senza esito, diviso al suo interno, quel dualismo paradossale tra contraddittori, che la sua natura le impone di mediare unitariamente. Altrettanto che l'essere e il divenire assunti astrattamente, per se stessi, la relazione ha una indivisibile positività che non può essere discussa, per essere l'unità che è, senza quindi essere il terzo termine di una serie, visto che gli ele-

<sup>74</sup> Cf. G. BONTADINI, *Conversazioni*, cit., vol. II, pp. 192-93. In un altro saggio di questa raccolta, è detto che la tesi creazionista è ciò che meglio definisce la contiguità concettuale tra la Neoscolastica e l'Idealismo. Cf. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, p. 291, Id., *Conversazioni*, cit., vol. I, pp. 266-95.

menti della sintesi, anche se astratti, non hanno luogo in svolgimenti temporali o numerici, semmai li contengono nella loro continuità. Come può quindi il «non essere», il contenuto dell'esperienza, distinguersi e *far emergere* il senso dell'essere?

Perché ci sia una legittima relazione, occorre non solo che il suo ambito risulti unitario, positivo, ma che i termini stessi distinti dalla relazione si offrano in un loro spazio di evidenza concettuale. Ora i momenti articolati nella sintesi di esperienza, il prima e il poi, il margine di negatività che li riguarda, non sono concepibili se non in funzione dell'unità sostanziale del divenire, della sua positività, la quale però esclude assolutamente di poter subire l'energia «plastica» e distintiva dei momenti temporali.<sup>75</sup> Tanto più che la relazione contraddittoria dovrebbe intercorrere tra versanti che non hanno certo attitudine relazionale: il «puro positivo» esclude ogni ulteriorità e quindi la possibilità stessa di nesso con alcunché; la «nuda contraddizione», il contenuto nullo dell'esperienza, non è termine di relazione, ché altrimenti sarebbe *qualcosa* e non nulla, sarebbe identico e non distinto dalla positività. A tal riguardo, cosa

<sup>75</sup> Un interprete della prova bontadiniana sostenne che, articolandosi il divenire, (passaggio da A a B), nei simultanei moti di «distruzione» (passaggio da A a non-A), e «costituzione» (passaggio da non-B a B), la contraddizione interna ai due si può comporre assumendo, come loro sostrato, due costanti, Z e X, altrettanto simultanee e comprensive del processo: tali cioè che Z conservi l'incontraddittoria permanenza di A (Ap), nel momento in cui compare la sua corruzione (non-A, o Ac); e che X compia lo stesso atto per B (Bp), fino a che questo non compaia e succeda a non-B (o Bc). Cf. A. BOCCANEGRA, *Salvare il divenire. Postilla*, cit., pp. 668-70. È curioso inoltre, come si affermasse che Z e X significino l'«alterità» e la «trascendenza» di Dio rispetto al mondo: curioso e non convincente, poiché se X e Z sono simultanei, altrettanto lo saranno, identicamente articolati nelle costanti, tanto A e non-B, quanto non-A e B. Se perciò, viste le corrispondenze, Ap e Bp sono simultanei nel loro sostrato, altrettanto lo saranno Ac e Bc, che acquistano senso solo in funzione della permanenza dei primi, altrimenti essendo di per sé contraddittori. Non c'è quindi soluzione alla continuità, alla simultaneità di Dio e mondo, che si rivelano l'identica cosa: X e Z dispongono unitariamente A e non-A, B e non-B, perciò la permanenza e la corruzione di A e B si semantizzano identicamente, senza differenze interne. (All'interno di un più ampio quadro di riferimento, questa tesi è espressa in A. BOCCANEGRA, *La prova radicale dell'esistenza di Dio e i suoi rapporti con l'antropologia*, «Sapienza», XXII, 1969, pp. 532-43). È da notare anche, che la definizione qui riassunta del divenire è di schietta natura aristotelica. Cf. *Metaph* XII, 1069 b 3 - 34.



distingue tra la forma reale e il contenuto intrinseco della contraddizione, tra il nulla e la sua manifestazione? Non certo il primo elemento, il quale distinguerebbe secondo *realtà* anche quell'altro, che non ha realtà alcuna. Altrettanto il nulla, per distinguere, dovrebbe informare realmente quest'atto, essere qualcosa e non nulla.

Nel corso della ricerca è emersa a più riprese l'idea, anche bontadiniana, che il termine *minore* delle relazioni filosofiche fondamentali partecipi alla distinzione e alla costruzione del nesso, non perché distingua con la stessa forza e autonomia del termine *maggiore*,<sup>76</sup> il quale garantisce trascendentalmente l'ordine, ma perché, appearing e scomparendo nell'alveo del primo, appearing e scomparendo affinché se ne parli, si identifica a quello, gli è realmente, originariamente identico, ma distinto secondo la logica, secondo ciò che per noi è il discorso della logica. Il mondo della logica, dell'intenzionalità, non è quindi reale, ma è comunque una distinzione, è una distinzione *sebbene*<sup>77</sup> non sia reale. Si è rilevato anche, nelle ultime pagine, come l'esperienza, la discorsività logica, non possano «esser poste» senza che lo sia la loro radice originaria, l'assolutezza dell'essere, così come l'effetto non è posto senza l'integrazione completa nella propria causa. Perciò non si può dire che il divenire abbia due volti, quello positivo da cui dipende e quello irreal, quello per cui è una differenza irreal, solamente logica. Così non si può dire, perché il secondo volto, per sé assunto, separatamente, equivale a nulla, alla contraddizione, che non possono esser aggiunti estrinsecamente all'unità dell'essere senza con ciò dissolvere

<sup>76</sup> Questa è d'altra parte la motivazione costante delle critiche rivolte alle prove tradizionali dell'esistenza di Dio, le quali assumono il mondo secondo modi contraddittori: il suo esserci senza ragioni incontrovertibili; il suo essere causa della dimostrazione di ciò che dovrebbe sostenerlo razionalmente. L'idea implicita in tale obiezione era, inoltre, che certe filosofie non radicalizzino il senso del principio di ragion sufficiente e soprattutto non lo riducano a quello del principio di non contraddizione. Per un chiarimento su questo punto, che fu sollecitato da numerosi inviti di P. FAGGIOTTO, (cf. *Il valore ontologico del principio di ragion sufficiente*, «Studia patavina», XV, 1968, pp. 290-301.), si vedano le osservazioni in G. BONTADINI, *Ancon conversando di metafisica classica*, «R. Filos. neoscolastica», LXXII (1980), p. 335.

<sup>77</sup> Si è già insistito sul motivo per cui questa congiunzione concessiva, così come del resto un'eventuale congiunzione causale (*perché*), dovendo assumere in un ambito di *pari* positività i due estremi che connette, non può che tradire la premessa *irrealtà* di uno dei due termini. Cf. *sup.*, n. 30.

il quadro categoriale della filosofia, come lo dissolvevano, per Bontadini, quelle concezioni della mondanità, dell'opinione, sviluppate nelle filosofie di Parmenide, Cartesio e Kant.<sup>78</sup> L'esperienza non è solo astrattamente partecipata dalla sua origine, parte *inclusa nel fondamento, a lui identica*, e parte esclusa, libera di determinare la contraddizione, il nulla: ciò rifletterebbe la situazione analitica dell'incontraddittorietà e della contraddizione, la prima raccolta nel puro ambito del positivo, la seconda rimossa nell'inattuale, nel nulla; e dell'esperienza non ci sarebbe discorso, processo di apparizione e scomparsa.

Anche la semplice nominazione del mondo, delle cose, equivale concettualmente, secondo Bontadini, alla posizione iniziale della realtà per sé nota, del motore immobile, prima causa di ciò che è. Eppure tra le due situazioni, posizione dell'essere e discorso sul mondo, non c'è identità, né continuità logica. Non identità,

<sup>78</sup> L'idea che il «*fondamento della metafisica*» si fosse smarrito sin dall'aurora della filosofia classica, e che quindi una medesima *deviazione* stesse alla base dell'inettitudine tanto presocratica quanto postkantiana di pensare l'originario in rapporto con le sue creature, si affacciò solo timidamente alla coscienza del nostro autore, forse in ciò condizionato dalla perentoria idea, diffusa sin dagli anni Sessanta da E. Severino, della necessità di una rinascita della prima filosofia, cf. G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., pp. 52-53. È da notare però che tale ammissione era comunque ben lontana dal voler mantenere in vita la tentazione, tipica delle «*interpretazioni globali*», a costituirsi in una generale filosofia della storia, percorsa da inevitabili destini: Bontadini rimaneva convinto che la *rimozione*, nell'età cartesiana, del senso autentico del rapporto tra essere e pensiero, del senso autentico della trascendenza, avesse un legame solo «*accidentale*» e «*soggettivo*» (relativo alla libera interpretazione dei filosofi e non alla cosa stessa di un'«*epoca*» filosofica) con la precedente filosofia antico medievale; rimaneva convinto che ogni stagione del pensiero disponga comunque di tutti gli strumenti per elaborare un adeguato progetto metafisico; cf. pp. 35-37. Non stupisce perciò la sua benevolenza verso l'*ateismo moderno*, che secondo alcuni sarebbe stato non altro che l'inevitabile portato del dissacrante immanentismo cartesiano, mentre a suo avviso aprì un varco per «*la ripresa autonomo radicale dell'istanza metafisica*»; cf. pp. 46-47. Il riferimento era probabilmente ad Augusto del Noce, il quale, all'interno della Catholicità, è stato, anche con un certo risentimento nei confronti della filosofia prima, il sostenitore di quest'idea. Per una discussione, anche con dovizia di brevi riferimenti storici, di questa opinione, si veda G. BONTADINI, *Cristianesimo tra moderno e contemporaneo*, in *Modernità. Storia e valore di un'idea*. Contributi al XXXVI Convegno del Centro di studi filosofici - Gallarate, Brescia 1981, pp. 247-51.

poiché la posizione dell'originario non equivale alla posizione del mondo: l'essere infatti esclude il nulla come qualsiasi possibile *ulteriorità* dal proprio ambito, esclude perciò il linguaggio e il mondo. Non continuità, né logica né cronologica, perché accordare al mondo, come qui sembra e come d'altronde vogliono le religioni, anche una mera forma di anteriorità (πρὸς ἡμᾶς) o posteriorità (φύσει) cronologica rispetto a Dio, significherebbe calare il velo dell'ambiguità sulla natura unitaria del mondo: si è visto come questo sia la sostanza dei propri fenomeni, contenga ogni possibile distinzione temporale e non occupi una posizione del tempo.<sup>79</sup> Non c'è anteriorità cronologica che non sia, per i principi qui sostenuti, anche logica: ma dire che il mondo sia successivo all'essere equivale a costringere il fondamento in quella posizione di anteriorità e quindi di dipendenza dalla posteriorità del mondo, le cui conseguenze aporetiche furono segnalate dallo stesso Bontadini.<sup>80</sup> Ma che questi non si fosse liberato da tale ambiguità lo testimonia la riformulazione del proprio teorema attraverso l'assunzione, nella posizione di soggetto, del termine minore della relazione metafisica, il mobile, il mondo:

Il Principio (...) formulato mettendogli come soggetto il mobile (...) suona in questi termini: il divenire non può essere originario (= l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere, non può essere originariamente annullato: il corruttibile è partecipato).<sup>81</sup>

<sup>79</sup> È utile rilevare, visto anche quanto si è scritto in precedenza, l'affinità tra tale concezione del rapporto di mondo e tempo, e quella sostenuta da Kant nella *prima analogia dell'esperienza*. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak., III, pp. 162 sgg.

<sup>80</sup> Relativamente all'idea dell'opponibilità logico cronologica del mondo a Dio, della particolare valenza che il significato dell'espressione *nulla* acquisisce nella situazione per cui il mondo, il nulla sono qualcosa solo in virtù dell'incondizionato atto di creazione da parte di Dio, dell'essere, e non in virtù di alcuna autonomia ontologica (il che sarebbe contraddittorio per lo stesso Bontadini), sono state tenute presenti le note critiche e il più ampio quadro che le informa, espresse in G. SASSO, *Essere e negazione*, Napoli 1987, pp. 144-49.

<sup>81</sup> Cf. G. BONTADINI, *Conversazioni*, cit., vol. II, p. 193. Si aggiunga anche: «l'unica realtà è Dio. Ma Dio è creatore (e non la semplice unità sostanziale del molteplice, che importerebbe sempre una originaria limitazione ...), e pertanto con la sua realtà è posta anche quella del *mondo*, come realtà (...) contingentemente posta. Dio + mondo = Dio; falso che (...) sia maggiore di Dio». Cf. p. 194. La

Come si può vedere, ora il divenire, che in avvio di dimostrazione era descritto nei termini dell'*illimitatezza*, nota che di fatto, come ciò fosse possibile, condivideva con l'originario, è assunto nella forma della *limitazione*, imposta dall'essere stesso.<sup>82</sup> Il divenire è illimitato e limitato, e d'altra parte è la deduzione stessa a subire il peso di quest'esigenza: il divenire, il mondo, contiene senza condizioni i suoi momenti, cioè è eterno, è Dio e non mondo; il divenire si rompe nella successione astratta dei propri istanti, è finito nel senso radicale del termine, cioè è nulla, è una pura contraddizione.<sup>83</sup> Il mondo e la teoria della relazione contraddittoria

non originarietà delle sostanze corruttibili rispetto le incorruttibili è di chiara derivazione aristotelica, cf. *Metaph.* XII, 1071b 3 sgg. Le difficoltà interne a questa argomentazione furono richiamate in P. FAGGIOTTO, *La prova dialettica dell'esistenza di Dio*, «Studia patavina», XV (1968), p. 64.

<sup>82</sup> Questo punto non è stato colto da Nicoletti, per il quale, se ogni essere limitato esige un limitante che non sia nulla, (il nulla infatti non limita alcunché), tra limitante e limitato si stringe di necessità una sintesi che è originaria, ininterrotta, e i cui nessi non devono essere dimostrati. Questo esito, infatti, è già implicito nella tesi in analisi, e come questa non considera, che un limitante e un limitato identicamente «positivi» e uniti senza soluzione di continuità, non si vede come possano articolare quel margine di differenza che ne giustificerebbe la natura sintetica. Cf. E. NICOLETTI, *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, cit., pp. 295-96. Secondo Nicoletti, da dimostrare non è tanto l'attualità di Dio, del limitante (da Bontadini, secondo lui, inteso come un fattore virtuale e indeterminato), bensì la differenza ontologica tra l'essere e la schiera limitata degli enti, differenza che, nel principio della dimostrazione, è lei *indeterminata*; *ibid.*, p. 297. Tutto ciò però non fa che convergere su un altro punto della sintesi l'attenzione, senza curare che, dove si dà sintesi, si dà unità determinata del suo orizzonte, e non c'è spazio per alcun fattore indeterminato. Una sintesi senza interna differenza, o con una differenza indeterminata, è o identità determinata o indeterminazione indifferenziata, non sintesi.

<sup>83</sup> Faggiotto, critico della soluzione bontadiniana, sostenne che il divenire non si offre, di per sé, nella forma della contraddizione, e che altro è constatare la *non* dipendenza della contraddizione dall'atto creativo del puro positivo (concepire cioè il divenire originariamente contraddittorio), e altro è *non* constatare la medesima dipendenza (non escludere cioè la realatività del divenire), cf. P. FAGGIOTTO, *La prova dialettica dell'esistenza di Dio*, cit., p. 66. Se però, è da notare, la dipendenza può e deve sussistere al di là dell'attuale e comune constatazione, almeno questo non breve tratto, quello della *coscienza comune* e dell'esperienza ordinaria, si deve dire che sia indipendente dall'originario e quindi originaria contraddizione. Secondo Faggiotto, il divenire è contraddittorio solo se assunto come originario, e

che dovrebbe argomentare la sua dipendenza dall'essere, si trovano di fatto al centro di un'antinomia radicale, forse non dissimile da quelle, che nella kantiana *Dialettica trascendentale* insidiavano l'*idea cosmologica*. Le proposizioni che ora esprimono questa situazione sono le seguenti: l'essere nega il non essere come tutte le espressioni linguistiche del non essere, nega il mondo, (Principio di Contraddizione); nominare il mondo equivale alla sua posizione nella struttura dell'essere, (Principio di Creazione).

Entrambi gli enunciati contengono due affermazioni, del mondo e di Dio, sviluppate nel primo attraverso una negazione, nel secondo attraverso un nesso sintetico. Ma la negazione e il nesso affermativo si equivalgono come *espressioni* del medesimo linguaggio, hanno una loro materialità segnica e articolano *di fatto* i due assunti. Osservata così la situazione delle due proposizioni *sembra* decretare un predominio del linguaggio: questo è tanto un elemento dei due enunciati, espresso e negato nel primo, espresso e conservato nel secondo, quanto «orizzonte» proposizionale, poiché è attraverso la sua discorsività che il soggetto e il predicato si tengono insieme. Di conseguenza *sembra* doversi dire che l'essere, in tale prospettiva, è *solo* una parola, *non altro* che un nome e *non* un concetto strutturale. L'essere, il nesso, il mondo, sarebbero parole, linguaggio. Ma cos'è appunto il «linguaggio»? Stando alla precedente descrizione, è la serie dei termini, (l'essere, il nesso affermativo o negativo, il mondo), ognuno dei quali non può stare senza gli altri:

l'inconsistenza di tale ipotesi del senso comune definisce l'attributo della *trascendenza* divina, non però la sostanza della sua originarietà, che è una certezza intuitiva in tale quadro; *ibid.*, p. 68. Come possa però costituirsi un attributo (la trascendenza) al di qua della sfera della sua essenza (l'originario), è una dinamica curiosa, (specie dopo l'osservazione riportata nella nostra n. 81). A ben vedere trascendenza e originarietà sono infatti sinonimi: quella si distingue (cioè nega) dalla processualità, mentre questa nega (cioè si distingue) la medesima processualità. Se, d'altra parte, la trascendenza è attributo funzionale al divenire, alla spiegazione sua e del senso comune, se, cioè non ci sarebbe trascendenza se non in seguito all'ipotesi autocontraddittoria dell'originarietà del divenire, va da sé che la trascendenza *relativizza* l'originario, lo rende un attributo del mondo, e che, ancor prima, è la contraddittoria indipendenza, seppur ipotetica, del divenire ad annettersi l'originario, contrariamente alle intenzioni del critico. (Nella sua *Postilla* Bontadini criticò la distinzione tra assunzione categorica o solo ipotetica di una nozione contraddittoria. G. BONTADINI, *Postilla*, cit., p. 69, 75 n., 76.)

nominare l'essere *senza* nominare il mondo non è infatti possibile, visto che la preposizione «*senza*» indica già quest'atto, indica il nesso discorsivo tra il mondo e l'essere. I momenti del linguaggio coincidono perciò esattamente col suo flusso continuo e il linguaggio è identico a sé in ogni suo punto, non conosce limiti che siano altro da sé, non conosce l'impossibilità del linguaggio. Il linguaggio, insomma, *non è altro* che linguaggio, è l'identico, che non è altro da sé. Quella che perciò *sembrava* una diversa prospettiva, il predominio del discorso sull'essere, è invece risultata, nel discorso stesso, essere una situazione espressa da una proposizione analoga, anzi identica a quella che esprime la verità dell'essere, il suo dominio assoluto: l'essere *non è altro* che essere.

Qual è allora il percorso svolto tra l'enunciazione del teorema e l'accertamento della discorsività? Secondo quanto scritto in queste nostre righe, il percorso è quello svolto dal linguaggio stesso e di fatto già raccolto interamente nell'enunciazione del suo principio, il principio della filosofia e della metafisica, il principio di non contraddizione, il quale *non può* porre la verità dell'essere *senza* porre insieme il fatto del linguaggio. L'essere non è il non-essere. Così dicendo il discorso afferma il *significato* del non-essere, la sua positività, ciò per cui è qualcosa e non non-essere. Allo stesso modo l'essere è *solo* la parola che precede quella che inevitabilmente segue, la parola del non-essere e del mondo, ma il *precedente*, come il *prima* rispetto al *poi*, non può esser tale *senza* un riferimento al *seguente*, senza coincidere puntualmente con lui, essergli identico, l'identico. L'essere è quindi identico al linguaggio, che non è altro da sé stesso, allo stesso modo dell'essere e dell'identico, i quali non sono altrimenti, sono due nomi per l'identico. L'essere e il linguaggio, il linguaggio e l'essere. Non si vuole ora qui stabilire e legittimare la differenza radicale tra due realtà, la seconda delle quali, il linguaggio, sia lo svolgimento necessario della prima, del fondamento ontologico. Non si vuole, perché non è concettualmente possibile, perché lo «sviluppo», ciò che è successivo, (in termini bontadiniani si dice che sia creato), non può non coincidere interamente con il suo fondamento, è identico *e non diverso* da ciò che lo precede. L'essere e il non essere, identicamente alle parole precedente e seguente, o alle cifre che siglano la formula del principio di non contraddizione, sono due nomi per l'identico, sono nomi iden-

tici, l'identico che *non è altro* da sé, che non ha nomi, sebbene stabilisca attraverso nomi, e discorso tra essi, il senso della propria originarietà, tanto in principio quanto al termine della sequenza che lo riguarda. L'*inizio* della sequenza coincide con l'indicazione del «non-essere» e della «diversità», quali punti di riferimento per gli enunciati che definiscono l'essere e l'identità, mentre il *termine* coincide con la sanzione dell'inevitabilità di tale menzione, *senza* che tra menzione e sanzione si articoli il benché minimo scarto, *senza* che la sanzione rappresenti l'estensione sintetica della menzione o dei concetti che attraverso questa si definiscono. Così si sostiene solo l'inevitabilità di un circolo discorsivo, cioè l'impossibilità di nominare l'essere *senza* nominare il non-essere, la necessità di nominarli *identicamente e non diversamente*. E di nuovo la necessità di nominare i due avverbi, quali *risultano* dalla precedente clausola, gli avverbi «identicamente» e «diversamente», allo *stesso modo, non altrimenti*.

La sequenza proposta non ha esito, non risulta, perché ciò che risulta coincide puntualmente con ciò da cui risulta, è identico e non diverso da quello. *Prima* si era detto come *sembrava* esserci un predominio del linguaggio, *poi risultato* essere l'identità di essere e linguaggio. Ciò non significa delineare il linguaggio, come Bontadini pur non volendo fu costretto, quale orizzonte velato di manifestazione differenziata della verità, poiché il *prima* e il *poi* sono segmenti della discorsività, ugualmente risolti e coincidenti al linguaggio, tali insomma da rilevare non altro che l'identità tra la sfera di affermazione del linguaggio e quella dell'affermazione dell'essere. Dire «la sequenza non ha esito» equivale a dire, in altre parole, «il linguaggio non è *altro* da sé», esprimere cioè, attraverso l'estensione semantica del termine «altro», l'identità del linguaggio, il senso inevitabile della sua discorsività. La metafora della circolarità (come anche quella del flusso), attribuita alla sequenza, è solo una scelta non opportuna della descrizione: un cerchio o una sfera si lasciano e sembrano distinguersi in fasi, mentre la sequenza distingue nomi che sono identicamente distinti, tanto in principio quanto alla fine, perché i suoi momenti coincidono puntualmente.

Una domanda non sembra più, a questo punto, eludibile, non sembra cioè poter offrirsi l'idea almeno del sobrio autocontrollo, della sicurezza dinanzi le insidie e i paradossi della ragione stessa,

senza aver prima delineato una nozione del termine metafisica, della sua portata concettuale, la quale, ad ogni stagione del pensiero, vuoi per essere dileggiata perché vetusta, vuoi, a seconda dei punti di vista, per rilanciare la sua proposta di eternità, si è ognora confermata quale argine ecumenico degli innumerevoli tentativi speculativi che si sono gonfiati nel suo letto, come le vorticose rapide di un fiume in piena. La «metafisica» è uno sguardo logico verso l'ulteriorità, verso ciò che consiste oltre la fisica variabilità, l'esperienza, la materialità del discorso, oltre ciò che si esprime secondo il principio della serie, della successione dei momenti l'uno all'altro. In effetti però, qui la nota paradossale, non c'è altro che testimoni più intensamente l'idea di ulteriorità, che il concetto generale di discorsività, di esperienza, oltre cui però la metafisica vorrebbe dirigersi.<sup>84</sup> Nel discorso si distinguono il *prima* dal *poi*, due termini ognuno dei quali si riferisce necessariamente all'altro, all'ulteriore, per essere quel che è. Senza l'inevitabile riferimento, ogni «istante» sarebbe pura coincidenza con sé, non discorso, né differenza, bensì identità, tale da non tollerare nemmeno la conta di due momenti distinti, del *prima* e del *poi*. Anche il riferimento dell'uno all'altro si stringe però in un punto semplice, inarticolato, dove il *prima* non è senza essere il *poi* e dove il *poi* non è senza essere il *prima*: il «punto» coincidente con l'orizzonte stesso della discorsività, punto che distingue due identici istanti, che *non distingue* quindi. La discorsività, in se stessa considerata, è identità, *non altro* che identità.

Non è perciò sottoponibile, il linguaggio, a distinzione, mentre la metafisica pretende appunto di cogliere l'universo dell'ulteriorità, la quale sia tanto «originaria», per sé stante, ciò per cui è *tolta* ogni distinzione discorsiva, quanto sia «origine», fondamento, ciò per cui è *posto* l'orizzonte dell'esperienza. Ora, questi due momenti strutturali non posseggono certo natura discorsiva, la quale è assolutamente esclusa dall'originario. Si dovrebbero perciò articolare

<sup>84</sup> La stessa idea dello sguardo, per quanto filosoficamente sublimata, non esprime che la relazione tra ciò che è al di là della visione, l'oggetto *ulteriore*, e ciò che è al di qua, a sua volta *ulteriore* all'oggetto, il soggetto della visione appunto. L'istituto filosofico per eccellenza di questa situazione concettuale è quello formulato da Aristotele, nei termini del «pensiero di pensiero», *Metaph.* XII, 1074b 15 - 1075a 10.



nell'unità assoluta di questo, la quale però *non distingue*. La situazione è identica a quella accertata nella discorsività *fisica*, nel suo snodo essenziale, che è tanto il *prima* quanto il *poi*, tanto la loro identica posizione, quanto l'incapacità di distinguerli, la loro negazione. La metafisica, ugualmente, esprime l'essere e inevitabilmente esprime la negazione del nulla, del discorso, della fisicità; esprime quindi ciò che è ulteriore all'essere, (lo esprime proprio per sottoporlo a negazione assoluta), e che essendo tale, «ulteriore», non può essere se non insieme, in relazione a ciò che lo precede nel discorso, (l'affermazione dell'essere), a ciò che gli è a sua volta «ulteriore», identico *quindi*, non diverso, *non ulteriore*. La metafisica e con essa la filosofia in generale sono l'accertamento «discorsivo» dell'identità, attestano l'indole inevitabile del linguaggio, il suo «fatto», nient'altro. Si dice che il fatto non abbia criteri per definirsi e coincida semplicemente con la propria immediatezza, non conosca differenze nemmeno all'interno di se stesso. L'insieme di queste espressioni negative, (senza criterio, non mediato, senza interno od esterno), hanno una comune indole, di nominare cioè l'ulteriorità del lemma definito, in questo caso il «fatto», di stabilire un limite, un crinale tra ambito definito, positivo, (in sigle: P) e ambito escluso, negativo, (in sigle: non-P), e sancire così la non distinguibilità tra i due. La «definizione», tale l'antinomia, distingue, cioè definisce, oppure non distingue, cioè non definisce? La tesi ora proposta sostiene appunto l'uguaglianza tra i due enunciati: ammesso che non distingua, ammesso quindi che ogni definizione sia per tale indefinita, che ogni P sia non-P, inevitabilmente, senza soluzione di continuità è accertata l'identità discorsiva di P e non-P, il loro esser due nomi per lo stesso, *nient'altro* che lo stesso; ammesso invece che ogni definizione distingua tra P e non-P, stabilisca un punto di uguale inerenza dei due, tale punto sarà indistinguibile in P e non-P, sarà lo *stesso* e *non altro*.<sup>85</sup>

<sup>85</sup> Si può anche, volendo, siglare con A, lo «stesso» risultante dall'indistinguibilità di P e non-P, e con non-A, il «non altro» inevitabilmente connesso al primo. L'orizzonte linguistico è così riducibile alla serie dei termini P, non-P, A, non-A, nella quale è acquisito che  $A = (P \text{ e } \text{non-P})$ . Ma dove è anche naturale esprimere l'estensione semantica di non-A, nell'insieme dei significati esclusi da A, vale a dire che  $\text{non-A} = (P \text{ e } \text{non-P})$ , ovvero che non c'è distinzione tra A e non-A, non c'è che la loro identità. Il numero degli accertamenti può così proseguire *ad libitum*,

Dire che la filosofia accerti il fatto del linguaggio non significa ovviamente che apra una via d'accesso, oltretutto originaria, ai molteplici *eventi* linguistici che sembrano, solitamente, intrattenerci come parlanti. La filosofia semplicemente accerta l'indole del discorso, in quanto questo esprime una significazione dell'intero, e lo fa *a partire* da qualsiasi messaggio o informazione che metta in rilievo l'intero. Ogni possibile significato del linguaggio quotidiano è assumibile individualmente, solo in virtù dell'*esclusione* che si opera di ogni possibile significazione da lui distinta, divisa. Ogni possibile messaggio, ogni ente del discorso, concentra perciò su di sé quel punto di inerenza di ogni ulteriore spazio semantico, che lo riguarda necessariamente, anche per essere da lui escluso, e lo definisce così, altrettanto, quale uno spazio di ulteriorità semantica. Le molteplici unità di senso risultano perciò, l'una rispetto all'altra, identicamente ulteriori, differenti; quindi identiche e non diverse,<sup>86</sup> allo stesso modo dell'intero orizzonte discorsivo. Cosa *resta* quindi delle iridescenti espressioni, della poesia del quotidiano, di quella musica che è già lo scorrere stesso del tempo, i quali ci rallegrano contro la noia dei discorsi filosofici? Come è soprattutto individuabile un'espressione *iniziale*, logicamente privilegiata rispetto

esprimendo però non altro che il *divertimento*, per così dire, del linguaggio con se stesso.

<sup>86</sup> Nel contesto delle scienze umane questo è un dato praticamente ovvio. Saussure lo notò a proposito della *forma linguistica*: «Il meccanismo linguistico ruota tutto intero su identità e differenze, queste non essendo che la controparte di quelle». Cf. F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, a c. di T. DE MAURO, Roma-Bari 1989<sup>6</sup>, p. 132. Fortunatamente per il grande Studioso e per chi apprezza il suo contributo alle scienze del linguaggio, i suoi concetti di identità e differenza hanno un valore, per così dire, strumentale e non logico formale. Basti pensare che la *forma linguistica* è indipendente, in tale quadro, da condizionamenti materiali, quelli che riguardano l'universo eteroclitico dei fenomeni espressivi e la comunità dei parlanti inclusa nel suo spazio-tempo, si *impone* perciò al primo e alla seconda; al contempo però la *langue* è anche il prodotto delle stratificazioni e dei cambiamenti *impostole* dai parlanti nella storia, è perciò soggetta all'arbitrio di quelli, all'arbitrio del tempo. Sono evidenti perciò risonanze di temi e aporie kantiane (o neokantiane). Si vedano ad esempio le nn. 36 e 65 del commento, (pp. 384-88). Dove la facoltà di *linguaggio*, la quale, per fortuna della pratica scientifica, è dopotutto un dato biologico congenito dell'animale bipede implume, è descritta nei termini di *possibilità trascendentale* della realizzazione *determinata* delle *lingue* storico naturali.

alle altre, esclusiva, ma tale però da governarne, per moto interno, la distinzione e il contrappunto, se la filosofia non sembra in grado nemmeno di assumere una serie numerica di distinte significazioni e accordi del pensiero, di pari dignità? Non resta che proseguire l'analisi, ripercorrere il solenne itinerario che illumina e istituisce l'orizzonte dell'esperienza.

### 3. *La fondazione radicale dell'esperienza: note sull'elenchos.*<sup>87</sup>

Tutti conoscono la requisitoria che il più noto tra gli allievi di Bontadini pronunciò intorno al declino della metafisica occidentale. Il senso radicale dell'«essere» è l'opposizione al «nulla»,<sup>88</sup> ma proprio i pensatori che più liberamente stabilirono tale principio, lo confusero e adattarono poi con l'attestazione dell'esperienza ordinaria, nella quale l'intera serie delle determinazioni ontiche si manifesta per dileguare, è quindi qualcosa e non nulla, ma insieme è «qualcosa» e non l'essere: ritiene perciò uno spazio di negatività che ne informa il divenire. Il risultato di tale approssimazione fu, per l'interprete, la formula aristotelica del principio di non contraddizione, per la quale «l'essere è quando è e non è quando non è», dove l'essere, subendo la vicenda di posizione e togliimento che è tipica degli enti, è condizionato dalla norma del tempo, che solo rimane coerente a sé medesimo nei momenti del proprio sviluppo.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Queste linee conclusive traggono spunto dalla polemica insorta tra Severino e Bontadini, negli anni Sessanta, intorno all'interpretazione dei primi principi logici e del loro riferimento all'orizzonte fenomenologico. L'intento è di precisare la definizione di «metafisica» finora perseguita, nell'approccio ai testi bontadiniani.

<sup>88</sup> Cf. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, «R. Filos. neoscolastica», LVI (1964). Ora in *Essenza del nichilismo*, Milano 1995, p. 20.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 21. È da rilevare infatti, come tale impostazione, che pure inverte l'ordine dei ruoli logici e considera l'essere un effetto del divenire, faccia capo ad una precisa struttura: il tempo è identico a sé e positivo in entrambi i momenti, altrimenti non «sarebbe» lui ad articolare la successione. Perciò è insuccessivo alla maniera dell'essere, che, nella formulazione ortodossa, è identico a sé tanto nella posizione degli enti che sono, quanto nell'esclusione degli stessi, che pur essendo integrati nel suo principio, non sono l'essere, cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., pp. 27-28. Su questo specifico punto cf. G. SASSO, *Tempo, evento, divenire*, Bologna 1996, pp. 62-63, 70. Bontadini, nella sua risposta a Severino, riprese e rivalutò il

Già Parmenide avrebbe operato lo scioglimento del principio dal suo campo di manifestazione, quando intese le differenze «separatamente» dalla loro ragion d'essere.<sup>90</sup> Platone e Aristotele, che pure, attraverso la nozione di «non essere relativo», delinearono la trascendentalità dell'essere, cioè il suo essere la sintesi semantica inclusiva delle differenze, furono poco radicali nell'aprire la strada alla successiva teologia razionale.<sup>91</sup>

Nella sua forma più generale, che contiene di necessità la somma delle proprie individuazioni, il primo principio esprime l'opposizione tra l'insieme positivo A, e l'insieme di tutte «le determinazioni che sono altro da A, e che sono appunto, rispetto ad A, il negativo».<sup>92</sup> Ora, nel caso della sintesi semantica che l'essere è originariamente, la serie dei suoi elementi appartiene certamente ad A, in quanto si dice che è; ma appartiene, o *sembra* appartenere, all'insieme non-A, in quanto si dice che *non è* lo stesso che l'essere, non è A.<sup>93</sup> Ma è al «nulla» che pertiene radicalmente di insistere nell'insieme non-A negato immediatamente da A, al nulla da cui si escludono però anche le differenze, che sono, e *sembrano* perciò oscillare nella morsa di due analoghe distinzioni, relative ad ambiti naturalmente opposti, A e non-A, senza potersi raccogliere in un insieme ulteriore. Le «determinazioni» sono bensì *escluse* e distinte dalla purezza immobile dell'essere,<sup>94</sup> ma non per essere incluse nel novero che significa il nulla negato, non-A: sono infatti altrettanto

senso della formula aristotelica, cf. G. BONTADINI, *Σόξειν τα φαίνόμενα*, in *Conversazioni*, cit., vol. II, p. 139, p. 143.

<sup>90</sup> Cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., p. 23. Una critica analoga alla filosofia eleatica era stata da BONTADINI formulata già ai tempi del *Saggio*, cf. *Σόξειν*, cit., p. 143, p. 146.

<sup>91</sup> Cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., pp. 24-25. Avendo smarrito il senso originario e immediato dell'essere, la teologia e insieme a lei la filosofia, si misero in *cerca* dell'ente immutabile oltre la schiera declinante dei fenomeni. *Ibid.*, pp. 32 sgg. Dovrebbe esser chiaro, dopo quanto abbiamo detto, il pensiero di Bontadini sulle dimostrazioni dell'esistenza di Dio: per lui la teologia non cerca, ma *semantizza* il senso dell'immediato attraverso il «dato» non prescindibile dell'esperienza. Cf. G. BONTADINI, *Σόξειν*, cit., pp. 148-49.

<sup>92</sup> Cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., p. 37.

<sup>93</sup> Per il concetto di sintesi semantica, cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. II, par. 2, p. 146; cap. V, pp. 235 sgg.

<sup>94</sup> Cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., p. 29.

*incluse* nell'insieme puro A, dove sembrano *di fatto* riflettere dall'interno quella opposizione tra A e non-A (con non-A ad indicare le «determinazioni»), che definisce l'essere, indipendentemente dall'apparire e scomparire delle cose, in opposizione al nulla (significato adesso assunto da non-A). Insomma non-A non può contenere allo stesso modo il nulla negato e le determinazioni,<sup>95</sup> perché il nulla non è una determinazione e queste non subiscono la stessa negazione che riguarda il nulla (ipotesi che ripeterebbe la soluzione immaginata da Parmenide). Altrettanto il nulla non riempie lo spazio di un terzo insieme, perché un terzo non è dato oltre A e non-A e perché un insieme è sempre determinato e non nulla.

Il senso dell'opposizione originaria «è per sé noto, ossia (...) conviene per sé o immediatamente all'essere».<sup>96</sup> Ciò vuol dire che non si può porre l'essere, A, *senza* subito *non porre* ciò che viene da lui escluso, il nulla, non-A. Tale rifiuto subirebbe la forza dell'*elenchos* e, *negando* la contiguità concettuale tra A e non-A, la fisserebbe senza scarto: «negare» la posizione di non-A equivale ad assumerla nel giudizio che la deve escludere, equivale a porla per toglierla allo stesso modo del nulla, non-A, che è posto come tolto nel primo principio. Ugualmente ogni determinazione ontica, giacché se ne parla, individua il senso universale dell'opposizione: infatti si pone in quanto al suo significato, per essere però immediatamente tolta, visto che non è l'essere e sembra perciò coprire lo stesso arco semantico, sebbene diversamente individuato ed espresso, del nulla, non-A, al quale si dovrebbe per sé opporre, per appartenere al principio. Le cose naturali non possono essere «indifferenti» rispetto all'eventualità di essere nulla. Perciò Severino asserisce che il predicato del «*non essere nulla*» conviene immediatamente<sup>97</sup> e non accidentalmente (soluzione platonica per lui) alle determinazioni, identicamente all'insieme positivo, A, in cui gli enti sono individuabili attraverso analisi, nonostante la rilevata discontinuità. Di ri-

<sup>95</sup> Per distinguere in non-A, tra il nulla e le determinazioni, si verrebbe a ristabilire, inevitabilmente, quell'opposizione tra A e non-A, che già sembra insidiare aporeticamente la sintesi semantica dell'essere.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>97</sup> Cf. E. SEVERINO, *Poscritto*, in «R. Filos. neoscolastica», LVI (1964). Ora in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 72. Sull'equivocità delle aree semantiche del nulla e delle determinazioni, cf. p. 64 e p. 71.

flesso, è legittimo sviluppare quest'aspetto implicito del testo e chiedere se anche i predicati, che descrivono il divenire delle cose, il loro apparire e scomparire nel tempo, e soprattutto il predicato di «non essere l'essere», convengano con immediatezza o meno, alle determinazioni. Le quali infatti, non sono certo indifferenti rispetto all'alternativa se «essere l'essere» o «non essere l'essere». <sup>98</sup>

In effetti la nozione autentica dell'*apparire* vuole che esso sia «un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono», <sup>99</sup> e che il suo corso non apra il passaggio di una determinazione, (positiva ma dall'essere separata), dall'esserci al non esserci più <sup>100</sup>, bensì apra l'«apparire del suo apparire», di cosa originariamente inclusa nell'«essere», il quale non diviene ma si predica immediatamente dell'apparire che rende possibile. Infatti, se la struttura del divenire, del tempo, fosse inclusa nel contesto cui dà luogo; se l'essere fosse identico all'apparire degli elementi che riunisce originariamente, *non ci sarebbe* divenire alcuno: il divenire *apparirebbe*, insieme allo stesso discorso logico incapace di oggettivarne la natura, e apparirebbe, si badi, senza altri *essenti* o *apparenti* riferimenti che non sé stesso, sarebbe immediata identità e non svolgimento, divenire. <sup>101</sup> Perciò «se una determinazione (P) è necessariamente predicata di un'altra, allora, se S appare senza che P appaia, non appare S». <sup>102</sup> Anche dopo aver allargato il quadro delle considerazioni logiche, rimane però che i tre ambiti ontologici dell'essere, delle determinazioni (Dx) e dell'apparire (P), convengono immediatamente l'uno nell'altro e non sono indifferenti, separati. Di conseguenza perde di efficacia l'opposizione tra la formula alienata del divenire, (passaggio dall'essere al non essere, da S a non-S) e quella autentica, (passaggio dall'apparire al non apparire, da P a non-P). In quanto P conviene in S, non si può esprimere la negazione di P senza esprimere altrettanto quella di S. Ma se il «contenuto» del divenire è «P + non-P» (se non fosse questa sin-

<sup>98</sup> Alcune considerazioni denotano incertezza su questo punto. *Ibid.*, p. 84 e p. 88 n.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 93. Su *separazione e distinzione* cf. p. 77.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 97 n. Si vedano anche le considerazioni sulla dimostrazione solo apparente e su quella necessaria del divenire, pp. 94-95.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 95.

tesi l'essere e il divenire, S e P, sarebbero solo nomi per l'identico), va da sé che, nel rispetto «formale» del divenire S, si pone originariamente la contraddizione (S è S e non-S), che S nega di poter contenere.<sup>103</sup>

Severino non manca di sottolineare che per essere tali, il contenuto e il divenire devono «distinguersi» dalla forma e dall'essere, ma omette la reciproca, per cui il contenuto è altrettanto tale solo se incluso nella forma di cui è contenuto, «identico» e non distinto da essa. Avendo criticato l'ipotesi della separabilità di forma e contenuto, non avrebbe dovuto tralasciare la portata radicale dell'*elenchos*, per cui la negazione dell'essere, che il divenire o apparire sono inevitabilmente, non può togliere la condizione del proprio apparire senza con ciò non togliere anche sé stessa: non può quindi costituirsi. Al di qua dell'apparire, il divenire è, immediatamente, essere, indistinguibile: non può perciò togliere tale condizione senza che il discorso non ricorra all'idea dell'immediata separabilità di essere e divenire, che contraddice la premessa. Osserviamo più da vicino la situazione dell'*elenchos*.

Il suo statuto non ammette che «la negazione dell'opposizione è anche affermazione dell'opposizione», non sancisce perciò la pari dignità e la simmetria tra la difesa e la rimozione del principio di non contraddizione. Recita bensì che la *negazione* dell'opposizione di essere e nulla si fonda su ciò che intende negare, sull'*affermazione* di ciò che intende togliere, e perciò non può costituirsi.<sup>104</sup>

<sup>103</sup> Queste osservazioni rispecchiano la sostanza della critica, mossa già da Bontadini, cf. G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica I.*, in *Conversazioni*, cit., pp. 206-07. Poi ripresa in A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di G. Bontadini*, cit., p. 54. Si veda pure M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., pp. 54-60. Dove si rileva come, il rapporto tra apparire in quanto «contenuto» e apparire dell'apparire in quanto «forma», oscilli tra le possibilità senza esito del progresso all'infinito, e dell'identità non diveniente di essere e apparire. Cf. anche pp. 60-77, dove l'orizzonte concettuale è esteso alle questioni del venir meno del «rapporto», nel divenire; della manifestazione processualmente astratta dell'essere, attraverso l'apparire delle «parti»; dell'aggiunzione o meno di contenuto, delle parti all'essere.

<sup>104</sup> Cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., p. 43. A tal riguardo Severino rilevò che Bontadini, concependo il divenire, separatamente dalla legge fondamentale, come la sfera in cui l'essere è limitato e avvicendato dal non essere, pose l'identità degli opposti contro la loro naturale opposizione, senza avvertire la contraddizione e la forza dell'*elenchos*; *ibid.*, pp. 39-40. Bontadini rispose, pensando di non essere in

L'estensione dell'opposizione, che determina la semantica dell'originario, si esprime nella formula «A non è non-A», dove le due negazioni, espresse dal «non» e da «non-A», non si aggiungono accidentalmente, estrinsecamente ad «A», sono bensì coestensive alla sua identità di cui delineano il volto positivo. Dire A e dire «A non è non-A» equivale perciò a dire lo stesso. Altrettanto la negazione dell'opposizione, «A è non-A», può *significare* una determinazione del discorso solo a condizione che i suoi termini siano immediatamente intrecciati. Assumere A e non-A separatamente, alla luce della medesima «separatezza» S, equivale ad assumerle in modo identico, (S = A e S = non-A), entrambe definentesi attraverso l'opposizione al negativo (S non è non-S), incapaci perciò a distinguersi e incapaci soprattutto a distinguere la propria unità, la propria espressione da quella dell'originario che dovrebbero negare.<sup>105</sup> Ne-

disaccordo con l'allievo, che se l'esperienza è un «dato» di realtà, deve *allora* presentarsi immediatamente non contraddittorio. Il compito della metafisica è infatti di unificare la semantica del negativo, come si offre di necessità, sia nell'esperienza del divenire, che nella formula essenziale del primo principio del discorso logico: il divenire non è perciò separato e originario, bensì deriva dall'assoluta affermazione dell'essere (teorema della creazione). Cf. G. BONTADINI, *Σόζειν*, cit., pp. 143, 153, 165 n.

<sup>105</sup> È chiaro perciò, che lo sviluppo concettuale di questa acuta idea conduca inevitabilmente a concepire l'orizzonte delle «separazioni astratte» identicamente a quello dell'originario, conduce perciò a non poter assumere e «legittimare» uno spazio di soluzione (alienazione) della sintesi concreta originaria nell'astratta posizione dei suoi termini. E potrebbe sembrare un eccesso di zelo critico rilevare questo non secondario aspetto delle tesi di Severino, se non fosse che è proprio l'impostazione costante delle analisi del pensatore bresciano a costringere l'interprete su questa via. Anche nelle formulazioni più recenti della questione relativa all'*isolamento*, si possono trovare affermazioni come la seguente: «In quanto isolato dall'identità con se stesso (e cioè dal suo non esser l'altro da sé), l'essente *non* è se stesso; non solo *non appare* come se stesso, ma *non è* nemmeno se stesso. È un nulla. Un nulla che il pensiero dell'Occidente intende come essente». Dove è evidente che la *possibilità* di un sapere autentico è solo il momento ridotto nella più ampia e non dedotta struttura problematica (scandita dagli «in quanto» e dai «quando») in cui la correlativa possibilità dell'alienazione è coesistente a quella della verità. Se infatti l'isolamento *annulla* il senso degli essenti, dire che in questo pensiero si *realizza* l'intenzione dell'Occidente, equivale a distinguere come una determinazione reale quel significato nullo che dovrebbe originariamente essere negato dalla sintesi concreta dell'essere, equivale a dire che il sapere autentico è solo una restrizione possibile della più ampia apertura di senso che proprio l'alienazione,



cessaria quindi l'immediata correlazione tra i termini che affermano la negazione dell'opposizione, l'unità semantica della formula non presenta articolazioni, è una determinazione positiva. Vale a dire che A è la stessa cosa di ciò che le conviene immediatamente, ( $A = \text{non-}A$ ), allo stesso modo dell'altro A, nella formula che dovrebbe essere negata, il quale è immediatamente identico ad «A non è non-A». Se ne deduce che non corre alcuna differenza, eccetto quella materiale dei segni, tra le formule che difendono o rimuovono il primo principio, cioè « $A = A$ », così come « $(\text{non-}A) = (\text{non è non-}A)$ ». Perché ci sia unità semantica del discorso occorre che entrambe le espressioni, a prescindere dall'interna materiale complessità, neghino immediatamente l'altro da sé, siano perciò, entrambe, l'identico e non altro.<sup>106</sup>

come che sia di questo ineducibile paradosso, contribuisce a informare. Cf. E. SEVERINO, *Tautotēs*, Milano 1995, X, 4, p. 105. Il retroterra teorico di questa impostazione è rilevabile già nella tessitura del II capitolo della *Struttura originaria*.

<sup>106</sup> Questo aspetto fu notato, anche se da altra prospettiva, nell'interpretazione di F. Rivetti Barbò, per la quale l'esperienza discorsiva dell'elencos impone di pensare la «negazione di qualsiasi ente», come un «ente», allo stesso modo dell'ente negato e presupposto, di cui così, inevitabilmente, si definisce la non contraddittorietà, ma non, si badi, la necessaria esistenza, F. RIVETTI BARBÒ, *Il principio di non contraddizione*, cit., pp. 151-52, 154. Di conseguenza la tesi severiniana, sancendo l'identità di non contraddittorietà ed esistenza, condurrebbe ad affermare l'esistenza della negazione contraddittoria, a fianco di quella dell'essere. E a nulla varrebbe poi distinguere tra il fatto necessario di questa negazione e il suo valore, (distinzione peraltro curiosamente attribuita al filosofo dell'identità radicale di essenza ed esistenza); cf. pp. 157-59. Per la Rivetti Barbò quindi, la «non contraddittorietà» dell'ente significa non già la sua esistenza, bensì la sua possibilità ad essere, il suo essere un ente di ragione: il che vuol dire però, inevitabilmente, che l'ente è aperto ai *compossibili* e alla possibilità dell'ente contraddittorio, quindi non è esistente, né tantomeno è in contraddittorio. Se la contraddizione è un ente di ragione, pensato per costruire il nesso proposizionale del primo principio (p. 163), delle due l'una: o il pensiero condivide il senso *oggettivo* del nulla che pensa, e subisce immediatamente, non discorsivamente, la negazione dell'essere, (è quindi solo un modo per dire nulla); o il pensiero ospita realmente il significato del nulla, lo costituisce *soggettivamente* distinguendosi così dall'essere, ma distinguendosi entro un ambito che sia altrettanto reale dell'essere che ne è ospitato, e che ospiti realmente, perciò, il pensiero contraddittorio, facendolo essere. Secondo l'interprete, l'ente di ragione è *refrattario* alla realtà, infatti in lui la necessità dell'ente è accompagnata da quella del contrario (pp. 164-65, 171-72): il «pensiero» è perciò la relazione generica tra i contrari, mentre la «realtà» non può distinguere da sé il pen-

C'è differenza allora tra l'opposizione che determina *universalmente* l'originario e l'opposizione che si determina, si *individua* attraverso la negazione della prima?<sup>107</sup> Non si può ora dire che mentre la prima si costituisce la seconda non ci riesce. Non solo perché una differenza si articola, se può, solo tra termini ugualmente *essenti*, ma anche perché dire che «un'opposizione non si costituisce» equivale ad assumere, determinatamente, il suo intento negativo quale soggetto della proposizione che ne manifesta il dissolvimento, equivale cioè a dire che la negazione, N, non è se stessa, cioè che «N è non-N», affrancando perciò, attraverso una contraddizione, le ragioni dell'eversore dell'ordine logico.<sup>108</sup> Quest'ultima osservazione è però solo un'enfaticizzazione retorica della difficoltà sotto

siero come un contrario, perché così affrancherebbe l'esistenza della contraddizione. Tutto ciò, però, significa che il pensiero, al pari del nulla, non ha senso per la realtà (cf. p. 164 n., 172). E la questione si restringe a comprendere come il pensiero, che non è reale, *sia* o possa *essere* il soggetto di una proposizione che riguarda, seppur negativamente, la realtà. La Rivetti Barbò prosegue invece nella sua ambigua dialettica di possibile e reale, interpretando la *Terza via* tomistica. Cf. pp. 175-77, 181-83.

<sup>107</sup> Severino così intese il nesso tra l'opposizione originaria e una sua eventuale negazione. Cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., p. 44.

<sup>108</sup> Un caso limite di questa situazione è quello dell'interlocutore che rifiuta il discorso e si rende così «uguale ad un tronco», *non pensa nulla* e sembra perciò distinguibile da colui che si contraddice o *pensa il nulla*, il quale può essere confutato attraverso l'elenchos. A ben vedere però, non appena il discorso rende pertinente la «presenza» dell'esser *reticente*, non può che delinearla attraverso l'opposizione al pensiero e all'essere, che è la stessa di *chiunque* neghi la portata dell'elenchos, riflettendola dall'interno. Severino e Bontadini, discutendo su cosa significhi *contraddirsi*, accettarono entrambi quella distinzione discorsiva, che a ben vedere prelude all'idea, che vi siano modi di dire e linguaggi che attuano la filosofia più e meglio di altri, e che il *silenzio* sia una modalità *prelogica* di espressione, dando in qualche modo indiretto credito a quanti presumano ascoltare nel silenzio una musica di soave dissoluzione e di liberazione mistica dalle costrizioni della logica occidentale, cf. G. BONTADINI, *Σόφισμ*, cit., p. 161, cf. E. SEVERINO, *Poscritto*, cit., pp. 128-30. Nemmeno si deve pensare, che la contraddizione menzionata riguardi le intenzioni dell'eversore e perciò, a realizzarsi, sia solo il loro dissolvimento nel quadro che lo accerta. Tale era peraltro, la situazione immaginata da Bontadini circa il rapporto tra essere e pensiero, dove questo è *differente* dal primo ma *non reale*, dissolvendosi infatti nell'identificazione a quello. Per altre considerazioni cf. A. BOC-CANEGRA, *Salvare il divenire*. Postilla, cit., p. 664 n. Cf. G.R. BACCHIN, *Intero metafisico e problematicità pura*, «R. Filos. neoscolastica», LVII (1965), p. 313.

esame. Coerentemente a quanto finora sostenuto dobbiamo infatti concludere che, per rilevare il senso della proposizione incapace di costituirsi ( $N = \text{non-}N$ ), è necessario che il rilevamento assuma la forma dell'autocontraddizione, cioè che i suoi termini conven-gano immediatamente l'uno nell'altro e costituiscano un'identità, anzi l'identità, la stessa che risulta nell'opposizione originaria, non altro.

Non è a rigore distinguibile perciò l'espressione universale (trascendentale) del senso dell'essere, dalle sue molteplici individuazioni. La posizione di Severino, che certo si muove in tale orizzonte,<sup>109</sup> non è scevra di ambiguità, quando prende in esame il caso di una negazione soltanto parziale, «limitata», della validità dell'opposizione originaria:

basta osservare che questa affermazione divide l'intero in due campi, in uno dei quali (sia  $C_1$ ) il positivo si oppone al suo negativo, mentre nell'altro (sia  $C_2$ ) il positivo non si oppone al suo negativo. Pertanto, poiché  $C_2$  è il negativo di  $C_1$  e viceversa, si viene a dire (quando si vuole salvare l'incontraddittorietà di  $C_1$ ) che  $C_1$  si oppone a  $C_2$ , e (quando si vuole porre la contraddittorietà di  $C_2$ ) che  $C_1$  non si oppone a  $C_2$ . L'affermazione limitata dell'incontraddittorietà è autocontraddittoria.<sup>110</sup>

Ci sarebbe però un'ulteriore limitazione possibile, nella quale  $x$ ,  $y$  e  $z$  sono il contenuto di  $C_2$ , che perciò è in sé necessariamente determinato per mantenere l'opposizione ortodossa tra  $C_1$  e  $C_2$ , senza che lo debbano essere le sue variabili, libere così di fluttuare tra proposizioni stravaganti, del tipo «l'uomo è trireme» ( $x$  è  $y$ ),

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>110</sup> Cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., p. 46. Questo argomento d'altra parte è quello che rivela come l'equivocità del significato di non-A, nella formula che istituisce la sintesi dell'essere, nasconda la contraddizione: le determinazioni dell'essere dividono il suo orizzonte in due momenti, nel primo dei quali (della *trascendenza* e univocità) l'essere nega il contraddittorio nulla, e nel secondo dei quali (della *trascendentalità* e analogicità) l'essere non nega le determinazioni che non sono l'essere, cioè i sottoinsiemi individuanti tanto il negante universale «A» quanto l'universalmente negato «non-A». Nelle sue considerazioni, sul significato trascendente e su quello trascendentale del principio di non contraddizione, E. Nicoletti non tenne conto di questo sviluppo. Cf. E. NICOLETTI, *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, cit., pp. 289-90, p. 299.

eversive dell'ordine logico.<sup>111</sup> A rigore si potrebbe rilevare subito l'impossibilità di tale situazione: contenute e perciò radicalmente avvinte al principio della loro forma C<sub>2</sub>, cioè la «determinatezza», le variabili non possono certo offrire un volto di ambiguità e indeterminatezza, che introdurrebbe immediatamente nel loro principio (l'opposizione tra C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub>), una contraddizione analoga a quella del caso già analizzato.<sup>112</sup> C<sub>2</sub> sarebbe cioè immediatamente diviso in due sfere, l'una in opposizione e l'altra non in opposizione a C<sub>1</sub>. Severino segue invece un'altra via, osservando acutamente che proposizioni stravaganti come «il rosso è verde» di per sé presentano coerenza semantica e unità (rosso e verde, assunti *separatamente* sarebbero, come è noto, identicamente separati, perciò indistinguibili), a meno che non si pongano come negazione dell'affermazione contraria «il rosso non è verde», come negazione quindi incostituibile. E aggiunge in nota:

È interessante osservare che la negazione di un contenuto è sempre affermazione, su di un piano diverso, di questo contenuto. Se di questa superficie verde si nega che sia rossa, questa superficie rossa, in quanto oggetto della negazione, è saputa, è presente, e quindi è esistente. Ma, appunto, è presente ed esistente in una dimensione *diversa* da quella, in relazione alla quale si rileva l'assenza e l'inesistenza della superficie rossa. Se questa non fosse affermata in tale diversa dimensione, non potrebbe nemmeno essere negata nella dimensione, in relazione alla quale è appunto negata. Se non ci fosse questa distinzione di piani, accadrebbe anche qui che le proposizioni rilevanti l'assenza di un contenuto, poniamo dal piano fenomenologico, sarebbero negazioni che si fondano sull'affermazione di ciò che esse negano.<sup>113</sup>

La stratificazione nei distinti piani dell'orizzonte fenomenologico introduce però un'incoerenza: nel qualsiasi giudizio «il verde non è rosso» ( $V = \text{non-R}$ ), rosso appartiene all'insieme delle individuazioni che non sono il verde ( $\text{non-V}$ ) e che immediatamente vengono negate nella sua definizione ( $V$  non è  $\text{non-V}$ ). Ora, il *diverso*

<sup>111</sup> Cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., pp. 46-47.

<sup>112</sup> Questa situazione inoltre registra una latente nozione di *indeterminato*, come la stessa cosa del determinato assunto indeterminatamente, sulla cui natura ci si è già intrattenuti.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 47, n.

*piano* che renderebbe possibile la presenza-assenza e la distinzione del rosso dal verde, configura solo un'ulteriore individuazione espressiva di ciò che è assolutamente escluso dalla definizione del verde: piano P, e rosso R, sono modi diversi per dire ciò che non è verde, non-V, predicato che conviene analiticamente in V e che non si può pensare configuri, nemmeno per una ridotta parte di sé, un distinto livello di realtà fenomenica, affiancabile ad altri per articolare la molteplicità degli enti. L'introduzione dei distinti piani P, (e al loro interno delle variabili come R rese possibili), costringe infatti a dividere il predicato non-V, che definisce V, (e così per ogni altra determinazione), in due settori: il primo che esprime il senso generale di non-V ed è negato dalla definizione di V; e il secondo che individua i diversi piani affiancabili a V, che non lo contraddicono ma anzi *estendono* la sua capacità semantica, (attraverso i già citati giudizi), offrendo però, come è ormai evidente se si pensa all'impossibilità di limitare la validità del primo principio, una nozione autocontraddittoria dell'insieme negato da V, e perciò dell'intera definizione di V, che in parte si oppone e in parte non si oppone a non-V.

Non si può pacificamente assumere le diverse determinazioni della realtà e affiancarle l'una all'altra come se avessero validità separata. Se non convengono immediatamente nella definizione del verde e sono separabili e a lui indifferenti, il rosso e i diversi piani risultano identicamente separati a ciò a cui si affiancano e non possono in alcun modo distinguersi da lui. Ma se convengono immediatamente nel verde, i diversi piani non possono che ricevere da lui l'assoluta negazione che lo definisce contro la possibilità di essere contraddittorio. Se l'universo fenomenologico fosse inteso come l'intreccio unitario dei distinti piani affiancati,  $S = (V, R, P, x, y...)$ , e se ad ognuno fosse lecito definirsi senza contraddizione, (V non è non-V, R non è non-R etc.), di volta in volta e contemporaneamente si svolgerebbe non l'ordine, bensì l'autocontraddittorietà dell'immediatezza fenomenologica, ( $S = R, S = \text{non-R}, S = V$  e  $S = \text{non-V}$ ) secondo una modalità identica a quella rilevata da Severino ai danni della visione *parziale* del principio originario. La consapevolezza di tale difficoltà portò infatti a notare come la stessa opposizione universale di positivo e negativo, ponendo come tolta la sua contraddittoria, cioè l'«identità degli opposti», la

debba tener presente, affermare e non negare quindi. L'antinomia fu risolta sostenendo che l'«identità degli opposti», una volta *pensata*, è il *positivo* significare un contenuto nullo: quindi ad essere presupposta, dall'opposizione ortodossa, non è l'identità degli opposti, la contraddizione, bensì solo il positivo significare della sua formula.<sup>114</sup> Questa annotazione però, che rimanda al centro problematico della sua filosofia e delle filosofie della sintesi in generale, cioè al problema dell'autentica collocazione delle quantità negative, lascia trapelare un'ambiguità di fondo nell'interpretazione dell'*elenchos*: essa contrappone un'opposizione universale, globalmente positiva quanto a forma e contenuto, ad un'opposizione (o identità degli opposti), positiva solo nella forma significante, ma di contenuto vuoto nullo. Sin dall'inizio però, Severino era ben consapevole come già l'opposizione *legittima* ospiti un termine positivo solo nella forma, e perciò sia pleonastico raddoppiare il numero delle opposizioni. Ma ancora di più era implicito nel suo acuto ragionamento, come sia l'orizzonte generale del positivo ad implicare la posizione del negativo da escludere, come cioè positivo e negativo, A e non-A nella formula, convengano immediatamente e non separatamente ad intessere l'unità semantica dell'opposizione, essendo infatti l'espressione dell'identico, *non altro* che l'identico.<sup>115</sup>

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 49-50. Sul significato del *nulla* come forma significante di contenuto vuoto, si rimanda alle articolate analisi di Gennaro Sasso e Mauro Visentin, cf. G. SASSO, *Essere e negazione*, cit., pp. 263-79 (alle pp. 134-40 si trova anche un'analisi dell'*elenchos* aristotelico); cf. M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., pp. 21-45.

<sup>115</sup> Per apprezzare come, anche nelle più recenti rivisitazioni del proprio pensiero, prevalga una concezione *asimmetrica* della negazione elenchica, insieme all'implicita convinzione fenomenologica di un *dominio* relazionale dell'essere sul nulla; per apprezzare insomma come Severino sia convinto dell'attingibilità di un significato *puro* dell'essere, in cui l'essere sia *soltanto* positivo e in cui l'avverbio modale «soltanto» non significhi (come da noi sostenuto) l'immediato e simmetrico affiancarsi della negazione all'affermazione in un piano di uguale e indifferenziata forza semantica, basta leggere i seguenti passi: «La negazione dell'opposizione deve essere (è necessario che sia) l'apparire dell'opposizione negata, ossia deve essere l'affermazione di ciò che essa nega — lo deve affermare, si rilevi, nella stessa misura in cui essa lo nega (a differenza di quanto accade nella negazione della non verità, dove la non verità, per essere negata, deve certamente apparire ed essere, ma appare ed è su un *piano diverso* [sic!] da quello in cui essa non è, giacché, in quanto

E si badi, tra l'esposizione del tema, l'essere non è il non essere, e la sua ripresa nell'enunciato per cui le formule opposte «A non è non-A» e «A è non-A» sono espressioni identiche e non altro, alcuno sviluppo intermedio è dato, né musicale né soprattutto concettuale, non essendo lo sviluppo che l'articolazione materiale di espressioni identiche. Nell'orizzonte filosofico fin qui delineato insistono tre forze ontologiche, l'essere, le determinazioni, il nulla, le quali si definiscono attraverso interne analogie senza riuscire a montare insieme i pezzi diversi di una struttura metafisica. L'«essere» non può affermarsi isolatamente dalla negazione del nulla, ché altrimenti *negherebbe* di negare il nulla, così assumendolo inevitabilmente nel proprio spazio di definizione, nulla aggiungendo o togliendo il numero ridondante di negazioni linguistiche. Il «nulla» è a sua volta positivo almeno nel significante e per tale verso coincidente con l'essere, così come il suo significato vuoto e nullo è sovrapponibile, semplificate le diversità di espressione, a ciò che è immediatamente posto come tolto nel significato dell'essere. Le «determinazioni» discorsive infine, sono tanto composte di un segmento positivo e coestensivo all'essere che individuano, quanto, senza soluzione di continuità né possibilità di mediazione, di uno altrettanto individuante e coestensivo al nulla (o alterità) escluso dall'essere. Si noti però, che il personaggio positivo e quello negativo delle opposizioni costitutive i significati in questione, contribuiscono con forza uguale ad intessere il conflitto, sono identicamente significanti, sanciscono cioè la continuità tra l'universo di affermazione dell'essere e quello del linguaggio: dei molti modi, di fatto non differenti e non articolati in una struttura ontologica, in cui è esprimibile il giudizio essenziale della filosofia, (l'essere *non* è il non essere, il linguaggio *non* è adeguato al concetto, l'essere *non* è il mondo).<sup>116</sup>

appare ed è, la non verità è essa stessa un essente ed è quindi conforme al destino dell'essente» cf. E. SEVERINO, *Tautótēs*, cit., XXVI, 5, p. 228 (corsivo mio). «Il positivo è l'essente (...). Il negativo non è senz'altro il nulla, ma è il non positivo, ossia *tutto* ciò che (sia pure in modi diversi) *non* è il positivo considerato, e che quindi, da un lato, è gli altri positivi, dall'altro lato è il nulla» cf. *ibid.*, XXVIII, 1, p. 240.

<sup>116</sup> Il «*non*», in questi enunciati, non introduce il primato di un termine sull'altro, né dell'identità sulla differenza tra i termini: affinché si dica che il «linguaggio non è l'essere», è inevitabile che il soggetto e il predicato siano inclusi nel

Lo svolgimento necessario dell'*elenchos* per Severino assume che la negazione «non riesce a vivere come negazione, perché nell'atto (...) in cui si costituisce (...) è insieme anche affermazione — e quindi (...) è contraddittoria (...) è tolta fondandosi su ciò che nega». <sup>117</sup> L'interpretazione qui proposta vuole invece che altrettanto l'affermazione del positivo, della verità, non riesce ad essere ciò che è, a mantenere un *primato*, perché stabilisce inevitabilmente un nesso con la significazione della propria negazione che dovrebbe togliere assolutamente, si svolge attraverso una contraddizione inevitabile per definire l'unità dell'affermazione e la sua continuità al linguaggio, che in ognuna delle sue individuazioni non è altro che questo identico sviluppo senza esito. <sup>118</sup>

È opportuno ora, aprire una più ampia parentesi sull'interpretazione, che Bontadini delinè dell'*elenchos*. Sollecitato da Severino, chiarì infatti che, anche secondo la sua opinione, chi *si contraddice* pensa certamente qualcosa, ma il risultato del suo pensiero è di valore nullo: cioè non è il nulla, bensì è insignificante. <sup>119</sup> Posta

medesimo ambito di significazione e che perciò, qui, il linguaggio sia l'essere e l'essere il linguaggio, che siano identici e *non* diversi. Il «*non*» esprime perciò la semplice interruzione del discorso, alle serie senza esito di questi accertamenti, esprime la consapevolezza critica che la gerarchia delle proposizioni, che la metafisica tenta di istituire (l'essere è il mondo, l'essere non è il mondo, l'essere è, l'essere non è), ha solo l'esito inevitabile dell'indifferenza, di proposizioni identiche e non diverse. Ma non esprime la differenza tra *critica* e *metafisica*, perché non si vede dove possa collocarsi la diversità, tra due orizzonti dall'esito indifferente. Non introduce perciò differenze nel linguaggio, tantomeno propone un diverso linguaggio, *non* essendocene un *altro*. Sul rapporto tra identità e non contraddizione, cf. anche le conclusioni di M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., pp. 39-41. Sia inoltre consentito, anche per gioco di associazioni, un rinvio all'*Eutidemo*, dove non solo si fa spazio a più riprese il dubbio sulla reale distinguibilità tra confutatore e confutato, ma la maestria platonica nell'attraversare i registri ironici, come quelli più tragici, mette in scena il dramma del senso comune, dinanzi al crollo delle distinzioni, dei giudizi tradizionali, e del naturale bisogno di riferimenti religiosi, cf. 285 D - 288 A, 296 A - 304 B.

<sup>117</sup> Cf. E. SEVERINO, *Ritornare*, cit., p. 45.

<sup>118</sup> Delle considerazioni non dissimili da questa, si intuiscono in alcune affermazioni di G.R. BACCHIN, *Intero metafisico e problematicità pura*, cit., pp. 306, 315. Le quali però, prendono poi uno sviluppo diverso.

<sup>119</sup> Cf. G. BONTADINI, *Σόφισμα*, cit., p. 161, 164, n. L'esempio proposto qui è



una determinazione dell'esperienza comune o del discorso logico (tesi), la sua negazione (antitesi) non può che coincidere col tessuto affermativo della reciproca, fondarsi su di lei e manifestare così, nell'orizzonte *univoco* del positivo che la rende possibile nel modo stesso in cui ne trascende la negatività, il crisma essenziale dell'esperienza ordinaria e del divenire, cioè il loro esser posti come tolti.<sup>120</sup> Ad attivare la dinamica logica dell'elenchos non è necessaria una precisa esperienza del contraddirsi: è bensì sufficiente, con la stessa forza, l'orizzonte generale, ontologico dell'esperienza e del divenire, che automaticamente aprono lo spazio di significazione del negativo e del non essere, attraverso cui *semantizzano* l'essere, stabilendo cioè l'istanza suprema del suo esser negazione, esclusione del nulla, esclusione che però include, per definirsi tale, il positivo significare del negativo e delle sue molteplici individuazioni discorsive e mondane.<sup>121</sup> Così si svolge *con immediatezza*, secondo il nostro autore, la virtù intrinsecamente sintetica e *creatrice* del principio di non contraddizione, la quale *media* metafisicamente e dispone dall'origine il corso dell'esperienza e dei suoi significati negativi. La posizione della contraddizione, che coincide poi con l'atto creativo dell'«essere» in sé medesimo, non riguarda, per Bontadini, il significato dell'essere e del nulla assunti univocamente, perché l'«univocità» è identica e non contraddittoria, mentre la reale opposizione emerge solo dall'incontro concreto di essere e nulla nella sfera unitaria del «divenire»: il quale perciò è una forma pura di contenuto negativo, non assolutamente contraddittorio (cioè nulla), bensì derivato, non originario (cioè «non essere», significante almeno rispetto alla forma).<sup>122</sup>

piuttosto approssimativo (una determinazione *prima* è posta e *poi* è tolta:  $a-a=0$ ), e non si è mancato di rilevarlo, cf. M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., p. 47, n. Comunque non è vero, secondo Bontadini, che un pensiero contraddittorio si annulla, bensì che il risultato contenuto nella sua forma è nullo, cf. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., pp. 4-5. Sull'interpretazione bontadiniana dell'elenchos cf. A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di G.B.*, cit., pp. 43-45.

<sup>120</sup> Cf. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., pp. 9-10.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>122</sup> Naturalmente l'essere e il nulla non si incontrano nel divenire a partire da sé stessi, sulla base cioè di un'iniziale separazione dell'essere (e del nulla) dal divenire: perché essendo univoco e identico al nulla, l'essere (l'identico) non incontra

La situazione *intersoggettiva* della difesa e dell'attacco al primo principio è quindi per Bontadini un caso emblematico del senso del divenire. Dinanzi la positiva espressione del senso dell'essere, l'opposizione al nulla, sta la positiva espressione della negazione di quella prima verità; dinanzi ad un *positivo* sta quindi un altro *positivo* con uguale intenzione e pretesa di oggettività, ma soprattutto con una forza di negazione pari a quella ricevuta dal primo. Ognuna delle due espressioni quindi individua in se stessa la vicenda di affermazione ed esclusione, e si pone come tolta nel quadro generale della discorsività, che si conserva oltre i propri contenuti.<sup>123</sup> L'obiettivo di Bontadini era di chiarire il ruolo concettual-

un'altro identico. Perciò il divenire deriva, si astrae da una sintesi originaria. Cf. G. BONTADINI, *Σόσις*, cit., pp. 157-58; Id., *Per una teoria*, cit., pp. 10-11. Qui si fa riferimento all'avvertimento hegeliano della coincidenza dell'essere e del nulla, se assunti indeterminatamente. Inoltre: «il *mero* non essere (...) non è contraddittorio. (...) È una figura che suscitiamo in connessione con l'intelligenza della struttura del divenire, del quale, invece, abbiamo esperienza». Certo andrebbe approfondito, e come possa sorgere una sintesi di significati *identici*, e come possa poi *uno dei due* essere suscitato rispetto all'*altro*.

<sup>123</sup> Per distinguere la propria dalla lettura di Severino, Bontadini aggiunse che la vicenda di affermazione e negazione «non è» equiparabile all'opposizione di essere e nulla, perché la negazione è essere, assimilabile perciò, come *diversa* dall'affermazione, al quadro della positività, mentre il nulla è contraddittorio e, a rigore, non opponibile all'univocità dell'essere, G. BONTADINI, *Σόσις*, cit., pp. 163-64. Questa nota non tiene però conto che *negare* l'opponibilità del nulla significa affermarla, coerentemente al principio per cui l'essere esclude inevitabilmente il nulla, così come questo, senza soluzione di continuità, è incluso e significativo nell'ambito della positività. È evidente però come l'assillo del nostro filosofo fosse di distinguere, tra il momento propriamente *trascendente* dell'essere (univoco e contraddittorio) e il momento *trascendentale* (inclusivo delle *diversità* che si *affermano negando* di essere l'essere). Su questa base si potrebbe anche sostenere, che la «negazione dell'opponibilità» di essere e nulla si consuma interamente nello spazio positivo discorsivo dell'affermazione e della negazione, ne esprime il carattere e *non riguarda* la sfera della trascendenza. Così però, si ripeterebbe quell'esito per cui, definendosi la «discorsività» come la sfera dell'opposizione (e della sua negazione) che non ha riscontri nell'universo puro dell'essere e *non vi si oppone*, essa discorsività coincide con il significato assunto, nel medesimo quadro, dal nulla, il quale appunto *non si oppone* all'essere, pur insistendo nel suo universo, visto che il mero significato del non essere, (questa la distinzione metafisica che si rivela caduca), non può appartenere alla discorsività e al linguaggio. La discorsività insomma non si opporrebbe alla dimensione noetica, allo stesso modo del nulla, il quale non si

mente strategico del divenire: una forma reale e quindi in contraddittoria, dai contenuti però in costante opposizione; realtà esclusiva del nulla, ma inclusiva sinteticamente (creatrice) di contenuti nulli. Una forma perciò non separabile dalla definizione dell'essere, altrettanto esclusivo del non essere quanto inclusivo del suo positivo significare. Su questa strada poteva e doveva rivendicare la stretta analogia tra l'*invenzione* istitutrice della verità cristiana, il teorema della creazione, e il ruolo cruciale, nella filosofia di Severino, dei *significati autocontraddittori*, articolati cioè in un significante positivo e reale, inclusivo di contenuti vuoti, nulli.

Il ruolo di fondamento all'essere, al positivo, è attribuito dall'emergenza della contraddizione nell'esperienza e dalla sua interna necessità ad essere rimossa e rimessa nel puro positivo.<sup>124</sup> La *struttura originaria* progetta (liberamente o necessariamente) l'interna dilatazione della forma verso i contenuti negativi, dilatazione tale però da non violarne l'identità formale e la natura trascendente i

oppone all'essere ma che, altrettanto si deve in questa prospettiva ipotizzare, si oppone al linguaggio. Questa però è la medesima contraddizione che insidia la concezione metafisica dell'«essere», che lo distingue in due «momenti»: l'uno *esclusivo* del non essere, sia relativo che assoluto (il significato del non essere è necessariamente, in questa filosofia, relativo alla forma del suo significante), l'altro *inclusivo* del non essere e in conflitto, perciò, con il primo momento, che lo dovrebbe dominare. Contraddizione accertata, ma non radicalizzata nel proprio quadro, da Severino, nel già citato caso della limitazione del primo principio. Cf. *sup.*, n. 110.

<sup>124</sup> Cf. G. BONTADINI, *Per una teoria*, cit., pp. 16-20. Cf. anche p. 4: «la non-contraddizione si fa sentire, si introduce come fondamento, solo se ed in quanto compaia la contraddizione. Se la contraddizione non compare, il fondamento (...) non ha occasione di funzionare». In queste parole, l'uso equivoco di formule relative alla contingenza («solo se», «occasione») rivela l'incertezza bontadiniana nella collocazione delle quantità negative: sembra insomma l'iniziativa non necessitata della contraddizione a render possibile l'estensione del positivo (infondato), al ruolo di fondamento, a determinare cioè la sua inclinazione trascendentale, la quale dischiude poi non pochi problemi alla sua interna coerenza. Per tale rilievo si veda anche F. BIASUTTI, *Il problema della metafisica nel pensiero di G. Bontadini*, cit., pp. 372-81. L'intento di Bontadini è peraltro chiaro e così ripetibile: il principio di non contraddizione, nel suo sviluppo immediato e analitico, contiene sinteticamente la significatività del non essere, e così media, rende possibile, crea l'intero orizzonte dell'esperienza, cf. A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di G.B.*, cit., pp. 57-59, 65-72.

contenuti.<sup>125</sup> La forma è perciò *identità* che inclina all'intenzionalità; contemporaneamente è però trascendente i diversi contenuti, *diversa* dalle differenze. L'ambizione del nostro autore fu sempre di distinguere tra univocità (verticale) dell'essere e analogicità (orizzontale) degli enti, senza esibire, a parere almeno di chi scrive, l'autentica natura del «distinguere».

Veniamo infatti al quadro originario di tale categoria, l'apertura del divenire. Qui si manifesta la vera opposizione, la *contradictio in adiecto*, nella quale il predicato toglie immediatamente il soggetto che lo pone. Questa non è certo un'opposizione indeterminata tra le altre, è semmai la «realtà» stessa della contraddizione, che si *distingue*, rendendolo possibile, da quanto segue:

dallo scontro delle proposizioni contraddittorie (dell'*affirmare et negare*), in quanto, in tale scontro, la contraddizione non è pura, ma solo tendenziale. Se si pone che A è B e, insieme, che A non è B, i due A, cioè l'A soggetto della prima proposizione e l'A soggetto della seconda, sono e non sono lo stesso A, perché *talìa sunt subiecta qualia permittuntur a suis praedicatis*, onde la diversità dei predicati (l'attribuzione e la sottrazione di B) tende a differenziare A da sé stesso. Qui la pura contraddittorietà è un limite cui si tende. Nel caso, invece, che «l'essere è non essere» («l'essere non è») la contraddittorietà, che è *interna* alla proposizione stessa, è, strutturalmente, l'essenza stessa della contraddizione o del contraddirsi (l'identità del positivo e del negativo); cioè l'universale equivalente ontologico del rapporto logico; dove, insieme, si indica il luogo dell'istituirsi della stessa distinzione di logica e ontologia.<sup>126</sup>

Di fronte al disegno qui prospettato resta con forza la necessità di chiedere, quale degli elementi in gioco stabilisca effettivamente la «differenza» originaria e ne detenga il principio. Si parla di una contraddizione *attuale*, reale, e di un'altra solo tendenziale, *possibile* perciò. L'orizzonte proposizionale e delle cose comuni, insomma, si

<sup>125</sup> Cf. G. BONTADINI, *Per una teoria*, cit., pp. 5-6.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 12. È da notare, che l'esempio qui formulato è identico a quello usato da Kant, per avvertire e censurare l'introduzione non necessaria del tempo nella sfera logico formale. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, pp. 142-43. Da notare, poiché Bontadini, che non condivideva certo, (come andrebbe in un'analisi della sua interpretazione kantiana visto), la tesi kantiana dell'indifferenza della logica rispetto al suo eventuale accordo o disaccordo con l'oggetto della sua estensione trascendentale, non si mantenne fino in fondo fedele alla propria idea.

compone di termini diversi, ma non tali da contraddirsi allo stesso modo dell'essere e del non essere nel quadro generale e non eludibile del divenire. Una *tendenza*, peraltro, è tale solo quando intenziona nel proprio vettore il termine della parabola. La differenza, che separa i vari scontri proposizionali dal più ampio quadro della verità, deve perciò conservare la comunicazione tra possibilità e realtà della contraddizione, senza però offrire mai un punto di convergenza tra le due, ché altrimenti la tendenza si raccoglierebbe interamente in tale spazio e non sarebbe articolabile oltre la generale opposizione di essere e non essere. Se è quindi vero che la realtà legittima l'arco e l'approssimazione dinamica della tendenza, altrettanto vero è che la tendenza si conserva tale solo grazie al proprio continuo differenziarsi. La tendenza è differenza e in primo luogo differenza tra i luoghi del suo corso. Guardiamo i termini che esemplificano la sua sintesi: A, B, non-B. Sono tre, ma distribuendosi in due distinte equazioni, risultano quattro: infatti il *primo* A (A') non è lo stesso del *secondo* (A''). Quindi, *anteponendo* la differenza tra A' e A'' al processo che dovrebbe determinarla,<sup>127</sup> non è arginabile un'esito paradossale. A' e A'' non riescono, allo stesso modo della tendenza rispetto alla realtà, a stringere il quadro dell'opposizione: ma questa, si dirà, è l'indole naturale della comune esperienza, in cui determinazioni seguono a diverse determinazioni. A' e A'' seguono l'uno all'altro, senza preciso ordine, come non-B segue a B. Questa non è infatti la formula della contraddizione, ma solo l'espressione della sua tendenza: B e non-B non si articolano attraverso il segno negativo «non», bensì attraverso il *fatto* presupposto della successione temporale dell'uno all'altro. Perciò  $B = B'$  e  $\text{non-B} = B''$ , senza che alla tendenza, al suo tempo interno, sia conferibile una direzione certa, e senza che le determinazioni siano sottoponibili a sviluppo predicativo: infatti  $A' = B'$  e  $A'' = B''$ .

Se si assume invece, per scongiurare il precedente esito, che B' e B'' devono aggiungere qualcosa ad A' e A'', e non esprimere la

<sup>127</sup> La differenza tra B e non-B, che articola quella tra A' e A'', non si istituisce sulla base dello stesso A: così infatti, non potrebbe togliere la propria condizione (l'identità di A) senza contraddirla e togliere immediatamente sé stessa. La differenza tendenziale è ipotizzabile solo *presupponendo* la differenza tra A' e A'', come tra B e non-B.

loro indifferenza (l'indifferenza cioè di A e di B ad essere A' o A'', B' o B''), ne consegue che tra A' e B', A'' e B'', deve correre la stessa tendenza (differenza), che separa A' e A'', B' e B''. Perciò, affinché in  $A' = B'$  si dia differenza, è necessario che  $A' = \text{non-B}$  e quindi, per tenere fermo il quadro concettuale e la sua direzione,<sup>128</sup> che  $A' = B''$  (visto che  $\text{non-B} = B''$ ): cioè  $A' = A''$  (visto che  $\text{non-B} = A''$ ),  $B' = B''$ ,  $B = \text{non-B}$ . Ora si può anche continuare, il linguaggio non offre alcuna «resistenza» o inibizione all'ostinazione, e assumere che le formule risultate,  $A = \text{non-A}$  e  $B = \text{non-B}$ , non sono la contraddizione reale a cui tendono, (l'essere è il non essere), e assumere perciò che  $A = A'$ , e  $\text{non-A} = A''$ , senz'altro esito, però, che ripetere il giro proposizionale, ripetere il paradosso della tendenza, che vorrebbe essere differenza ed invece si esprime attraverso formule indifferenti, incapaci a svolgere se non la *proliferazione*, il progresso o regresso infinito, delle espressioni, che segnalano la sua inadeguatezza al concetto.

Riprendiamo le fila del ragionamento: la dimensione «discorsiva» ospita l'opposizione tra elementi *diversi*, cioè analoghi e appartenenti al medesimo genere, il linguaggio; la dimensione propriamente «ontologica» ospita l'opposizione tra termini *contraddittori*, i quali nemmeno si oppongono tra loro, sebbene insieme si *distinguano* originariamente dal discorso. A chi appartiene ora questa differenza tra le dimensioni? Non certo al linguaggio, che, è l'ipotesi discussa finora, avrebbe per l'essere e il nulla lo stesso riguardo che ha per le sue distinzioni (A', B', A'', C...), cioè il riguardo dell'indifferenza. Appartiene allora all'opposizione originaria, visto che l'essere, questo il progetto metafisico, istituisce e intenziona il divenire e le *differenze*? Il genere comune a queste, è infatti il linguaggio, che è *positivo* e continuo, assimilabile alla sfera dell'essere perciò. La quale però è univoca, senza differenze: l'essere nega allo stesso modo il nulla e il linguaggio, che non può riprodurre all'*interno* dell'essere quella distinzione che non ha resistito, e per gli stessi motivi, all'*esterno*. Perché il linguaggio sia nell'essere, è ne-

<sup>128</sup> Appena rilevata la difficoltà si può, con ostinazione, anche dire che A' e B', comparando in *due distinte* equazioni ( $A' = B'$ ,  $A' = \text{non-B}'$ ) sono così distinguibili: A' e A'' e B' (= B') e B'' (= non-B'). Con la conseguenza di ripristinare senza esito il corso della formulazione: infatti  $A' = B'$  e  $A'' = B''$ .

cessario anche che il linguaggio *non sia* l'essere, e si restringa in una regione solamente contenuta da quello e incapace ad opporsi a lui, incapace ad essere per se stessa. Ma tale è il ruolo assunto dal nulla, nell'opposizione originaria: l'incapacità, la *non* opponibilità all'essere; cioè il suo essere univoco, identico e *non* diverso dall'essere, come il linguaggio.<sup>129</sup>

Nelle ultime righe, con qualche concessione alle disinvolute distinzioni del linguaggio comune, si è ricorsi alle categorie spaziotemporali dell'*interno* e dell'*esterno*, e ciò in relazione all'essere, che come il linguaggio nega altrettanto le articolazioni della temporalità. Eppure quello del tempo, e della sua definizione concettuale, era forse il latente assillo del ragionamento condotto da Bontadini. Il quale infatti rimproverò a Severino come la sue tesi conducessero a togliere «di mezzo ogni unità del molteplice successivo».<sup>130</sup> Poco prima aveva specificato che «solo nel tempo, infatti, l'identico può

<sup>129</sup> Nel suo già citato intervento, Bacchin distinse tra incontraddittorietà della realtà, che non si costituisce discorsivamente, (non essendo il nulla e la contraddizione termini del discorso), e il contrasto di verità e falsità, come si articola nella dimensione dianoetica: il linguaggio ordinario e le affermazioni che *velano*, negano il senso dell'essere, non avrebbero consistenza reale, giacché sono in funzione della reciproca affermazione che le falsifica e svela. Così però, non si comprende come le espressioni velanti e svelanti, che appartengono identicamente alla realtà del loro essere affermative e negative insieme, possano distinguersi tra universi veri e universi falsi. Inoltre non si comprende, come l'orizzonte discorsivo, nel suo insieme, si articoli rispetto alla realtà. Di per sé, *non sembra* infatti *intendere* e discorrere il senso dell'incontraddittorietà: ma così non distingue la propria semantica da quella del nulla, che, altrettanto, in alcun modo può intendere la realtà, cf. G.R. BOCCHIN, *Intero metafisico e problematicità pura*, cit., pp. 313-14; cf. *sup.*, n. 123.

<sup>130</sup> Cf. G. BONTADINI, *Dialogo*, cit., p. 208. L'utilizzo dell'aggettivo «*successivo*» sembra restringere la critica, al rilievo dell'assenza di dinamica temporale nel quadro di una molteplicità, intesa staticamente come presenza contemporanea della serie di elementi immobili, che rivelano i diversi luoghi dell'essere. Sembra insomma che nella molteplicità statica, nello spazio, sia per Bontadini accettabile l'assenza di movimento e di divenire, intesi come il passaggio dall'esserci al non esserci di qualcosa. A ben vedere però, (sia la molteplicità delineata dinamicamente o staticamente non è discriminante), la serie degli elementi si definisce secondo la regola del reciproco *non essere* dell'uno rispetto agli altri e della comune appartenenza all'esser molteplici: vale a dire che ogni idea di molteplicità include quello stesso margine di negatività che definisce anche la nozione del divenire. Se lo *spazio* si articola nel *qui* e nel *là*, questi luoghi hanno senso solo se la *contemporanea* incidenza nella loro unità rivela margini di distinzione e *successione* dell'uno all'altro. Altrettanto, se il *tempo* si

portare determinazioni opposte». <sup>131</sup> E per giustificare ciò ricorse alla distinzione scolastica, che ha il suo più remoto referente nel quinto capitolo delle *Categorie* aristoteliche, tra sostanza prima, l'*individuo*, e sostanza seconda, l'*universale*: il discorso rifletterebbe una contraddizione solo attribuendo al medesimo individuo (Socrate), nello stesso tempo, due predicati contraddittori (dotto e ignorante); ma non attribuendo due individui (Socrate e Alcibiade) contemporaneamente allo stesso universale (uomo); o attribuendo al medesimo individuo (Socrate) due predicati, in momenti distinti del tempo (buono, non buono).

La temporalità sembrava a lui, quindi, il diaframma tra l'eterno e il diveniente: c'è un tempo assoluto delle essenze universali, coincidente con l'essere; ci sono i momenti del tempo che distinguono gli individui, le parti cioè delle essenze, (l'uomo è ora Alcibiade, ora Socrate); e ci sono individui coincidenti con l'unità fluente del tempo, i quali distinguono loro i momenti della predicazione, (Socrate è prima buono, poi non buono). Nell'essere, gli universali, la temporalità e gli individui coincidono univocamente, sono lo stesso. Nel suo corso naturale, il tempo distingue invece gli individui. Altrettanto gli individui distinguono i momenti del tempo. Ma affinché il tempo distingua e liberi la successione degli individui, è necessario che non succeda a se stesso, bensì coincida unitariamente con la serie del prima e del poi, sia insomma esso stesso individuo: uno ed un solo tempo è quello che abbraccia la successione dei predicati (ora buono, ora non buono) nel giudizio ortodosso; un solo spazio quello che articola e distingue l'inerenza di due predicati in un solo individuo (dotto, ignorante), nel giudizio contraddittorio. Allo stesso modo, però, l'individuo non si lascia distinguere come un qualsiasi momento del tempo naturale, poiché altrimenti sarebbe *diviso* e in se stesso contraddittorio, non certo la garanzia contro l'irrazionalità: perciò la serie dei predicati, o dei predicabili (dotto, ignorante, buono, non buono), conviene immediatamente nell'orizzonte in cui acquista senso. Il tempo è quindi individuo e non distingue, né si lascia distinguere da individui momenti. Identico al proprio contenuto

articola nel *prima* e nel *poi*, questi momenti hanno senso solo se il loro avvicinamento attraversa il *medesimo luogo* dove sono l'uno in funzione dell'altro.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 207.



il tempo conviene inoltre immediatamente all'unità delle essenze, che non può ricevere *estrinsecamente* la temporalità, poiché così riceverebbe ciò che sarebbe privo della sua sostanza non contraddittoria. L'estrinseco è poi un modo del tempo, il quale non può segnare con un momento di sé la relazione che lo signoreggia globalmente in una struttura concettualmente più ampia.

Il tempo coincide con il linguaggio, l'esperienza ordinaria, e come loro subisce la *negazione* dell'essere, insieme al carico della paradossalità di questa. La metafisica intende infatti costruire il ponte tra la verità del primo principio e le libere dilatazioni del discorso, vuole tra i due mantenere una gerarchia logica, per la quale «l'apparire non attesta altro che una successione di eventi (...) nel senso che un secondo evento incomincia ad apparire quando il primo non appare più. (...) Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela giacché l'apparire non attesta l'opposto di quanto è esigito dal logo». <sup>132</sup> Ciò di cui l'apparire e il non apparire sono l'intenzione, è perciò il soggetto non oltrepassabile delle sue predicazioni: l'apparire e il non apparire che non appartenessero ad alcunché, non sarebbero apparire, ma semplici identità. L'apparire, però, è «il non apparire» del «non apparire», così come questo è «l'apparire» della negazione del primo. Entrambi coincidono quanto a potenza negante, ma soprattutto coincidono nel punto che è essenziale ad entrambi per «apparire», l'identità sostanziale del loro discorso e di ogni concezione della successione temporale; il punto in cui la critica accerta senza superarla, l'indifferenza delle proposizioni metafisiche, la coincidenza tra l'essere e l'apparire, che sono identità e *non* altro, non svolgimento, né statico né, tantomeno, dinamico.

<sup>132</sup> Cf. G. BONTADINI, *Poscritto*, cit., pp. 86-87 e Id., *Dialogo*, cit., p. 214. Dove Bontadini rivendicò la paternità della distinzione tra «l'apparire trascendentale e l'apparire empirico». Seguendo Bontadini, A. GNEMMI definì il divenire come «un farsi altro, un diversificarsi, tramite la successione delle determinazioni (...) che *implica*, all'avvento della determinazione successiva (...) il *cessare di essere*, il *non essere* di quell'essere che è la determinazione precedente (...) prezzo necessario per evitare la contraddizione del *simul esse et non esse*», cf. A. GNEMMI, *La protologia*, cit., pp. 50-51. Concezione che non considera come l'orizzonte temporale stesso, così concepito, sia per sé l'implicazione, unitaria e non successiva al pari ciò che sembra contenere, del contemporaneo esserci del precedente e del seguente.

PAOLA CAVINA

IN MARGINE A UN RAPPORTO DI STUDIO E DI VITA:  
ALCUNE LETTERE DI GIORGIO FALCO  
A BENEDETTO CROCE

Leggendo il rapporto epistolare tra Giorgio Falco e Benedetto Croce, sviluppatosi nell'arco di più decenni,<sup>1</sup> non è difficile sorprendersi del carattere principale, e pur ovvio, che lo costituisce: il primo contatto con il Croce consiste, sin da subito, di una relazione di subordinazione che è intellettuale, accademico-istituzionale, professionale e, al di là della formalità del linguaggio, financo personale e morale. Al Croce ci si rivolge in prima istanza per far leggere un proprio studio o persino i propri «peccati» poetici<sup>2</sup> — e sappiamo della grossa mole di lavoro epistolare che impegnava quotidianamente il filosofo napoletano (si pensi al caso del liceale Antoni!) — per avere un giudizio e fors'anco una benevola recensione che si sarebbe esibita tra i propri meriti curriculari; poi il Senatore diviene Maestro e da lui dipende parte non piccola del proprio destino di studioso e delle proprie aspirazioni. Falco insomma, non diversamente da molti altri, imposta e prosegue l'incontro con il Croce partendo dalle proprie necessità professionali (contatti con riviste, recensioni, traduzioni) che paiono fare tutt'uno con il riconoscimento e l'accettazione di un ruolo nazionale della filosofia e

<sup>1</sup> Sono qui raccolte, in *Appendice*, trentuno lettere di Giorgio Falco a Benedetto Croce, scritte tra il 1913 e il 1949. Ringraziamo la signora Alda Croce che ne ha permesso la consultazione nell'archivio privato del padre, soprattutto per l'estrema cortesia e pazienza verso una giovanile curiosità per quel dissidio tra i due corrispondenti ch'Ella ricorda e che è al centro di queste poche righe introduttive. Di esso si darà una ipotesi di spiegazione che, tutt'altra cosa dalla ricerca di una completezza del carteggio, è tentativo chiuso negli ovvi limiti di prudenza. In ultimo aggiungiamo, per comodità del lettore, anche la lettera del Croce al Falco elogiativa della *Santa Romana Repubblica*, a cui si affianca un commento dello stesso Falco in una lettera a Carlo Ludovico Ragghianti del 1954.

<sup>2</sup> Cf. lettera 1; il che è elemento, forse più significativo di quello che si potrebbe pensare, del modo d'essere, tra erudizione e arte, di uno storico come il Nostro; cf. A. GAROSCI, *Una cosa non ancora del tutto chiara*, «R. stor. ital.», LXXIX (1967), p. 10.

della attività crociana. Che tutto ciò sembri o sia la naturale conseguenza della conquista crociana di una egemonia culturale non impedisce però di domandarsi quanto vi sia di rintracciabile, in un carteggio, di una storia più ampia e generale degli sviluppi del crocianesimo e della cultura italiana; e quanto il legame professionale maestro-allievo venisse a costituire da un lato una reale condivisione di metodo e di tematiche, e dall'altro una comune appartenenza ad un modo di produzione intellettuale, di mestiere, e quindi anche di medesimi valori di fondo, primo fra tutti quello dei doveri dei *chierici*.

E da qui — pur memori della protesta falchiana!<sup>3</sup> — il problema: se in uno storico come Falco vi sia stata o non vi sia stata una condivisione profonda delle impostazioni crociane, e quando e quanto questa condivisione si sia imbattuta in nodi e in difficoltà superate o insuperabili. Che il Falco dovesse necessariamente, come studioso, entrare in rapporto con lo storicismo crociano, e che vi entrasse pure in un rapporto personale, fortuitamente, per tramite della amicizia della moglie Nelda Sampò con Adele Croce, stretta all'Università di Torino, è cosa ovvia; che dalla sua posizione subordinata di studioso alle prime armi si trovasse fundamentalmente a condividere quella che fu una *matrice* crociana, anche questo parrebbe ovvio. La filosofia come metodologia della storia, i canoni di indagine di storia della storiografia, le condizioni di studio e di vita della sua generazione non dovrebbero però permettere che finisca in secondo piano la necessità di compiere una verifica della solidità di questa condivisione falchiana del crocianesimo. E due potrebbero essere i punti su cui impostare tale verifica. Il primo incentrato sulla particolare ricezione della continuità e della dialettica storicistica, e il secondo legato invece al rapporto tra politica e cul-

<sup>3</sup> Cf. G. FALCO, *Problematica e storia romanizzata* (1952), in *Id.*, *Pagine sparse di storia e di vita*, Milano-Napoli 1960, pp. 566-69, in cui, non senza una certa ironia, si spezzava una lancia a favore delle ricerche non finalizzate a svolgere, nella individuazione di un «problema», una storia delle idee; il che è cosa che dà certamente da riflettere per gli stessi rapporti con il Croce, e che pare ne abbia giustamente dato ad un Cantimori alla ricerca di una alternativa storiografica (cf. G. SEVERINO, *Giorgio Falco: un medievista nella crisi dell'idealismo storiografico*, «Cultura», XII, 1974, pp. 216-20).

tura che è una difficoltà del Croce, drammatica dalla metà degli anni Venti in poi.

La *Polemica sul Medioevo* (1933) faceva senza dubbio propria la lezione di *Teoria e storia della storiografia* nel giungere alla definizione di un oggetto — il Medioevo — tramite una genealogia di storia delle idee che ne rintracciava una vitalità e una contemporaneità all'interno di una tradizione unitaria di pensiero e di riflessione occidentali. Il Medioevo come oggetto si costituiva quindi nel nostro presente proprio nella misura in cui si poteva ripercorrere la storia del suo concetto; proprio nella misura in cui quella particolare storia fosse stata in grado di tracciare una linea di continuità ininterrotta che dal passato giungesse fino al nostro presente. La tradizione illuministica (Voltaire, Condorcet, Robertson, Gibbon) veniva allora vista sfociare, e non smentirsi, in quella romantica (Schlegel), cosicché l'idea di un accrescimento di positivo in positivo pareva essere rigorosamente rispettata.<sup>4</sup> Ma il rispetto della continuità non era l'unica esigenza della teoria crociana poiché la chiave di volta sarebbe stata per l'appunto stabilire in che cosa consistesse questa positività medievale, capace di rendere apparente la liquidazione illuministica, capace di contribuire alla unità di una tradizione occidentale come uno dei suoi elementi portanti, capace infine di farsi sostrato della visione falchiana del Medioevo, della sua *Santa Romana Repubblica* (1942).<sup>5</sup> Ed è proprio a questo punto che ci si scontra con il limite della ricezione storiografica dello storicismo, poiché un Medioevo che sia nella sua essenza «la formazione d'Europa su base cristiana e romana»<sup>6</sup> è un qualche cosa che viene radicalmente smentito e falsificato dall'imporsi della modernità e dal fallimento di una unità europea che non troverà null'altro che irrisolti tentativi, per poi tramontare definitivamente con la na-

<sup>4</sup> Cf. B. CROCE, *La positività della storia*, in Id., *Teoria e storia della storiografia*, Milano 1989, pp. 91-102.

<sup>5</sup> Infatti la visione della *Santa Romana Repubblica* andava a risolvere il problema che era della *Polemica*, venendosi a costruire quasi un unico testo; cf. O. CAPITANI, *Dove va la storiografia italiana?*, in Id., *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: fra due guerre e molte crisi*, Bologna 1979, p. 214; P. ZERBI, *Giorgio Falco medioevalista*, in Id., «Ecclesia in hoc mundo posita». *Studi di storia e di storiografia in occasione del 70° genetliaco dell'autore*, Milano 1993, p. 586 e n.

<sup>6</sup> G. FALCO, *La Santa Romana Repubblica*, Milano-Napoli 1963, p. 10.

scita degli Stati moderni e quindi con l'evento della Riforma. Crocianamente, quindi, il Medioevo così inteso dal Falco non contribuiva in nessun modo alla formazione della coscienza moderna; tutt'altro: una coscienza moderna avrebbe potuto costituirsi — con una propria idea di universalità e di progresso — soltanto quando quella utopia della coscienza medievale si fosse fatta definitivamente parola morta, un valore e un mito perduti nel passato, recuperabili forse soltanto quando si fosse radicalmente modificata la nostra coscienza attuale.<sup>7</sup> O, di converso, l'accettazione nel proprio presente di un valore come quello di *Christianitas* avrebbe dovuto sancire la crisi della coscienza moderna, la crisi dell'Europa degli Stati ed il suo prossimo trasfigurarsi. Ma Falco è ben lontano dal compiere il passo che sarà di Raffaello Morghen — attribuire alla spiritualità medievale un ruolo riaggregante e salvifico per andare *oltre* la crisi della modernità, *oltre* la crisi dell'idealismo come filosofia moderna<sup>8</sup> — ed anzi rimane strettamente ancorato al proprio

<sup>7</sup> È stato giustamente osservato come l'uropeismo del Falco, pur in una Europa a pochi passi dal conflitto, rimanesse un criterio storiografico e non ancora una aspirazione civile. Un europeismo sinonimo di un antico universalismo, e non un cosmopolitismo posteriore all'invenzione degli Stati e del loro «equilibrio». Infatti, se la lezione sull'*idea di Europa* era unita a quella sull'*idea di Nazione*, la diversa prospettiva di Falco dovette parere allo Chabod con un che di «cattolicizzante»; cf. G. SEVERINO, *Giorgio Falco: un medievista*, cit., pp. 181-82; G. SASSO, *Gli studi di storia delle dottrine politiche e di storia delle idee*, in *Federico Chabod e la «nuova storiografia»*: 1919-1950, a c. di B. VIGEZI, Milano 1984, p. 272, n. 54.

<sup>8</sup> Pur con un certo nostro imbarazzo, ma nella necessità di spiegare il giudizio dello Chabod (di cui a n. 7), troviamo che non sarebbe del tutto fuori luogo attribuire al Falco una sorta di storiografico «cattolicesimo incompleto», poiché la sua ispirazione teorica è contigua con quella di un Morghen, e sarebbe stata inconcepibile senza quelle proposte — e quelle pretese di esclusivismo sul Medioevo — che avanzò una varia cultura cattolica di prima e di dopo i Patti, quando la medievistica laica dei Volpe e dei Salvemini era cosa oramai passata ed una nuova medievistica non trovava un proprio ruolo all'interno dell'idealismo — e pensiamo soprattutto al Gemelli e alla Università Cattolica. Si tratta però d'intendersi: una contiguità di ispirazione storiografica non è ancora né una dichiarazione di fede, né la sua premessa (e non ci sembrerebbe lecito tagliare un nodo gordiano con l'argomento del battesimo del '39, evento che appartiene anche ad una intangibile intimità), né infine una condivisione di valori teorici o di vita (cf. l'equilibrato giudizio di P. ZERBI, *Giorgio Falco medioevalista*, cit., pp. 568, n. 16; 600, n. 48; 607; 610). Se

paradossale crocianesimo,<sup>9</sup> al proprio aver raccontato un ideale etico-politico medievale che non avrebbe mai potuto farsi storia contemporanea.

Eppure il giudizio elogiativo del Croce sulla *Santa Romana Repubblica* non può essere dimenticato; ma che cosa è «un racconto di un dramma dell'anima»<sup>10</sup> se questa anima non è un'anima che vive del presente, ma di un valore del passato? Forse un elogio da rivalutare,<sup>11</sup> forse il riconoscimento dell'ottimo lavoro di uno storico che si dimostrava non distante da una comprensione dialettica degli eventi,<sup>12</sup> forse però v'è da considerare che i tempi in cui quell'elogio venne formulato segnano una particolare fase delle preoccupa-

di incompletezza si deve parlare, essa è in fondo anche quella di una cultura laica ed idealistica che aveva rinunciato ad occuparsi di medievistica, in un modo che è ben rappresentato dalla gestione gentiliana dei cattolici nella *Enciclopedia Italiana* (cf. G. TURI, *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, Bologna 1980, pp. 130-50): pare che, idealisticamente, delegare una serie di tematiche ai cattolici — e il Medioevo non poteva non essere nel conto — facesse parte di una normale politica di convivenza (normalità che è però del Gentile e non del Croce) e di limitazione del danno.

<sup>9</sup> Cf. O. CAPITANI, *Dove va la storiografia*, cit., pp. 213-21; G. SASSO, *relazione*, in *Medioevo oggi. Atti del terzo congresso dell'Associazione dei medioevalisti italiani*, Bologna 1982, pp. 21-31; G. ARNALDI, *Giorgio Falco: la scelta e il periodizzamento*, «Cultura», XXXII (1994), pp. 497-512.

<sup>10</sup> Lettera di Benedetto Croce a Giorgio Falco, già in P. ZERBI, *Giorgio Falco medioevalista*, cit., p. 599 n. 46; ora qui in *Appendice II*, 1.

<sup>11</sup> La natura di prestito poetico e il riutilizzo *ad hoc* di una espressione del Serra proprio sul Croce — «quella forza viva onde i contrasti delle idee diventano crisi e drammi dell'anime», R. SERRA, *Le lettere* (1914), in *Scritti di Renato Serra*, a c. di G. DE ROBERTIS e A. GRILLI, Firenze 1958, p. 269; la prima edizione è del 1934 — potrebbero infatti far pensare ad una sottovalutazione crociana del contenuto storico rispetto alla bellezza del procedere delle pagine del Falco e rispetto al valore di solidarietà tra studiosi al regime «non grati»; o almeno dovrebbe spingerci a non sopravvalutare ogni singolo giudizio crociano come se in esso si dovesse esibire con indefessa continuità, sempre e comunque e senza alcun umano cedimento, la coerenza dell'intero sistema. E si tratta di una lettera privata, e siamo nel 10 aprile del 1939, a cui non seguì, dopo la pubblicazione del dattiloscritto nel 1942, una recensione, né una ripresa del discorso già avviato. Ringraziamo il professor Carlo Dolcini, tra l'altro, anche per l'indicazione dell'espressione del Serra, già rilevata in C. DOLCINI, *Guida allo studio della storia medievale*, Torino 1994, p. 29.

<sup>12</sup> Cf. G. SEVERINO, *Giorgio Falco: un medievista*, cit., p. 212.

zioni e degli interessi del Croce. Nel '39 il Medioevo aveva cessato già da molti anni d'essere il luogo privilegiato della produzione storica italiana.<sup>13</sup> Salvemini e Volpe, gli autori su cui Croce aveva progettato nel 1914-15 l'evoluzione ad una fase matura della storiografia di una «nuova Italia», oltre il positivismo e, per tramite del materialismo storico, fino all'idealismo,<sup>14</sup> avevano segnato con il loro abbandono della medievistica quella che fu una crisi di ristrutturazione della storiografia italiana. *Magnati e popolani*, e soprattutto la collaborazione del Volpe alla «Critica», avevano rappresentato per Croce la concreta possibilità di un salto di qualità non solo della nostra produzione storiografica, ma dell'intera cultura nazionale — e quindi anche della Nazione che la esprimeva — verso una posizione di pari livello, se non di primato, all'interno della civiltà europea. Tutt'altro il momento e il valore dell'opera falchiana, quando la storiografia italiana si era oramai incentrata solidamente sul periodo rinascimentale, moderno e soprattutto risorgimentale, e quando il consolidarsi ventennale del regime aveva reso in gran parte inattuale e fallimentare ogni progetto culturale nazionale di sviluppo, così come Croce l'aveva potuto intendere. Il Medioevo del Falco non entrava perciò davvero all'interno delle problematiche crociane; al movimento falchiano non seguiva un contrappunto crociano, una armonia, un comune concerto, cosicché il procedere dialettico disegnato dal Falco, nel suo finire nel nulla contro ogni criterio storicistico, non doveva rappresentare per Croce neppure l'ombra di un problema. In egual modo non presentava difficoltà far convivere l'elogio al Falco con quello al Pepe<sup>15</sup> — la ricerca di una unità medievale con un giudizio *ingenuo* ed *illuministico* di barbarie — semplicemente perché erano il Medioevo in sé e la stessa

<sup>13</sup> Sulla crisi della medievistica nel crocianesimo e nel primo dopoguerra, un tentativo di indagine in P. CAVINA, *Di un 'sottile equivoco': Benedetto Croce e la medievistica*, «A. Ist. ital. Studi stor.», XIV (1997), pp. 447-96.

<sup>14</sup> Cf. B. CROCE, *La storiografia economico-giuridica come derivazione del materialismo storico*, e *Conclusioni*, in Id., *Storia della storiografia italiana nel secolo decimono*, Bari 1930.

<sup>15</sup> Cf. B. CROCE, rec. a G. PEPE, *Il Medio Evo barbarico in Italia* (Torino 1944), «Critica», XXXIX (1941), pp. 372-74; su cui G. ARNALDI, *A proposito della ristampa del «Medio Evo barbarico» di G. Pepe*, «Cultura», I (1963), pp. 669-72.

medievistica, ad essere relegati al margine della speculazione crociana.<sup>16</sup>

Non solo. A quella del filosofo farà da contraltare l'incomprensione del Falco storico e studioso della inevitabile simbiosi crociana di politica e cultura. Esemplificative ne sono, sul finire del carteggio, le lettere riguardanti «il vecchio malinteso sulla questione Einaudi». Falco infatti, revisore per la casa editrice Einaudi, aveva favorito il rifiuto alla pubblicazione della *Introduzione allo studio del Medio Evo latino* del Pepe e ciò, dati gli anni ed il contesto, dovette apparire al Croce come un vero e proprio tradimento, tanto che doveva apostrofarlo come un «novellino», perché non dimostrava di tenere in adeguata considerazione la visione complessiva del Medioevo del Pepe.<sup>17</sup> Il cattivo giudizio del Falco

<sup>16</sup> Cf. O. CAPITANI, *Croce e il Medioevo*, «Cultura», XXXI (1993), pp. 263-82.

<sup>17</sup> «Ho anche domandato al Falco se avesse letto il volume sui Goti e Longobardi, e mi ha detto di no! Sicché ho creduto di aver da fare con un novellino!» (*Carteggio Croce-Omodeo*, a c. di M. GIGANTE, Napoli 1978, lettera XCIV del 2 ago. 1941, p. 170); la lettura di *Medio Evo barbarico* poteva certamente apparire al Falco cosa assai meno fondamentale rispetto alla grande considerazione che ne aveva il Croce, e forse una scorsa della sola *Introduzione* gli poteva esser stata più che sufficiente per aver prova di una incompatibilità della medievistica del Pepe con la sua (d'altronde l'idea di barbarie medievale e di un interesse peculiaramente italiano del Medioevo è ben evidente in paragrafi come *Chiarimenti sui limiti cronologici del Medio Evo*, in G. PEPE, *Introduzione allo studio del Medio Evo latino*, Milano 1942, pp. 74-78). Il rimprovero — e quasi lo scandalo! — di quella mancanza su cui Croce insiste più volte («Mi confessò di non aver ancora letto il volume sui Goti e Longobardi», *Carteggio Croce-Omodeo*, cit., lettera XCV del 7 ago. 1941, p. 171; «Non aveva e non ha ancora letto il libro sull'Italia barbarica!», *ibid.*, lettera XCVI del 10 ago. 1941, p. 174) mostra perciò come con lo studio entrassero in gioco i rapporti personali, la forma, l'ipotesi di una manovra dell'Einaudi (cf. *ibid.*), la deferenza del Falco, l'interesse del Croce di venire a conoscenza dei particolari e degli esatti termini del dibattito nel leggere le lettere e le risposte di ognuno quando non fossero passate innanzi tutto dalle sue mani (cf. *ibid.*, lettera XCIV, p. 170) ed infine una improbabile giustificazione dell'incidente incentrata sul cattivo carattere del Falco: «Per quanto sia sempre mal sicuro ritrovare le intenzioni, bisogna non perder di vista che talora non c'è nessuna intenzione ma soltanto un lasciarsi andare sconsiderato a certi impulsi della propria natura. Ora il Falco, nonostante le sue serie doti di studioso, è acre (...), esagerato nelle impressioni e nei giudizi, preso forse questa volta dal desiderio di mostrare la sua bravura e la sua superiorità di fronte a quegli che era per lui un neomedievalista e quasi un intruso. (...) Io gliene ho dette tante e tante per non aver considerato che si trattava di lavori già da voi riveduti, e per ciò per non



prescindeva completamente da quel dramma crociano che si esprimeva nel concetto di «crisi di civiltà» e che trovava nella barbarie medievale una ricca metafora della barbarie tedesca, dell'irrazionalismo, della concreta possibilità del male e del regresso nella storia, che aveva dovuto così pesantemente danneggiare la civiltà italiana. La constatazione di una crisi avrebbe potuto avvicinarli; li allontanava invece la diversa prospettiva di una soluzione che seguiva i diversi contenuti di una diagnosi di quella crisi: crisi *tout court* della coscienza europea, ma senza un giudizio politico, in Falco;<sup>18</sup> infezione di una parte della cultura europea e necessità di una rifondazione, esigenza primaria, in Croce. L'incomprensione era profonda, e continuerà ancora anni dopo quando un rispettosissimo Falco ribadirà comunque la correttezza del suo giudizio.<sup>19</sup> Tutt'altro che un dissidio accademico e di poco conto, e forse il punto preciso del divergere di due studiosi e di due anime. Il Medioevo del Pepe era per Croce l'occasione per forzare fino al limite dell'accettabilità un concetto di attualità del Medioevo in cui l'idea di contemporaneità della storia poteva divenire di necessità, dati i tempi, qualcosa di non dissimile da uno strumento di militanza intellettuale. Ma la posta in gioco era troppo alta per non correre il rischio di confondere politica e cultura; e l'Alto Medioevo un argomento distante da sempre dagli interessi crociani ed in massimo grado privo, nel retroterra culturale del Napoletano, di possibili obiezioni di carattere — per così dire — filologico. Un oggetto storico ideale, quindi, per quel rischio. Tutto il contrario nella prospettiva del Falco, così come di gran parte degli storici professionalmente dediti al Medioevo,<sup>20</sup> ai quali non poteva sfuggire la co-

aver rifiutato l'incarico, o non averlo accettato con la condizione di scrivere a voi stesso le sue eventuali osservazioni, che ora ha il dovere di addurre quelle che sono per lui circostanze attenuanti, cioè i difetti del suo intelletto e del suo temperamento», *ibid.*, lettera XCVI, pp. 173-74. E che poi quell'epiteto di «novellino» sconfinesse dall'ambito schiettamente storiografico per indicare una insipienza pratica, e forse politica, lasceremo giudicare al lettore.

<sup>18</sup> Cf. G. SEVERINO, *Giorgio Falco: un medievista*, cit., pp. 178-79.

<sup>19</sup> Cf. lettera 31; ed ancora *Appendice II*, 2.

<sup>20</sup> Significativo G. BOGNETTI, *L'exceptor civitatis e il problema della continuità*, «Studi med.», s. III, VII (1966), pp. 31-39.

struzione artificiosa, «a tesi preconçetta»,<sup>21</sup> di quell'approccio al tema *Langobardi e Romani*. In un certo senso Falco rimaneva vicino ad una distinzione tra politica e cultura, tra militanza e studio che Croce aveva invece dovuto mettere in discussione. Egli rimaneva insomma radicato a quel mondo accademico e a quelle necessità di libero e onesto studio che avevano caratterizzato fin dagli inizi proprio il suo rapporto epistolare con il Croce: le necessità, le esigenze, le traversie della vita facevano parte di una sfera personale di pudore,<sup>22</sup> ma non entravano nelle cose di studio. Si trattava prima di *vivere*, poi di *philosophari*,<sup>23</sup> non di tentare di risolverne l'inestricabile intreccio. L'idiosincrasia del Falco nei confronti del regime era in fondo — ma il termine deve essere inteso con prudenza — un a-fascismo personale, che rimaneva isolato e non trovava la possibilità d'essere né motivo di aggregazione e di militanza, né la fonte di una limpida problematica di studi. Il non fascismo del Falco — che dovrebbe aprire più di uno spiraglio sulle condizioni complessive del mondo accademico a cui apparteneva — aveva una base per così dire professionale, legata ad una concezione corporativa dell'alta cultura e della scuola, così come aveva potuto alloggiare all'interno della concezione e del mondo liberali: la corporazione degli studiosi avrebbe assolto ai propri doveri universali, e al proprio compito nazionale, solo nella misura in cui avesse avuto una propria libera gestione interna, autonoma dall'intervento diretto del Governo e del tutto eterogenea ad una dimensione di massa della cultura. Ma le leggi razziali del '38, evidenza incontestabile del dilatarsi totalitario della *cosa pubblica* ben oltre la firma quasi innocua del '31, avevano travolto il mondo accademico privandolo della possibilità di una a-politica e

<sup>21</sup> Cf. E. SESTAN, *Memoria di un uomo senza qualità*, Firenze 1997, p. 292.

<sup>22</sup> Questo aspetto della personalità del Falco è stato rilevato ed apprezzato, cosa più che condivisibile, da tutti i suoi critici, ma esso a noi pare non solo espressione di nobiltà di spirito, ma la premessa di una concezione dello studio ed il segno di una appartenenza ad un mondo che è organicamente collegato con il suo modo d'essere storico e, perché no?, d'esserlo del Medioevo.

<sup>23</sup> Cf. lettera 6; e ricorre la medesima espressione latina quasi a trent'anni di distanza, proprio dopo quelle pagine dedicate alla scuola che esibiscono gli unici pareri espliciti del Falco sul fascismo, in G. FALCO, *Organizzazione storica nazionale*, (1947), in *Id.*, *Pagine sparse*, cit., p. 623.

*privata* serietà degli studi; ed il Falco, aggrappato al valore di quella serietà, aveva sentito come proprio dovere quello di sottoscrivere un giudizio negativo che, se non ci inganniamo, era tutt'uno con la sua attività di ebreo estromesso dalla cattedra, impedito alla pubblicazione,<sup>24</sup> a cui non poteva venir meno un orgoglio di resistenza agli imperativi del regime che una vita di studi, nonostante tutto, doveva riuscire ad escludere, o almeno ad eludere.<sup>25</sup>

Se questa è la corretta interpretazione della personalità dello studioso, allora non vi era per lui la possibilità di seguire Croce nel suo dramma, forse neppure a livello intuitivo;<sup>26</sup> e non vi era neppure la possibilità di porre in discussione, criticare e superare il proprio retroterra culturale, dove si volevano tener fermi sia il contributo della scuola filologica, sia quello della scuola economico-giuridica, sia quello del crocianesimo, sia le suggestioni, pur entro limiti, del modernismo e della cultura cattolica più in generale, quando invece l'esperienza del fascismo e la smobilitazione del «salotto liberale»<sup>27</sup> avrebbero dovuto far emergere le difficoltà di una somma aritmetica di impostazioni così diverse, anche al di là del sostanziale scetticismo di «storico di razza» che sarà suo nel secondo dopoguerra. Falco rispondeva a quella che era la crisi della grammatica crociana — la crisi radicale di un linguaggio e di un mondo — aprendo nel sistema storicistico, a cui tuttavia non rinunciava, una profonda breccia rappresentata dalla impossibilità esistenzialistica di mancare di solidarietà verso quei deboli che la storia aveva sopraffatto. Impossibilità che diveniva mancanza di

<sup>24</sup> Cf. lettere 24-27.

<sup>25</sup> Salvare, insomma, «l'anima e gli studi, e la cerchia della sua autonomia ideale, non con gesti o atti pratici» (A. GAROSCI, *Una cosa non ancora del tutto chiara*, cit., p. 16).

<sup>26</sup> Di converso, almeno per ciò che riguarda lo specifico episodio della recensione al Pepe, nel momento in cui Croce stigmatizza la «Psicologia di professori» (*Carteggio Croce-Omodeo*, cit., lettera 95, p. 171) e il desiderio di dimostrare una superiorità di mestiere nei confronti di un «neomedievalista» (*ibid.*, cit., lettera 96, p. 174), dovremmo avere il sospetto che anche l'atteggiamento del Falco dovesse risultargli difficilmente comprensibile.

<sup>27</sup> G. VINAY, *Pretesti per la memoria di un maestro*, Spoleto 1993, p. 73.

ogni giustificazione razionale.<sup>28</sup> Non seguirà l'ultimo Croce nelle sue difficoltà, e non sceglierà una alternativa al Croce, neppure quando l'orizzonte più proprio dei suoi studi sarà sempre quel «circolo perenne, che unisce tra loro presente e passato» inteso ora, però, come favola e morale.<sup>29</sup> Favola, rievocazione, racconto, e perciò il ripiegamento nell'intimo anche del lavoro dello storico, così come già era del dovere dell'intellettuale; di un tipo analogo, salvo errore, a quello di quei monaci benedettini che costruivano e ricostruivano il loro sacro luogo di studio e di meditazione in mezzo, e nonostante, gli eventi tragici e le crisi, non comprensibili alla luce di una superiore razionalità, della storia e degli uomini.

<sup>28</sup> Cf. G. FALCO, *Cose di questi e di altri tempi*, in Id., *Pagine sparse di storia e di vita*, cit., pp. 364-65.

<sup>29</sup> G. FALCO, *La questione longobarda e la moderna storiografia italiana*, (1951), in Id., *Pagine sparse*, cit., p. 26; cf. G. SEVERINO, *Giorgio Falco: un medievista*, cit., pp. 204-205.

## APPENDICE\*

### I

#### 1.

31 dicembre 1913

Illustre senatore,

avrei molto caro di poterLa ossequiare e Le sarei gratissimo s'Ella mi volesse far telefonare (54-63) in quale ora non La importunerei. Poi che non son sicuro di vederLa mi permetto di portarLe un mio lavoretto, su un poeta cassinese d'ottocent'anni fa,<sup>1</sup> e alcuni versi miei: la signorina Chiara Le ha forse detto de' miei molti peccati. D'una Sua lettura e d'una Sua parola sarei veramente lietissimo. Voglia perdonare il mio ardire.

Accolga illustre Senatore, i miei vivi ringraziamenti e i miei ossequi.

Giorgio Falco

Corso Palestro 9  
Torino

[1] Lettera su carta bianca.

<sup>1</sup> G. FALCO, *Un vescovo poeta del sec. XI, Alfonso da Salerno*, «Arch. Soc. romana Stor. p.», XXXV (1912), pp. 439-81.

#### 2.

11 giugno 1914

Illustre Senatore,

Ella ha avuto al bontà di ricordarsi di me, e io impudentemente avevo rinnovato la mia preghiera alla Sua Signora. Mi voglia scusare. Le sono infinitamente grato del dono che rimarrà a Nelda e a me caro ricordo della Sua benevolenza e della Sua cortesia.

Mi promisi alcuni giorni fa d'inviare alla Sua Signora l'indicazione del codice della Brancacciana — e ringrazio Lei con tutto il

\* Si riproducono i testi delle lettere nell'esatta forma dei manoscritti, anche laddove sarebbe forse stata preferibile una uniformità più consona al complesso dell'epistolario.

cuore, per quanto Ella mi potrà giovare. Io sto passeggiando in lungo e in largo i secoli passati, [...] e gli spazi interplanetari, aspettando che i miei giudici (G. Romano di Pavia, C. Errera di Bologna, e Sansone di Palermo<sup>1</sup>) tornino a dirmi se sono degno dell'alto onore.<sup>2</sup>

Voglia salutare per me la Sua Signora e accolga i miei ringraziamenti e i miei devoti ossequi.

Suo Giorgio Falco

Via Coppelle 28.

Le sarei molto grato se mi potesse far avere l'indirizzo della signorina G. Algranati.

[2] Lettera su carta bianca. I puntini tra parentesi si riferiscono a due parole non decifrabili.

<sup>1</sup> Giacinto Romano (1854-1920) storico, professore di storia a Pavia dal 1900; Carlo Errera (1867-1936) professore di geografia a Bologna dal 1912; probabilmente Alfonso Sansone, professore a Palermo ed autore di scritti di storia siciliana (cf. *CUBI. Catalogo Cumulativo 1886-1957* vol. 33; d'ora in poi *CUBI*).

<sup>2</sup> Il Falco insegnò — «galleria lunghissima e tortuosa» — dal 1914 al 1930 nelle scuole secondarie di Fossano, Roma e Torino, Storia e geografia nella scuola tecnica e Italiano e storia all'Istituto tecnico (cf. G. FALCO, *Cose di questi ed altri tempi*, in *Id., Pagine sparse di storia e di vita*, Milano-Napoli 1960, p. 558).

3.

Fossano, 22 Gennaio 1916

Illustre Senatore,

Giunge ora il Suo libro con le affettuose parole.<sup>1</sup> Ogni volta ch'Ella si ricorda di me e, gentilmente, m'invia qualche Suo scritto, io provo una profonda gratitudine per il dono e il ricordo, e malcontento e rimorso per il mio prossimo lavoro. In questa placida Fossano anche il rimorso è salutare, e dell'augurio e dell'incitamento La ringrazio con tutto il cuore. Nelda spera con me e La ringrazia.

Favorisca ossequiare la Sua Signora, alla quale scriveremo fra breve.

La riverisco devotamente e affettuosamente

Suo Giorgio Falco

[3] Lettera su carta bianca.

<sup>1</sup> Probabilmente si tratta di *Teoria e storia della storiografia*, la cui prima edizione tedesca risale al 1915 e quella italiana al maggio 1916.

4.

Roma, 25 febbraio 1919

Illustre senatore,

mi è dispiaciuto molto di non poter venire oggi da Lei. Se non La incomodo vengo domani, mercoledì, dopo pranzo, insieme con Mario,<sup>1</sup> che è qui per pochi giorni, e che desidera molto vederLa.

Intanto mille grazie per la Sua cortesia.

Affettuosi ossequi dal

Suo Falco

[4] Lettera su carta intestata «Ministero per le armi e munizioni. Ufficio Storiografico della Mobilitazione». Il Falco fu mobilitato dal maggio 1916 al giugno 1919, come risulta dalle cartoline postali 5-10. L'11 risulta ugualmente sulla medesima carta intestata, sebbene il servizio fosse terminato pochi giorni prima.

<sup>1</sup> Mario Falco (1884-1943), fratello di Giorgio, salì giovanissimo in cattedra insegnando Storia del diritto ecclesiastico all'Università di Macerata (1910), nel 1915 divenne professore ordinario a Parma, e dal 1924 insegnò anche Diritto canonico a Milano. Nel 1938, in seguito alle leggi razziali fu dispensato dall'insegnamento (cf. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Falco, Mario*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 44, Roma 1964, pp. 311-16; d'ora in poi DBI).

5.

18 aprile 1919

Illustre Senatore,

Sono molto lieto che le lezioni a Raffaelino Sagaria mi abbiano procurato una cara Sua lettera, e mi portino, quasi materialmente, più vicino a Lei. Farò quanto è in me per insegnargli, oltre il latino, anche un po' di disciplina — e spero di riuscire. Il ragazzo è intelligente e non troppo indietro negli studi: le apprensioni familiari che, come mi è parso d'intendere, derivano per la massima parte dal dubbio sulla sua buona riuscita *scolastica*, sono forse eccessive. Ad ogni modo desidero essere per Raffaelino un vecchio amico, che può insegnare le declinazioni e dare anche qualche consiglio.

E ora una preghiera. Dove potrei trovare qualche cenno biografico sul Senatore Fortunato? Mi servirebbe per un breve profilo del F. da pubblicare sull'*Italia che scrive*.<sup>1</sup>

Ossequi alla Sua Signora da Nelda e da me. A Lei i miei più devoti ed affettuosi saluti

Giorgio Falco

[5] Lettera su carta intestata «Commissariato generale per le armi e munizioni. Ufficio Storiografico della Mobilitazione».

<sup>1</sup> Cf. G. FALCO, *Giustino Fortunato*, «Italia che scrive», 2 (1919), pp. 85-86. Cf. anche lettera 9.

6

s.d.

Illustre Senatore,

non ho fortuna: L'aspettavo di giorno in giorno e mi ripromettevo una lunga conversazione con Lei, invece ieri son rimasto a letto tutto il giorno per un po' d'influenza e da questa mia sede suburbana non ho avuto modo di avvertirLa. Mi perdoni, e creda che il reo è già stato abbastanza punito.

Mi permetto di scriverLe ora qualcosa di ciò che Le avrei detto e La prego di scusarmi se Le parlo di me e Le chiedo qualche consiglio e qualche aiuto. Ella conosce le nostre condizioni: viviamo del nostro lavoro, Nelda ed io; la retribuzione come insegnanti è scarsa — e non sarà sufficiente neppure dopo gli aumenti. Così faccio e facciamo un'altra mezza dozzina di mestieri: qualche lezione privata, qualche traduzione anonima dall'inglese, qualche articolo o recensione ecc. ecc. È inutile specificare la serie d'impegni che mi son preso. A lavori seri non c'è da pensare perché richiedono vari mesi e non rendono nulla, immediatamente, e pochissimo a lunga scadenza.

In conclusione, un lavoro rotto e disperso, economicamente insufficiente e di nessuna soddisfazione. D'altra parte io non mi sono mai sentito così *giovane*, cioè così desideroso d'imparare e di produrre: mi pare che potrei fare qualcosa, e mi affatico anch'io per cercar di risolvere il problema del *vivere* e del *philosophari*.

A voce Le avrei detto d'un mio desiderio di lasciare l'insegnamento medio, se appena potessi trovare un'occupazione, che mi desse modo di far lavorare il cervello e di dar da vivere alla mia famiglia; e avrei chiesto a Lei l'aiuto della Sua esperienza e il Suo



appoggio: Ma di questo, in caso, ne potrò parlare se avrò la fortuna di venire a Napoli o di vederLa qui.

Per risolvere intanto il problema giornaliero ho tentato di collaborare a qualche quotidiano. È un genere di lavoro che mi attrae, specie in questo momento così operoso. Ma gli articoli fanno lunghissime anticamere, e il lavoro incerto e i ritardi stancano anche la mia robusta buona volontà. Avrebbe Ella modo di aprirmi le porte di qualche giornale o di qualche rivista per una collaborazione convenientemente retribuita e meno saltuaria?

Ho ricevuto giorni sono da Castellano le *Ragazzate Letterarie*,<sup>1</sup> e le ho lette con interesse, e Glie ne avrei voluto parlare. Ella perdonerà la mia franchezza: io credo che ne saranno scontenti tutti coloro che nutrono per Lei amore e ammirazione, e Bontempelli, Ferrero, Barbagallo, Tilgher<sup>2</sup> e la *vraie Italie* ci troveranno — non senza ragione — una fonte inesauribile di ilarità. Quelle polemiche mi pare abbiano un loro valore, che dev'essere studiato, e credo non giovi raccogliere oggi tutte le immondezze che sono state lanciate contro di Lei per disonestà o per passione. Il buon Castellano Le vuol troppo bene, soffre troppo per Lei, e anche questo gl'impedisce di essere, se non altro, almeno altrettanto aspro quanto i suoi avversari.

La ringrazio con tutto il cuore di quanto Ella potrà fare per me e La prego di scusarmi se Le ho parlato così apertamente.

Ossequi da Nelda e da me alla Sua Signora, e a Lei i più devoti e affettuosi saluti dal

Suo Falco

Via Donatello 4  
presso Panicelli. Roma 35

[6] Lettera su carta bianca, senza data, ma attribuibile in forza della lettera seguente 7 maggio 1919.

<sup>1</sup> Cf. G. CASTELLANO, *Le ragazzate letterarie: appunti storici sulle polemiche intorno a Benedetto Croce*, Napoli 1919. Giovanni Castellano fu segretario del Croce nel riordinare delle carte che confluirono nella prima serie delle *Pagine sparse* (Napoli 1919), nonché autore di varie pubblicazioni sul filosofo napoletano di cui ricorderemo G. CASTELLANO, *Il filosofo. Il critico. Lo storico*, Bari 1936; *Id.*, *L'opera politica, storica e letteraria di Benedetto Croce*, Bari 1942; cf. anche B. CROCE, *Lettere a Giovanni Castellano* (1908-1949), a c. di P. FONTANA, Napoli 1985.

<sup>2</sup> Massimo Bontempelli (1878-1960), Guglielmo Ferrero (1871-1943), Corrado Barbagallo (1877-1952), Adriano Tilgher (1887-1941), accademici e intellettuali già di fama, ebbero parte nel dibattito sull'idealismo da posizioni non crociane.

7.

Roma, 15 maggio 1919

Illustre senatore,

Voglia perdonare se mi permetto un'aggiunta alla lettera dell'altro ieri.

Giornali e riviste offrono ai collaboratori la possibilità — materiale — di seguire la produzione libraria; ciò che sarebbe per me una grande attrattiva e un vantaggio indiscutibile.

Ella potrebbe forse anche aiutarmi in altro modo, più conveniente alla mia modesta capacità. Potrei tradurre. Vorrebbe aver la bontà di suggerirmi qualche libro inglese, di carattere storico o politico, che metta conto di pubblicare in italiano? Sa quali condizioni faccia il Laterza ai suoi traduttori?

E ora basta. Grazie di quanto potrà fare per me.

Accolga i più devoti e affettuosi ossequi dal

Suo Falco

Via Donatello 4  
presso Panicelli Roma 35

[7] Lettera su carta bianca.

<sup>1</sup> Cf. *Carteggio L. Einaudi - B. Croce (1902-1953)*, a c. di L. FIRPO, Torino 1988, pp. 30-31, in cui Einaudi suggerisce, come richiestogli da Croce, alcuni titoli — tra cui quello di JOHN ROBERT SEELEY, *The expansion of England. Two courses of lectures*, London 1883, pp. vii-308 — consigliando l'editore Laterza per la traduzione. Il libro venne poi tradotto col titolo *L'espansione dell'Inghilterra*, Bari 1928, con traduzione e introduzione di Giorgio Falco, nonostante i problemi di cui alle lettere 13, 14, 15, 16.

8.

(13 giugno 1919)

Illustre Senatore,

La ringrazio di cuore. Avevo preso qualche indicazione di libri, ma avevo aspettato a scrivergliene per poterli esaminare un po' più attentamente e per vedere qualche recensione. I libri sono questi:

A.F. KERENSKY, *The Prelude to Bolshevism. The Kornilov Rebellion*, Fisher Unwin, London, 1919

A.T. MAHAN, *The Interest of America in International Conditions*, London, Sampson Low, 1910

W.H. BEABLE, *Commercial Russia*, London, Constable, 1918  
 R. BUTLER, *The New Eastern Europe*, Longmans, Green and Co, London, 1919

Mi sono venuti sott'occhio anche questi altri libri tedeschi:

H. FRIEDJUNG, *Das Zeitalter der Imperialismus 1884-1914*, Neufeld Henius, Berlin 1919

H. LÖWE, *Das neue Russland u. seine sittlichen Kräfte*, Max Niemeyer, Halle a. o'. Saale, 1918

(VARI), *Ungarn, Budapest*, Verlag des Franklin-Verein, 1918

LEO TROTZKI, *Von der Oktober Revolution bis zum Vreste*, Friedens - Vertrag, Belp-Bern 1918 Promachos - Verlag

E. REVENTLOW, *Deutschlands auswärtige Politik*, 1888-1914 Berlin, 1918

La ringrazio di tutto quanto Ella fa per me e sarò molto lieto di rivederLa qui.

Ossequi alla Sua Signora e a Lei da Nelda e dal Suo dev.mo  
 Falco

Via Donatello 4  
 pr. Panicelli Roma 35

[8] Cartolina postale intestata «Commissariato per le armi e le munizioni. Ufficio Storiografico della Mobilitazione», indirizzata al Senatore Benedetto Croce, Trinità Maggiore 12, Napoli. Ogni qual volta la data sia posta tra parentesi si deve intendere che è ricavata dal timbro postale.

9.

(giugno 1919)

Illustre Senatore,

mi permetto di mandarLe, a parte, le bozze di un breve profilo del Senatore Fortunato per *L'Italia che scrive*. Le sarò molto grato se potrà farle vedere al Fortunato, pregandolo di segnalarmi le eventuali corbellerie del testo e lacune ed errori della bibliografia.

Il Formiggini<sup>1</sup> mi si raccomanda per una prontissima correzione, e (a costo di parere villano) io Le ripeto l'ordine editoriale, trasformandolo in una umilissima preghiera alla Sua cortesia.

La ringrazio di cuore. Si abbia i più affettuosi ossequi del Suo  
 Falco

[9] Cartolina postale intestata «Commissariato per le armi e le munizioni. Uffi-

cio Storiografico della Mobilitazione», indirizzata al Senatore Benedetto Croce, Trinità Maggiore n. 12, Napoli.

<sup>1</sup> Angelo Fortunato Formiggini (1878-1938). Per il rapporto con l'editore Formiggini, cf. G. TORTORELLI, *Articoli e recensioni di un giovane storico: Giorgio Falco*, in Id., «L'Italia che scrive» (1918-1938). *L'editoria nell'esperienza di A.F. Formiggini*, Milano 1996, pp. 193-239.

## 10.

(25 giugno 1919)

Illustre Senatore,

La ringrazio del giudizio e delle indicazioni bibliografiche: ho dovuto correggere io alla meglio e rimandare le bozze, e non ho potuto quindi scrivere al Castellano.<sup>1</sup>

Sto facendo una cura intensiva di grammatica e di sintassi a Raffaelino, ma s'è fitto in capo che il soggetto vada sempre all'accusativo e non ammette eccezioni alla sua regola.

Speriamo che cambi idea prima dell'esame.

Affettuosi ossequi dal Suo dev.mo

Falco

[10] Cartolina postale intestata «Commissariato per le armi e le munizioni. Ufficio Storiografico della Mobilitazione» indirizzata al Senatore Benedetto Croce, (Roma) Fiuggi.

<sup>1</sup> Cf. lettera 6, n. 1.

## 11.

Roma, 3 luglio 1919

Illustre Senatore,

Eccole alcune indicazioni di libri della Biblioteca dello Storiografico:

G. ENTSCHKEFF, *Die Industrie Bulgariens*, Leemann & Co, Zürich, 1915<sup>1</sup>

BROUGHAM VILLIERS, *Britain after the Peace*, Fisher Umvin, 1918<sup>2</sup>

URIEL D'AOSTA, *Peace Problems in Economies and Finance*, London, S. Routledge a. Sons, 1918

Il Prato<sup>3</sup> in una sua recensione sul *Tempo Economico* ha lodato molto

W.R. COOPER, *The Claims of Labour and of Capital*, London, Constable, 1919, p. IV-82.

BARON A. HEYKING, *Problems confronting Russia*, London, P. s. King a. Son.<sup>4</sup>

Raffaelino mi ha fatto stamane la versione dall'italiano e l'ha costellata d'un certo numero d'errori, ma la misericordia divina e, per riflesso, quella dei Padri Barnabiti è così ampia, che non mi meraviglierei ci potesse entrare anche una promozione di Raffaelino.

Affettuosi ossequi a Lei e alla Sua Signora dal Suo dev.mo

Falco

[11] Cartolina postale intestata «Commissariato per le armi e le munizioni. Ufficio Storiografico della Mobilitazione», indirizzata a Illustre Senatore Benedetto Croce, Via Trinità Maggiore 12, Napoli.

<sup>1</sup> Sul *Deutsches Bucherverzeichnis*, V Bd., 1915 bis 1920, Graz 1962, l'editore risulta invece Rascher & Cie.

<sup>2</sup> L'indicazione completa dell'opera è BROUGHAM VILLIERS (pseudonimo di F. J. Shaw), *Britain after the Peace: revolution or reconstruction*, London 1918.

<sup>3</sup> Giuseppe Prato (1873-1928), economista e storico, fu condirettore della «Riforma sociale» e convinto liberista, particolarmente interessato alla storia dello sviluppo economico del Piemonte (cf. *Dizionario Enciclopedico Italiano*, vol. IX, Roma 1956, p. 726c; d'ora in poi DEI).

<sup>4</sup> L'indicazione completa dell'opera è A. HEYKING, *Problems confronting Russia and affecting Russo-British political and economic intercourse*, London 1918.

## 12.

(7 luglio 1919)

Illustre Senatore

Ho ricevuto il libro e la ringrazio. Mi pare molto interessante. Presto incomincerò a lavorare.

Cordiali ossequi

Suo G. Falco

[12] Cartolina postale indirizzata al Senatore Benedetto Croce, Via Trinità Maggiore 12, Napoli.

## 13.

Torino, 25 luglio 1919

Illustre Senatore,

Ho fatto una scoperta spiacevole: il libro del Seeley è stato

tradotto nel 1897 nella *Biblioteca di Scienze politiche e amministrative* (Torino, Unione Tip. Editrice, Serie IIa, Vol. 9° p. 707).<sup>1</sup> La prego di dirmi se debbo sospendere o continuare la traduzione. Ad un esame superficiale quella stampata non mi par cattiva.

Non ho saputo più nulla di Raffaelino e dubito che all'esame abbia dato qualche risposta un po' troppo schiacciante. Le sarò grato se mi darà l'indirizzo.

Ossequi alla Sua Signora e, affettuosissimi, a Lei

dal Suo Falco

Via San Quintino 5/5  
Torino

[13] Cartolina postale indirizzata al Senatore Benedetto Croce, Via Trinità Maggiore 12, Napoli.

<sup>1</sup> Si tratta della traduzione anonima pubblicata in un volume collettaneo della «Biblioteca di Scienze politiche e amministrative» (vol. IX, s. II, pp. 707-888), diretta da Attilio Brunialti.

14.

5 agosto 1919

Illustre Senatore,

Perdoni la mia insistenza. Le scrissi alcuni giorni fa per avvertirla che il libro del Seeley è stato tradotto in italiano, non male, nel 1897 e per domandarLe se potevo continuare ugualmente il mio lavoro. Io l'ho interrotto; ma ora vedo che il tempo passa e dubito molto che Ella non abbia ricevuta la cartolina.

Le sarò gratissimo se mi vorrà dire ciò che devo fare. E se questa mia è un implicito importunio, mi scusi e pensi che questa impazienza mi viene dal desiderio di non mancare al mio impegno.

Porga i nostri saluti alla Sua Signora e riceva i più affettuosi e devoti ossequi

dal Suo Falco

Corso Palestro 9  
Torino

[14] Cartolina postale indirizzata al Senatore Benedetto Croce, Via Trinità Maggiore 12, Napoli. Di pugno di Giorgio Falco è scritto in cima alla cartolina, sulla sinistra, *Pregbiera di far seguire.*

15.

11 novembre 1919

Illustre Senatore,

La *mala coscienza* mi ha impedito finora di scriverle. Sono a metà, e non alla fine della mia traduzione, come dovrei essere e come avevo promesso. Sono stato distratto, specialmente in questi ultimi tempi, da altre — non piacevoli — occupazioni (di cui forse Mario<sup>1</sup> le ha parlato) ma ora ho incominciato a erudire regolarmente i pupi, la mia vita ha ripreso un ritmo regolare e giorno per giorno continuo la mia traduzione. Come ricorderà, il libro è composto di due parti distinte che comprendono ciascuna otto letture: se a Lei paresse opportuno e se mai fosse utile per ragioni tipografiche io potrei completare, rivedere e spedire la prima metà. Altrimenti vado avanti e mando poi tutto insieme. Tempo fa ho ricevuto dalla Sua Signora la *Critica*, e la prego di ringraziarLa vivissimamente. Mi hanno detto allo storiografico che si aspetta una Sua visita; e ho pregato che mi avvertano per tempo.

Ossequi alla Signora e a Lei i più affettuosi saluti

dal Suo Falco

Via Donatello 4  
Roma 35

[15] Cartolina postale indirizzata al Senatore Benedetto Croce, Via Trinità Maggiore 12, Napoli.

<sup>1</sup> Si tratta del fratello Mario Falco, di cui lettera 4, n. 1.

16.

Torino, 20 aprile 1925

Illustre e caro Maestro,

Ricorda di avermi qualche anno fa affidato la traduzione del Seeley per Laterza? In questi giorni mi sono quasi scaricato dalle spalle un lungo lavoro noioso, e mi pare di poter contare su un periodo di minor oppressione. Crede che Laterza sia ancora disposto a pubblicare? In questo caso riprenderei il Seeley, che è tradotto per intero e dev'essere riveduto, corretto e, ora, accompagnato da poche pagine di prefazione.

Grazie e perdoni la mia libertà. Affettuosi ossequi a Lei e alla Signora da Nelda e da me.

Dev.mo Giorgio Falco

[16] Lettera su carta bianca.

17.

Torino, 4 febbraio 1929

Illustre e caro Maestro,

grazie di tutto cuore della *Critica*. Mi sono affrettato a leggere l'articolo sulle condizioni della Storiografia,<sup>1</sup> — di cui già avevo inteso parlare, — e può immaginare quanto mi abbiano interessato le Sue parole e con quanto desiderio aspetti il seguito del lavoro. Io non so fare, e mi accontento di immaginare ciò che potrebbe esser fatto da me o da altri. Ora vedo trattare da Lei in quelle pagine due argomenti, — non mi nascondo, un po' scontrati, — che mi son parsi in questi ultimi anni degnissimi di studio: uno, l'esperienza guerresca, e partigiana o rivoluzionaria, e la luce che ne può derivare alla nostra coscienza storica, e l'impulso a determinate ricerche, l'altro, l'inversione dei giudizi storici, frequentissima ai nostri tempi, e i motivi, — non sempre di semplice convenienza politica, — che possono spiegare tale inversione. Per questi ultimi, il breve elenco che Ella ne ha dato potrebbe essere naturalmente continuato, nei più vari campi: rivendicazione civile, morale, religiosa del Rinascimento italiano, attualità della politica dantesca, Federico II, uomo del medio evo, distruzione degli schemi sociologici (le classi, e la lotta politico economica) ecc. ecc. E quanto alle esperienze, non v'è alcuno di noi, che abbia gusto per la storia, il quale non scriverebbe volentieri i suoi ricordi politici e civili.

Invece continuo, come sempre, a somministrare le mie lezioni e a scervellarmi su Erchemperto, su Leone e su Paolo Diacono per scrivere quattro pagine su Montecassino.<sup>2</sup>

Grazie ancora, vivissime, per la Sua cortesia. Abbia la bontà di ricordarmi affettuosamente alla Sua Signora e mi abbia,

Suo dev.mo G. Falco

[17] Lettera su carta bianca.



<sup>1</sup> Si tratta della prima parte del saggio *Intorno alle condizioni presenti della storiografia in Italia*, apparso su «Critica», XXVII, fasc. I (20 gen. 1929), pp. 1-12; poi posto in *Appendice* alla seconda edizione (1930) di B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari 1921.

<sup>2</sup> Cf. G. FALCO, *Lineamenti di storia cassinese nei secoli VIII e IX in Casinensia: miscellanea di studi cassinesi pubblicata in occasione del XIV centenario della fondazione della Badia di Montecassino*, vol. II, Montecassino 1929, pp. 457-548; ora con il titolo *Due secoli di storia cassinese*, in Id., *Albori d'Europa*, Roma 1947, pp. 173-263.

18.

Torino, 30 aprile 1929

Illustre e Caro Maestro

Mi scusi se l'annoio ancora una volta con le mie faccende, diciamo così, universitarie. Ella sa certamente — e anche meglio di me, — come vanno le cose riguardo alla successione dello Schipa;<sup>1</sup> sa pure che la questione mi interessa, perché solo dal trasferimento di qualche altro universitario a Napoli può nascere per me la possibilità di una sistemazione. Avevo avuto da Messina l'assicurazione che, se Cortese<sup>2</sup> avesse lasciato la cattedra, mi avrebbero chiamato. Ora, tra varie altre voci e possibilità, Naguagli mi scrive da Palermo che c'è un nuovo pericolo: cioè il passaggio dell'Omodeo<sup>3</sup> dalla cattedra di Storia del Cristianesimo alla Storia medievale e moderna. Come Ella intende facilmente, questa sarebbe la peggiore soluzione, non solo per gli altri aspiranti, ma anche e soprattutto per me, che mi vedrei chiusa la porta in faccia proprio al momento di entrare e dovrei rinunciare, forse definitivamente a questa speranza. È inutile che Le dica che cosa pensi di questo passaggio, personalmente utile credo, all'Omodeo, ma per varie altre ovvie considerazioni poco giustificabile. Veda Ella, — sempre che le cose stiano come mi scrive il Naguagli, — veda se con la Sua autorità può persuadere l'Omodeo a desistere dalla sua richiesta e fargli presente il danno che arrecherebbe ad altri e a me.

Non so se Cortese sia inquieto con me; non ha più risposto a una mia lettera e ad una cartolina. Altrimenti La pregherei di farmi sapere per mezzo suo tutte le novità della successione napoletana.

Grazie con tutto il cuore di quanto potrà fare per me.

Mi abbia coi più affettuosi ossequi

Suo dev.mo G. Falco

<sup>1</sup> Michelangelo Schipa (1854-1939), storico, studioso soprattutto del Mezzogiorno, ed elemento di spicco dell'accademia napoletana (cf. *DEI*, vol. X, p. 934c).

<sup>2</sup> Nino Cortese (1896-1972), allievo dello Schipa, docente universitario a Messina tra il 1925 e il 1934, nel 1935 a Palermo, dal 1936 al 1941 a Pavia, quindi a Napoli dal 1941 al 1971 (cf. M. THEMELLY, *Cortese, Nino*, in *DBI*, vol. 29, pp. 744-46).

<sup>3</sup> Adolfo Omodeo (1889-1946) che spaziò dalla storia del Cristianesimo a quella del Risorgimento fu docente di storia antica all'Università di Catania nel 1923, quindi, dal 1924 in poi, di storia della Chiesa a Napoli dove fu anche rettore nel 1943 (cf. *DEI*, vol. VII, p. 547c).

19.

Torino, 29 novembre 1929

Illustre e caro Maestro,

solo per non parer negligente Le comunico i due primi dati che ho rintracciato, salvo a mandarLe tra breve indicazioni più complete e precise: un *Magister Paulus Magistri Petri de Aquila* è compreso tra i Velletrani riaffidati dal senatore Bindo dei Bardi il 20 marzo 1367 (Falco. Il com. di Vell. nel m-e. p. 295 dell'estratto<sup>1</sup>); e *Paulus Magistri Petri Aquile de Vellestro imp. auct. notarius* è ricordato in un atto del 19 maggio 1368, per aver esemplato un atto dal protocollo di un notaio velletrano (Caetani, *Regesta Chartarum*, II, p. 271).<sup>2</sup> Nella *Storia* del Borgia, ad un primo sguardo, non ho trovato nulla.

Avrà saputo delle mie non liete vicende torinesi e napoletane. Ho cominciato già il corso come incaricato — e avrei bisogno che prima di giugno si decidesse qualcosa tanto qui quanto costì.<sup>3</sup>

Cordialissimi ossequi e alla signora da Nelda e da me

aff.mo Falco

[19] Cartolina postale indirizzata a Al Senatore Benedetto Croce, Trinità Maggiore 12, Napoli.

<sup>1</sup> Cf. G. FALCO, *Il Comune di Velletri nel Medioevo* (sec. XI-XIV), «Arch. Soc. romana Storia p.», XXXVI (1913), pp. 355-474; XXXVII (1914), pp. 267-306; XXXVIII (1915), pp. 515-50; XXXIX (1916), pp. 79-139; 467-511.

<sup>2</sup> Cf. G. FALCO, *Recensione* a G. Caetani, *Regesta Chartarum*, vol. I, Perugia 1925; vol. II, San Casciano Val di Pesa 1927, «R. stor. ital.», XLV (1928), n. s., vol. VI, pp. 163-65.

<sup>3</sup> Nel 1930 Falco fu nominato titolare della cattedra di storia medievale all'Università di Torino (cf. anche lettere 20, 21).

20.

Torino, 31 maggio 1930

Illustre Senatore,

molte grazie dell'opuscolo, che leggerò molto volentieri, lieto che non sia da Lei dimenticata la nostra povera Storia medievale. Il prof. Terrani mi invierà a giorni alcuni suoi lavori di linguistica, che hanno un qualche interesse metodico. Se avrà la bontà di dar loro uno sguardo, farà cosa molto grata all'autore e a me. Le mie faccende sono sempre in altissimo mare, né so che cosa sia stato deliberato costì. Non mi rimane che aspettare pazientemente.

Ossequi alla Signora e mi abbia coi più cordiali ossequi

dev.mo G. Falco

[20] Cartolina postale indirizzata al Senatore Benedetto Croce, Via Trinità Maggiore 12, Napoli.

21.

Torino, 29 giugno 1930

Illustre Senatore,

Non so se ha saputo dell'esito della deliberazione del C.S.<sup>1</sup> Le due proposte della Facoltà sono state approvate a grandissima maggioranza. Spero che ormai non nascano altre difficoltà.

Ossequi alla Signora e a Lei i più cordiali saluti

dal Suo Falco

[21] Cartolina postale indirizzata a Benedetto Croce, via Trinità Maggiore 12, Napoli.

<sup>1</sup> Consiglio Superiore.

22.

Torino, 18 ottobre 1930

C. Arimondi 17

Illustre Senatore,

se non sono troppo indiscreto, vorrei pregarLa di un grande favore. Ho cercato inutilmente qui e salvo errore, nel Bollettino delle pubblicazioni straniere:

SCHNÜRER, *Über Periodisierung der Weltgeschichte*, Friburgo 1900

G. VON BELOW, *Über historische Periodisierung* ecc. Berlino 1925.<sup>1</sup>

Nel caso che li possedesse, avrebbe difficoltà a prestarmeli per breve tempo? Vorrei trattare come prolusione di un tema quasi obbligato, dato il titolo della cattedra, e per me molto interessante: lineamenti e limiti di storia medievale,<sup>2</sup> ma temo di non venirne a capo per mancanza di preparazione, di tempo e di libri. Intanto mi sto rileggendo la *Teoria e Storia* e leggo qualcosa sulla *Historische Zeitschrift* e certe meravigliose discussioni della *Revue de Synthèse Historique* sul punto preciso delle *confins* dei periodi. Perdoni l'indiscrezione e mi abbia con saluti cordiali

Suo G. Falco

[22] Cartolina postale indirizzata al Senatore Benedetto Croce, via Trinità Maggiore 12, Napoli.

<sup>1</sup> Ci si riferisce a G. VON BELOW, *Über Historische Periodisierungen mit besonderem Blick auf die Grenze Zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin 1925.

<sup>2</sup> Cf. G. FALCO, *Medio Evo e periodo storico*, «Nuova Italia», (1932), pp. 249-56; ora in Id., *Albori d'Europa*, cit., pp. 16-28, che corrisponde alla prolusione torinese letta nel nov. 1930.

23.

Torino, 15 marzo 1931

Illustre Senatore,

se avesse una copia anche per me della Sua *Introduzione*,<sup>1</sup> Gliene sarei gratissimo. So di non meritare tanta cortesia, perché ho lasciato senza risposta una cartolina di alcuni mesi fa sull'Heussi<sup>2</sup> e sulle mie ricerche intorno alla polemica sul medio evo. Avrei molto caro che desse uno sguardo in *Civiltà Moderna* ad un mio articolo su *Erchemperto*:<sup>3</sup> appena avrò gli estratti, Gliene farò aver copia. Per *Civiltà moderna* preparo anche *La Polemica*; ma mi son voluto rifare ai precedenti, vedere come si prospetti il medio evo nei vari momenti: Umanesimo Riforma Illuminismo, Romanticismo; e la ricerca, interessantissima, e disperante per i libri che, mancano, va un po' per le lunghe. Sarebbe materia di un libro, non di un articolo.<sup>4</sup> Del resto posso lavorare a mio agio, ed è tutto ciò che desideravo. Chissà che non riesca ancora a far qualcosa di buono.

Speriamo che le Loro notizie siano buone: preghi la Sua Signora di scrivermi una parola e Le faccia i nostri affettuosi saluti. Cordialissimi ossequi

dal Suo Falco.

[23] Cartolina postale indirizzata al Senatore Benedetto Croce, Trinità Maggiore 12, Napoli.

<sup>1</sup> Si tratta della seconda edizione dell'*Introduzione alla Storia d'Europa* di Benedetto Croce.

<sup>2</sup> Karl Heussi, docente di Storia della Chiesa a Jena dove dal 1930 al 1931 ricoprì l'incarico di rettore. Le opere più note sono K. HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte* (1921) e Id., *Die Krisis des Historismus* (1932); cf. *Wer ist Wer?*, Berlino 1958, p. 504.

<sup>3</sup> Cf. G. FALCO, *Erchemperto*, «Civiltà mod.», III (1931), pp. 31-62.

<sup>4</sup> Si tratta degli articoli comparsi tra il 1931 e il 1933 su «Civiltà mod.» e poi confluiti in G. FALCO, *La Polemica sul Medioevo*, Torino 1933.

24.

Torino, 18 aprile (1939)

Caro Maestro,

Ecco la risposta, che non dice nulla di preciso, ma che potrebbe pure lasciare adito a qualche vaga possibilità:

«Della pubblicazione del volume s'era interessato il Casini<sup>1</sup> proponendo di riferire al Capo del Governo in base a giudizi scritti del Fedele<sup>2</sup> e mio. I giudizi — che non so se siano stati a voi comunicati — sono stati molto calorosi. Ma dopo alcuni giorni il Casini mi telefonò che, non ostante tali giudizi, il verdetto era stato negativo. Altro non ho saputo. E Fedele e io ne siamo rimasti molto addolorati».<sup>3</sup>

Mille grazie ad ogni modo per il bene che mi ha fatto, e molti affettuosi ossequi a Lei e alla Signora da Nelda e da me.

Suo dev.mo G. Falco.

[24] Lettera su carta bianca. L'anno non è riportato, ma la lettera si trova nel fascicolo delle lettere del 1939.

<sup>1</sup> Gherardo Casini, giornalista e consigliere nazionale alla Camera dei Fasci e delle Corporazioni, ebbe incarichi di dirigenza presso il Ministero della cultura popolare (cf. *Chi è? Dizionario degli italiani oggi*, Roma 1940, p. 205a).

<sup>2</sup> Pietro Fedele (1873-1943), maestro del Falco, medievista dalla particolare perizia paleografica e diplomatica, ebbe un ministero dell'Istruzione pubblica tra il 1925 e il 1928 che lo mise al centro di molteplici polemiche riguardanti la riforma scolastica gentiliana ed il mondo politico-culturale accademico laico e cattolico. Dal 1934 fu presi-

dente dell'Istituto storico italiano che dal 1935 divenne Istituto storico italiano per il Medioevo (cf. F.M. BISCIONE, *Fedele, Pietro*, in *DBI*, vol. 45, pp. 572-75).

<sup>3</sup> Si tratta delle difficoltà per la pubblicazione della *Santa Romana Repubblica* in seguito alle leggi razziali, argomento anche delle lettere 25-27.

25.

Torino, 14 maggio 1939

Mio caro Maestro,

Grazie con tutto il cuore, per i capitoli, che ho letto e sto rileggendo con grandissimo interesse (e — perché negarlo? — con qualche inevitabile turbamento per la natura come storia senza storia). Appena terminato, farò secondo il Suo, e il mio, desiderio.

La proposta per le note all'Amari<sup>1</sup> è troppo lusinghiera, e Gliene sono gratissimo. Negli scarsi e brevi ritagli di tempo, che riesco a salvare dalle lezioni, sto scrivendo le mie osservazioni. L'ampiezza della recensione supera le cinque pagine; comunque, quando sarà terminata, mi permetterò di farGliela avere, e Lei vedrà se sarà il caso di ridurla alle proporzioni dovute, o di metterla senz'altro a riposo. Da molti anni mi riprometto di percorrere per conto mio (cioè per mia semplice curiosità, e in gran parte sotto la Sua guida), la nostra storiografia del Sette e dell'Ottocento, per vedere come si sia venuta formando e configurando la storia d'Italia, secondo gli uomini e i tempi. Varie cose interessanti avevo notato leggendo i *Saggi* del Pisacane; parecchi spogli avevo fatto sugli scritti del Cattaneo, (che mi pare davvero una delle nostre più robuste menti storiche del secolo XIX); mi ero occupato qualche poco anche del Balbo; e la lettura dell'Amari non aveva in fondo altro scopo. Di qui le mie osservazioni, che s'accordano pienamente col Suo giudizio, e che nulla tolgono alla riverenza che l'uomo ispira, per la dignità della sua vita e la nobiltà dei suoi ideali.

Mi fa molto piacere sentire che non dimentica il mio libro. E speriamo bene. Qualche assaggio ho tentato anch'io qua e là, ma senza alcun risultato.

Ossequi alla Signora, e mi abbia coi più affettuosi ossequi e con molta gratitudine

Suo dev.mo Falco

<sup>1</sup> Cf. G. FALCO, *La storia dei Musulmani di Sicilia di Michele Amari*, «Critica», XXXVIII (1940), pp. 358-77; ora in Id., *Albori d'Europa*, cit., pp. 486-512. Cf. anche lettere 27-26.

26.

Torino, 1 giugno 1939

Mio caro Maestro,

Perdonate se rispondo in ritardo alla Vostra cortesissima lettera. Sento profondamente tutta la bontà e la generosità della Vostra offerta, e Ve ne ringrazio con tutto il cuore. Purtroppo le mie condizioni son quelle che Voi conoscete, né pel momento si presenta alcuna possibilità di ritornare agli studi. Speriamo, se non altro, nella fine, ormai prossima, dell'anno scolastico e delle lezioni private, che mi permetterà di riprendere le mie letture e di finire la recensione.

Quanto al libro, ricevo da un amico la notizia di una risposta molto incoraggiante da parte del prof. Lousse di Lovanio<sup>1</sup> — al quale ho subito scritto —, ma non oso farmi illusioni. Comunque vi terrò informato della cosa, per evitarVi, semmai fosse possibile, il fastidio di altre ricerche.

Ossequi alla Signora Adele. E abbiatemi, con molta gratitudine e coi più affettuosi ossequi,

Vostro dev.mo Falco

[26] Lettera su carta bianca.

<sup>1</sup> Emilio Lousse, docente dal 1929 all'Università cattolica di Lovanio; nel 1937 segretario di «Etudes présentées à la Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'états» e direttore dal 1943 di «Magistra Vitae» (cf. *Mondo cattolico*, a c. di L. CAMBIE, Roma 1952, p. 725a).

27.

Valtournanche, 23 agosto 1939

Mio caro Maestro,

Mille grazie del saluto, delle notizie e del nuovo incoraggiamento. Ho tardato, come sempre, a rispondere per il rimorso di non aver fatto e per non ripetere le solite lamentele. Venni quassù stanco e disarmato alla fine del mese scorso con l'intenzione di ri-

mettermi in forze, di pensare alle cose mie e di lavorare. Purtroppo, come Ella saprà, un piccolo-grande impegno con Sandron — che per parecchie ragioni non ho potuto né voluto rifiutare, — ha mandato a vuoto i miei propositi di lavoro. Comunque, la salute è buona e ho terminato or ora l'articolo (o recensione) sull'Amari, che Le spedirò fra qualche giorno dopo averlo corretto e copiato. Non credo che potrà andare per la *Critica*, sia per l'eccessiva lunghezza sia per il tono discorsivo e bonario con cui l'argomento è stato svolto. Ma a me basterà che Ella abbia pazienza di leggere e di dirmene poi qualche cosa.

Le mie faccende sono sempre allo stesso punto. I vari carteggi non hanno dato per ora alcun risultato e vedo avvicinarsi con scarsa letizia un altro anno di lezioni private e di anonimo lavoro compilatorio. Attualmente si sta occupando molto cortesemente di me la signorina Mariano, segretaria del Berenson, ch'Ella forse conosce. Il guaio è che, quanto più il tempo passa senza che io senta il buon gusto della scuola e degli studi, tanto più mi vado adagiando nella persuasione che non rimane più nulla da fare e che tutto è finito. E purtroppo l'esperienza dell'anno scorso mi ha insegnato che, con la mia poverissima tempra, non è possibile nello stesso tempo, guadagnare la vita e studiare.

Il libro è sempre in altissimo mare. Mi son servito — e spero di non aver fatto male — della Sua lettera nelle varie ricerche. L'amico Monteverdi<sup>1</sup> aveva promesso di occuparsene in Svizzera; ma non ho avuto più risposta. Una copia è in mano di Monsignor Carusi<sup>2</sup> per una eventuale pubblicazione in *Studi e Testi*; ma neppure da lui ho più saputo nulla. Prezzolini (!)<sup>3</sup> è disposto a portarne una copia in America e a fare qualche tentativo. E speriamo bene.

Perdoni la lunghezza e la libertà della mia lettera. Mi ricordi con Nelda alla Signora Adele e mi abbia coi più affettuosi ossequi

Suo dev.mo G. Falco

[27] Lettera su carta bianca.

<sup>1</sup> Angelo Monteverdi (1886-1967), filologo, allievo di F. Novati, si occupò insieme a Falco della voce *Medioevo* per l'*Enciclopedia italiana* (1934, XXII); cf. *La piccola Treccani. Dizionario Enciclopedico*, vol. VII, Roma 1995, p. 845a.

<sup>2</sup> Enrico Carusi (1878-1945), ecclesiastico, allievo di E. Monaci e G. Monticolo, storico particolarmente attento alla diplomatica e alla paleografia (cf. A. PETRUCCI, *Carusi, Enrico*, in *DBI*, vol. 20, pp. 817b-819b).



<sup>3</sup> Giuseppe Prezzolini (1882-1982) di cui, nonostante il punto esclamativo, non deve sorprendere l'interessamento data la notevole e poliedrica presenza del personaggio in tutta la cultura italiana.

28.

Torino, 5 settembre s.a.

Mio caro Maestro,

Ricevo rispedita da Valtournanche la Sua cartolina e La ringrazio con tutto il cuore della Sua inesauribile bontà. Date le circostanze, non so se la recensione vedrà la luce: fare progetti a distanza di mesi è assai pericoloso; comunque a me basta la Sua lettura e la Sua approvazione. Qui ho trovato molte faccende pratiche e qualche lezione; ho ripreso in mano *La guerra del Vespro*;<sup>1</sup> in qualche momento mi balena la speranza di poter tornare agli studi; ma è meglio non pensarci.

Se avrò un momento di tempo mi permetterò di venire a vederla e a confortarmi vicino a Lei.

Ossequi alla Signora e a Lei i più affettuosi e devoti saluti  
dal Suo Falco

[28] Lettera su carta bianca. L'anno non è riportato, ma la lettera si trova nel fascicolo delle lettere del 1939.

<sup>1</sup> Cf. M. AMARI, *La guerra del Vespro siciliano*, Milano 1842.

29.

Roma, 9 giugno s.a.

Caro Maestro,

Un affettuosissimo saluto a Lei da Nelda, da me e da Lalla, profughi a Roma da otto mesi in attesa di questi giorni.

Non occorre le dica quanto desidereremmo vederLa e aver notizie di tutti Loro.

Il recapito di Nelda è *via Napoli, n. 51 presso Borghini*.

Devotamente G. Falco

[29] Lettera su carta bianca. L'anno non è riportato, ma la lettera si trova nel fascicolo delle lettere del 1944.

30.

Torino, 14 ottobre 1949

Corso Arimondi 17

Caro Maestro,

posso permettermi di scriverLe senza dispiacerLe e sperare in una risposta?

Non lo so.

Per molto tempo, senza mio merito, ho goduto della Sua benevolenza; ora, da qualche anno, per ragioni che io non conosco, ne sono stato escluso. Com'Ella può pensare, non ostante il mio lungo silenzio, la cosa mi è tutt'altro che indifferente. Avrei voluto parlargliene l'ultima volta, quando la vidi con Nelda a Roma in casa Sarno, ma il momento non era forse opportuno, e me ne dissuasero in ogni modo la freddissima accoglienza, e una naturale timidezza che ho sempre provato nel trovarmi con Lei.

Avrei potuto non disturbarLa e aspettare che da qualche parte mi venisse un chiarimento; ma sono quasi vecchio, il silenzio è durato troppo a lungo e non spero ormai più in un'occasione opportuna.

Con affetto e devozione immutati

Suo Giorgio Falco

[30] Lettera su carta intestata «Università degli Studi di Torino. Facoltà di Lettere e Filosofia».

31.

Torino, 23 ottobre 1949

Caro Maestro,

La ringrazio molto vivamente della Sua lettera. Mi duole soltanto che rimanga il vecchio malinteso sulla questione Einaudi, ma l'insistere sull'assoluta purezza delle mie intenzioni, sulla qualità del mio giudizio, sulle facili previsioni che si sono avverate, o su altre cose simili, non gioverebbe allo scopo e potrebbe parere, da parte mia, una mancanza di riguardo verso di Lei.

Noi siamo tornati a Torino da qualche anno. Nelda continua la sua attivissima vita di casa e di scuola, ed esercita la provvidenza universale verso le figlie, i generi, i nipoti, due di questi, torinesi, e

uno, fiorentino, nato poco più d'un mese fa. Io sono ritornato all'insegnamento nella non invidiabile posizione di professore in soprannumero, a fianco, anzi, di fatto ad un grado inferiore al Cognasso,<sup>1</sup> che aveva occupato il mio posto. Due medievisti in una Facoltà, e soprattutto in una città che ha perso in gran parte, o non ha ancora riacquisito, i suoi mezzi di studio, sono evidentemente troppi. Cosicché, tra l'inferiorità, i due insegnanti, l'assenteismo abituale, la mia scolaresca si riduce assai spesso a due o tre studenti, che variano di volta in volta. La fatica è la stessa, ma non c'è gusto, e i risultati sono insignificanti.<sup>2</sup> Comunque, ho ripreso a lavorare, e questo è l'essenziale.

Saluti da parte nostra la Signora Adele, che ricordiamo sempre molto affettuosamente. E mi abbia coi più devoti ossequi.

Suo aff.mo G. Falco

[31] Lettera su carta intestata «Università degli Studi di Torino. Facoltà di Lettere e Filosofia».

<sup>1</sup> Francesco Cognasso (1886-1986), storico e medievista, insegnò storia medievale all'Università di Torino fino al 1956-1957, subentrando alla cattedra di Falco in seguito alle leggi razziali. Compì notevoli studi sulla storia bizantina, sulla storia delle crociate, nonché del Piemonte e della dinastia sabauda (cf. *La piccola Treccani*, vol. III, p. 149c).

<sup>2</sup> L'*accomodamento* che seguì la caduta del regime lasciò peraltro strascichi di rancori più o meno sotterranei che certo influirono sul trasferimento dello stesso Falco all'Università di Genova, dove insegnò storia medievale e moderna dal 1950-51 al 1953-54, per poi tornare a Torino, ma sulla cattedra di storia moderna, dal 1954-55 al 1956-57. Soltanto nel 1957-58 poté riacquisire la sua antica cattedra di storia medievale (cf. G. ARNALDI, *Falco, Giorgio*, in *DBI*, vol. 44, pp. 299-307).

## II

### I.

Torino, 10 aprile 1939

Mio caro Falco,

ho passato queste giornate torinesi a leggere il vostro libro, con piacere e con ammirazione grande. Voi sapete qual è il mio ideale di un libro di storia: ridurre la notizia dei fatti a un racconto di un dramma dell'anima. E questo ideale l'ho trovato con gioia a pieno attuato nel vostro libro, che così presenta la storia del medio evo e la rende coerente e intelligibile. Esso dà in ogni parte l'impressione di un'opera matura, formatasi attraverso lunghe ricerche e meditazioni fino alla completa familiarità con la materia di cui tratta. È limpidissimo, scritto bene, con precisione e sobrietà, e, dove viene naturale, commosso ed eloquente.

Purtroppo il piacere della lettura è stato di continuo accompagnato da un sentimento doloroso: sentimento di offesa giustizia per la persecuzione che vi colpisce e colpisce il vostro lavoro; di fraterna partecipazione perché l'ingiustizia colpisce anche me nella solidarietà di studioso che a voi mi stringe; e, infine, di uomo che ha sempre cercato di promuovere con ogni mezzo la cultura italiana, e soffre dell'ostacolo che questo libro incontra per la pubblicazione in Italia, dove ben rari sono ora i libri che veramente rischiando educino le menti e i cuori.

Da questo sentimento è nato il proposito di cercare di fare il possibile, perché un po' prima o un po' dopo, il vostro libro veda la luce. Ruscirò? Ho alcune vaghe idee di tentativi da compiere. Quando ci vedremo, ve ne parlerò.

Ma, intanto, vorrei che pensaste che subire persecuzioni ed essere danneggiato nei più legittimi interessi è cosa grave e che fa ribollire l'animo; e tuttavia voi avete potuto dare la misura di voi stesso, scrivendo questo libro, e questo è conforto e orgoglio che pochi possono provare. Importa quello che un uomo è, e solo secondariamente quello che gli capita nella vita pratica. E io sono sicuro che, poiché voi avete mente vigorosa, ingegno fine e studi conformi, farete ancora dell'altro di pari se non maggiore profondità e importanza. E speriamo nell'avvenire. Io sono vecchio ma voi siete ancora giovane.

Un abbraccio dal vostro

B. Croce

Scusate se aggiungo una postilla quasi scherzosa. È una fortuna che il libro non sia stato pubblicato da casa Sansoni con le figure che l'avrebbero fregiato e guastato: è un libro troppo intimo da essere un libro illustrato.

[1] Lettera già pubblicata da P. ZERBI, *Giorgio Falco medioevalista*, in Id., «Ecclesia in hoc mundo posita». *Studi di storia e di storiografia in occasione del 70° genetliaco dell'autore*, Milano 1993, p. 599, n. 46. Le traversie razziali della pubblicazione della *Santa Romana Repubblica*, che si risolsero con l'uso dello pseudonimo Fornasari presso l'editore Ricciardi, coinvolsero infatti la Sansoni, trovando implicazioni nel complesso rapporto tra *crociani* e *gentiliani* in quegli anni; nel che Croce scelse di confortare il Falco poiché, in fondo, «le figure» della Sansoni avrebbero squalificato un poco il volume.

2.

Torino, 8 settembre 1954

Caro Ragghianti<sup>1</sup>,

Eccoti una bellissima lettera, e non per gli elogi. Il libro di cui si parla è *La Santa Romana Repubblica*, pubblicata nel '42 dal Ricciardi con pseudonimo, e che cresce ora in seconda edizione.

Un accenno al medesimo argomento era in una lettera diretta dal Croce a Sandro Levi, regalata dall'amico Sandrino a mio fratello Mario, e da mio fratello a me. Ne parlai al dott. Gaslini, direttore dell'I.S.P.I., che mi aveva assicurato di far pubblicare il volume, se la fece consegnare e non ci fu più verso di riaverla. Vedi tu se hai più fortuna di me.

Qualche altro scritto — tutto ciò che ho ricevuto — conservo tra le mie disordinatissime carte; ma non sono cose di grande importanza. L'ultima lettera che conservo è in risposta ad una mia in cui gli domandavo perché, senza alcuna mia colpa, fosse negli ultimi anni tanto mutato verso di me. Ma richiederebbe troppo lungo commento. Il guaio incominciò da una, diciamo così, leggerezza di Einaudi, e in seguito ci fu, penso, qualcuno molto vicino che continuò a soffiare sul fuoco.

Molti rallegramenti ed auguri per la vostra felicissima iniziativa.

Coi più cordiali saluti,

tuo aff.mo Falco

[2] Lettera a Carlo Ludovico Ragghianti, che preparava una raccolta di lettere di Benedetto Croce ad alcuni amici; libro che poi non fu pubblicato.

<sup>1</sup> Carlo Ludovico Ragghianti (1910-87), storico dell'arte e uomo politico. Antifascista, fu tra i fondatori del Partito d'Azione. Dal 1939 professore di Storia dell'arte medievale e moderna a Pisa (cf. *Enciclopedia Italiana*, App. III, Roma 1961, pp. 577-78).



JACOPO IACOBONI

## IDENTITÀ, EVENTO

HEIDEGGER E LA QUESTIONE DELLA CONTINGENZA

«*Der Satz der Identität* attraverso i *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*».

1. Nel terz'ultimo capoverso di *Der Satz der Identität*<sup>1</sup> Heidegger, volgendosi a considerare quanta strada è stata fatta nel tentativo di determinare appropriatamente l'identità, non può fare a meno di caratterizzare il suo sguardo secondo la regola della temporalità inautentica, che scorre dal passato al futuro, attraverso il presente:

Nel corso del cammino che va dal principio come asserzione sull'identità al principio come salto nella provenienza essenziale dell'identità, il pensiero si è trasformato. Per questo esso, volgendo lo sguardo verso l'opposto rispetto al presente [*der Gegenwart entgegenblickend*], scorge al di là [*über*] della situazione dell'uomo la costellazione di essere e uomo a partire da ciò che fa entrambi reciprocamente propri, a partire cioè dall'*Ereignis*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz der Identität*, in *Identität und Differenz*, Stuttgart 1996 (nel testo utilizzo, talvolta con qualche modifica, la traduzione di U.M. UGAZIO, in «Aut-Aut», 187-88, 1982). La conferenza che qui si esamina fu tenuta a Friburgo il 27 giu. 1957, in occasione del cinquecentesimo anniversario della fondazione di quell'Università.

D'ora in poi si farà riferimento alla conferenza con la sigla IS, seguita dal numero arabo indicante la pagina. Le opere citate dall'edizione completa vengono invece richiamate, ad eccezione della prima occorrenza, con la sigla HGA (= M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1975 sgg.), seguita dall'indicazione del volume (numero romano) e della pagina (numero arabo).

<sup>2</sup> IS, p. 28: «Unterwegs vom Satz als einer Aussage über die Identität zum Satz als Sprung in die Wesensherkunft der Identität hat sich das Denken gewandelt. Darum erblickt es, der Gegenwart entgegenblickend, über die Situation des menschen hinweg die Konstellation von Sein und Mensch aus dem, was beide einander eignet, aus dem Er-*ereignis*».



Anche l'*Ereignis*, l'evento che dovrebbe costituire la suprema trasformazione del pensiero tentato nel saggio, viene presentato dunque in una cornice che si riferisce al presente inautenticamente inteso come il luogo di cesura rispetto a ciò che non è presente, cioè rispetto al passato e al futuro. Il presente sembrerebbe essere concepito qui come ciò che non è (più) passato, né (ancora) futuro, giacché questi sono il suo *entgegen*, il «non-presente». E tuttavia, dal presente, il pensiero volge lo sguardo al non-presente. Ma può, nel presente, darsi qualcosa che non sia, appunto, il presente? Se nel presente si desse il presente ed anche il pensiero, essi si disporrebbero secondo la successione (inautentica) del prima e del poi: ma in tal caso a nessuno dei due sarebbe concesso, in quanto presente, di volgere lo sguardo [*erblicken*] verso lo *entgegen* del presente. Non sembra però che Heidegger incorra qui in questa svista, ed anzi c'è da credere che egli intenda il pensiero come, appunto, il medesimo presente: *denken* — nell'accezione fenomenologica in cui Heidegger ha continuato ad intenderlo lungo tutta la sua opera — è niente altro che *anwesen lassen*, lasciar presenziare la presenza, laddove tra il *lassen* e lo *anwesen* non sussiste iato che inauguri la sequenza metafisica della riflessione. Eppure, anche nel caso in cui presente e pensiero, *anwesen* e *lassen*, fossero lo stesso, nello stesso — in quanto *erblicken* — dovrebbero poter stare tanto l'essere (del presente-pensiero, *anwesen-lassen*) quanto il *noch nicht* ed il *nicht mehr* delle altre due estasi inautenticamente intese. Nell'identità dovrebbe poter stare tanto l'identità quanto la differenza.

Non appena si osservi da questa angolazione concettuale il testo della conferenza sull'identità, non si tarda a vedere che anche qui è in gioco il problema di *Sein und Zeit*, che si ripresenta, certo, all'interno di un quadro concettuale che nel frattempo è mutato in modo non irrilevante: esso non prevede più, infatti, quella distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia che Heidegger aveva tentato in un serrato confronto esegetico con i cardini della tradizione filosofica, ma si propone di andare al fondo della metafisica e dei suoi concetti fondamentali in vista di una operazione la cui tonalità precipua è dettata dall'ambizione oltrepassante. Non si può però, in questa occasione, fermarsi analiticamente sull'*opus maius*, e approfondire la delicatissima questione del tempo inautentico che lì si delinea. Né è possibile tentare di ripercorrere in che

modo, sia in *Sein und Zeit* e nelle lezioni marburghesi degli anni Venti, sia in molti scritti successivi alla *Kehre*, Heidegger presuma di decostruire l'ontologia attingendo il livello della temporalità autentica. Interessa invece notare che, anche in un contesto in cui nomina l'*Ereignis* come meta del *pensiero dell'identità*, Heidegger ritiene aristotelicamente di poter fissare una στιγμή del tempo (inautenticamente inteso come fluente) dalla quale poter guardare tanto avanti quanto indietro, tanto al poi quanto al prima. È opportuno cioè cominciare a comprendere che, nonostante ogni ambizione contraria, anche il pensiero tentato in *Der Satz der Identität* si configura, persino temporalmente, nella forma del limite che sta tra due ambiti e deve tuttavia tanto poterli separare quanto rappresentare il luogo nel quale sia possibile passare dall'uno all'altro.

Se è così, la questione della *Kehre* risulta per un verso ridimensionata, ferma restando la sua importanza storiografica per chi voglia ricostruire le linee dell'evoluzione del pensiero di Heidegger; per altro verso ricondotta al nodo strutturale intorno alla quale essa si impernia: che è quello rappresentato dal concetto di *limite*. In *Sein und Zeit* — ma, in generale, nell'Heidegger delle lezioni marburghesi — la configurazione liminare dell'argomentazione risulta evidente persino nella scansione esteriore dell'opera, in cui analitica esistenziale e comprensione dell'essere si connettono strutturalmente mediante la nozione di *Sorge* e, soprattutto, mediante il reperimento del suo «senso ontologico originario», la temporalità estatica. Se d'altra parte il tempo rappresenta il *trait d'union* «gettato» tra esserci ed essere, esso stesso, a sua volta, riproduce al suo interno una struttura unitaria eppur tripartita: nel tempo, infatti, il presente autentico, pur configurandosi come *Versammlung* essenziale ed inscalfibile, è continuamente interpolato dal presente inautentico, che separa e distingue, ma insieme collega, le altre due dimensioni dell'inautentico. Il tempo, cioè, separa e collega il piano ontico e quello ontologico; e, nel tempo, il presente separa e collega due estasi delle quali tuttavia si sostiene il carattere strutturalmente unitario.

Che però Heidegger concepisca una riflessione sul limite anche laddove cerca di esperire [*erfahren*], attraverso un salto [*Sprung*], la natura autentica dell'identità, è cosa che non può non apparire singolare e, pertanto, degna della massima attenzione concettuale. In

tal modo, infatti, l'identità viene assunta lungo un cammino [*unterwegs*] articolato «da» [*vom*] un luogo «ad» [*zum*] un altro, attraverso il *limes*. In altre parole, essa viene inserita all'interno della cornice dell'oltrepassamento (attraversamento) della metafisica: un concetto che, nel quadro heideggeriano, non solo richiede che tra i due ambiti che si fronteggiano nell'oltrepassamento sia possibile istituire una distinzione, ma anche che tra loro sussista un luogo di frontiera nel quale da un ambito si passi nell'altro, dall'identità concepita metafisicamente a quella esperita nella forma di uno *Zusammengehören* di identità e differenza.

Si tratta allora di capire innanzitutto in che modo Heidegger concepisca l'identità, in un cammino che richiede due ambiti distinti ed un loro limite che tuttavia è anche il luogo del passaggio dall'uno all'altro. Quindi, provare ad intendere che cosa significhi un *evento* inteso come ciò verso cui l'identità si muove. Soprattutto, occorre domandarsi se identità ed evento siano univocamente concepiti da Heidegger come il soggetto e la meta di un cammino; o se, piuttosto, la tendenza a sovrapporre le due nozioni non sia la spia di un oggettivo disagio heideggeriano nel ricollocare la *questione della contingenza* (l'evento) all'interno di una prospettiva effettivamente critica dell'umanismo ancora presente, a detta dell'autore stesso, in *Sein und Zeit*.

In effetti, Heidegger ha detto altrove che «il cammino del pensiero non va da un luogo ad un altro luogo» come *eine festgefahrene Fahrstraße*,<sup>3</sup> escludendo, almeno nelle intenzioni, la relazione spaziale — che è intrinsecamente liminare — dall'orizzonte del pensiero che *blickt voraus und zurück*. La situazione che prende forma affida dunque alla figura del limite la possibilità della sua costituzione che ambisce, insieme, a separare e a collegare. E tuttavia ha il presentimento — oscuro per la verità, ed esso stesso aporetico — che questo limite tende a strutturarsi in forma autocontraddittoria quando lo si concepisca spazio-temporalmente. L'omogeneità concettuale rispetto al quadro dell'opera maggiore non potrebbe apparire con maggiore chiarezza. È dunque attraverso un breve esame della questione del limite così come si configura in Heidegger che si può provare ad introdursi all'interno del nucleo

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, p. 164.

concettuale della conferenza del 1957, rappresentato dal problema dell'identità e dell'evento (cioè della contingenza).<sup>4</sup> Per far questo è indispensabile avvalersi anche di testi che si collocano cronologicamente a ridosso della conferenza sull'identità ma soprattutto di quei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* che, pur precedendola di quasi venti anni, ne condividono però l'orizzonte concettuale contribuendo a dissiparne l'oscurità. Né, d'altra parte, deve sembrare strano parlare di identità e di evento, perché, come si tenterà di provare in questa ricerca, se è vero che, per un verso, i due termini si articolano in IS secondo la linea rappresentata da una dipendenza logico-ontologica e da una successione temporale, è pur vero che, per altro verso, è presente in Heidegger anche la tendenza — come vedremo, anch'essa aporetica — a prendere identità ed evento come lo stesso inesteso punto: un punto che esprime metaforicamente la circostanza per la quale l'evento, lungi dall'essere quel luogo in cui l'identità perviene alla sua verace natura, è anzi esso stesso, eternamente, l'identità. O, per dirla con Leibniz — un filosofo la cui influenza su Heidegger non è stata ancora appieno misurata — la contingenza, in quanto a sua volta necessaria, è essa stessa identità.

## 2. Il *Vorwort* di *Identität und Differenz* suona così:

*Der Satz der Identität* guarda avanti e guarda indietro: avanti, verso l'ambito a partire dal quale è detto ciò intorno a cui si muove la conferenza su *La cosa*, indietro, verso l'ambito di provenienza essenziale della metafisica, la cui costituzione è determinata dalla differenza.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Nel *problema dell'identità* non ci si può a rigore introdurre, prendendo l'identità come luogo «in cui». La stessa espressione «problema dell'identità» è, rigorosamente intesa, aporetica, perché, intenzionando l'identità, la assume come differente dal discorso che se ne fa. Del resto anche l'introduzione «nell'evento» ha significato solo metaforico, finché non si sia determinato cosa questo evento sia e possa essere in Heidegger. Se qui si usano entrambe le espressioni è tenendo presente la difficoltà.

<sup>5</sup> IS, pp. 7-8: «*Der Satz der Identität* blickt voraus und blickt zurück: Voraus in den Bereich, von dem her das gesagt ist, was der Vortrag 'Das Ding' erörtert (...); zurück in den Bereich der Wesensherkunft der Metaphysik, deren Verfassung durch die *Differenz* bestimmt ist».

Heidegger intende dunque disporre la conferenza sull'identità a cavallo tra i due ambiti [*Bereichen*], per riuscire a concepirla come il luogo dal quale poter guardare tanto avanti [*voraus*] quanto indietro [*zurück*]. Il punto di vista della conferenza non può essere collocato indietro, altrimenti consentirebbe di guardare solo avanti — ammesso che, in questo contesto, l'avanti e l'indietro riescano a distinguersi — ma per la stessa ragione non può stare neanche avanti, perché altrimenti renderebbe impossibile rivolgere l'occhio avanti (nulla essendoci, per definizione, che sia avanti all'avanti) e tollererebbe solo lo sguardo retrospettivo. Né è possibile ipotizzare che IS si collochi o avanti o indietro e tuttavia riesca non solo a guardare l'altro da sé, ma anche, autoriflessivamente, a guardare se stesso. In primo luogo, perché anche così non si risolverebbe la difficoltà: anche il guardare sé si configura infatti, nel sé, come un guardare avanti dell'indietro e viceversa. E poi perché Heidegger non ha mai cessato di mostrare la sua avversione alla riflessione, da lui giudicata come il tratto fondamentale del *vorstellendes Denken*, il pensiero rappresentativo che configura l'essere come mero oggetto manipolabile per un soggetto. Nella parte IX del *Nietzsche*, la grande opera che raccoglie in due volumi i corsi tenuti a Friburgo tra il 1936 e il 1946, Heidegger delinea con brevi tratti la parabola «obliante» attraverso la quale si giunge ad un concetto di «riflessione» che implica l'«auto-fornitura» [*Selbst-zu-stellung*] e l'«auto-fabbricazione» [*Selbst-her-stellung*] del sé da parte del sé: un processo rimasto soltanto implicito nel carattere eidetico — cioè, secondo Heidegger, rappresentativo *ante litteram* — dell'essere platonico e nel privilegiamento aristotelico della θεωρία, e culminato poi nell'età moderna con lo svolgimento del *cogito* cartesiano nel senso del *cogito me cogitare*, quindi nell'hegeliana autocoscienza [*Selbstbewußt-sein*] e, infine, nella nietzschiana «volontà che vuole se stessa». L'autentica riflessione, concepita in modo conforme all'eserci, è invece — si spiega sempre in queste pagine — «il riverbero [*Rück-schein*] nella ἀλήθεια, senza che questa stessa, come tale, sia esperita e fondata e giunga ad essere 'essenzialmente presente'». <sup>6</sup> Rimandando ad altra occasione l'approfondimento del nesso che in-

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961 (trad. cit. di F. VOLPI, Milano 1994, p. 916).

trattengono velamento e svelamento, è certo che Heidegger esclude l'ipotesi di una riflessione che intervenga a render possibile il *blicken voraus und zurück* da parte di IS. Senza soffermarci, qui, sul significato di questa esclusione della riflessione, occorre però prendere definitivamente atto di una circostanza: il punto di vista della conferenza viene concepito proprio come un luogo che articola, separa, distingue, almeno verbalmente, un avanti e un indietro, inserendo una cesura spaziale, ma, si è visto nel passo riportato all'inizio, anche in qualche modo temporale, all'interno da una situazione che pure si vorrebbe priva di qualsiasi tratto autoriflessivo.

Se d'altra parte la cesura fosse anche temporale, la situazione si farebbe carico di un altro elemento di complicazione concettuale, perché l'«avanti» e l'«indietro» del *Vorwort*, configurandosi come il «poi» ed il «prima» inautenticamente intesi, imporrebbero a IS di essere quel *vōv* che non è né l'uno né l'altro (cioè non è tempo) eppure consente che, in esso, dall'uno si passi all'altro. Istanze incompatibili tra loro ma, a guardar bene, incapaci anche in sé di realizzare le aspirazioni concettuali di cui sono portatrici. Nel primo caso, infatti (il presente come ciò che non è passato e futuro e questi come tali che non sono quello), le tre estasi, qualora riuscissero a distinguersi, rimarrebbero ferme senza scorrere l'una verso l'altra, quindi non si darebbe la possibilità del *blicken voraus und zurück* né quella di un fulmineo *Sprung* inteso come un passaggio da una dimensione all'altra, nel tempo; ma, più drasticamente, la possibilità della distinzione del «prima» e del «poi» rispetto all'«ora» starebbe nel fatto che essi, ora, non sono, e quindi la distinzione dovrebbe istituirsi tra un «essere» ed un «non essere» o, con maggior sentimento di impossibilità, tra due (identicamente) essenti o tra due (identicamente) non-essenti. Nel secondo caso, invece (il presente come ciò in cui il passato scorre verso il futuro o questo ri-viene su quello), le tre estasi si indistinguerebbero nel punto del loro scorrere l'una verso l'altra, e quindi in tal punto non ci sarebbe più uno scorrere di estasi, ma un puro scorrere dello scorrere nel quale però, autocontraddittoriamente, non sarebbe in gioco questo scorrere stesso, che infatti sta, e non scorre.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Questo aspetto della difficoltà, cioè che il limite non possa essere anticipato al concreto costituirsi della successione temporale è stato colto esemplarmente

È probabile che Heidegger, qualora avesse intravisto tali esiti aporetici, li avrebbe giudicati frutto di un argomentare «formalistico»: salvo poi argomentare egli stesso, qui, all'interno di un quadro concettuale di questo tipo. Del resto, non si può dire che nei due passi tratti dall'avvio e dalla conclusione della conferenza sull'identità si giunga *univocamente* a queste conseguenze. Certo, IS — per

da Kant: «Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d.i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Bestandteilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 211). Peraltro, altrove Kant è più esplicito nel sottolineare una distinzione che s'insinua anche qui tra la negatività affermativa della *Grenze* dalla negazione semplice della *Schränke*: per esempio in due luoghi (*Prolegomena*, § 57, ma anche *Ref.* 3811, *Ak. Ausg. Bd.* 17, pp. 300 sgg.) che, forse, esercitano un influsso determinante su Hegel. Su questo, e sulla distinzione che compare nel libro I della *Scienza della logica* di Hegel tra limite come *Grenze* e limite come *Schränke*, cf. comunque A. NUZZO, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova 1992, pp. 251-52 (e, pass., 264, 273 e 275).

Una distinzione analoga — peraltro con riferimento ad Hegel — compare nell'ultimo corso marburghese (semestre estivo del 1928) dedicato a Leibniz, M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, hrsg. von K. HELD, Frankfurt a.M. 1978 (= HGA XXVI), p. 92, in cui si distingue tra il limite *come determinazione* (il limite come superficie a sua volta divisibile infinitamente) ed il limite *di quella determinazione* (il limite come mera negatività, e non come superficie): «1. Die Punkte sind Grenzen, die selbst ins Unendliche teilbar sind, d.h. ihren Grenzcharakter, limes, nie verlieren. Der Punkt ist Grenze besagt 2, daß er kein Kubus, keine Fläche, keine Linie mehr ist, sondern nur noch deren Grenze. Solche Einheit ist rein negativ bestimmt; was z.B. später in der Hegelschen Metaphysik des Raumes zutage tritt, wenn er sagt: Der Punkt ist einfache Negation ...». È sicuramente una circostanza che merita attenzione; in effetti, Leibniz tende ad assumere il punto (e l'istante) come mera negatività: «... à la rigueur le point et l'instant ne sont point des parties du temps ou de l'espace, et n'ont point de parties non plus. Ce sont des extrémités seulement» (G.W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XIV, § 10, in *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C.I. GERHARDT, voll. I-VII, Berlin 1875-90 [rist. Hildesheim 1960-61], V). Tuttavia, una certa tendenza a distinguere tra limite come determinazione e limite di quella determinazione è ravvisabile nel diverso uso che egli fa dei sostantivi *limite* e *borne*. Non è da escludere che proprio tale distinzione sia alla radice della teoria della *vis activa* di cui, a differenza del punto fisico (e dell'istante), è dotata la monade (cf. ID., *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*, in Gerh. IV, p. 469).

poter guardare verso due estremità, cioè «avanti» e «indietro» — è concepito come uno *Zwischen*, un limite spazio-temporale che viene concepito, all'interno di una situazione articolata, come (1) ciò in cui avviene l'altrimenti impensabile *χωρὸν* dei separati, e che tuttavia, fin dall'inizio, ambisce anche a separare, a tenere distinti e, pertanto, a non essere né l'uno né l'altro.

Eppure talvolta, come vedremo soprattutto attraverso i *Beiträge*, in Heidegger lo *Zwischen* è anche (2) un puro nome per dire di quell'eternità in cui non si dà lo iato di alcuna dipendenza logico-ontologica o successione temporale: in cui insomma non si dà articolazione,<sup>8</sup> non si apre lo spazio logico-ontologico — e il tempo — di un *blicken* liminare. Se è così, è attraverso un percorso piuttosto intricato che occorrerà passare per meglio comprendere il senso e la portata delle tesi heideggeriane esposte nella conferenza sull'identità.

Cominciamo dal primo punto (1). Lo *Zwischen* è una delle figure concettuali più ricorrenti soprattutto nella tarda produzione heideggeriana; nei contesti in cui compare, esso deve, sì, distinguere due *ἐναντία*, ma anche far passare — almeno *im blicken* —

<sup>8</sup> Soltanto il dire che il punto «non è articolazione» (o che l'eterno non è tempo) riproduce la medesima difficoltà alla quale il punto intende sfuggire. Se qui ci si esprime così, quindi, è tenendo presente l'aporia. Che, d'altra parte, tale difficoltà sia interna al quadro heideggeriano, proveremo a dimostrarlo in seguito. Si osservi per ora che Heidegger, anche laddove si oppone all'interpretazione (cristiana) che concepisce l'eternità in rapporto alla durata, continua però involontariamente a muoversi in un quadro oppositivo che indistingue lo *αἰδιον* ed il *γινόμενον ἀνεπαύτως*: M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.W. VON HERMANN, Frankfurt a.M. 1967 (= HGA IX), p. 339. È significativo che anche qui Heidegger batta l'accento su un doppio modo di intendere il limite (cf., *sup.*, n. 7): «aber *πέρας* ist philosophisch griechisch gedacht nicht Grenze im Sinne des äußerlichen Randes, nicht das, wobei etwas aufhört. Grenze ist je das Grenzende, Bestimmende, Halt und Bestand Gebende, das, wodurch und worin etwas anfängt ist» (*ibid.*). Anche in *Sein und Zeit* l'attimo, essendo concepito come presente autentico (SZ, § 68a), sta ancora in una relazione oppositiva con lo *Jetzt*, l'ora inautentico del prendersi cura utilizzante ed intratemporale. Questo attimo, quindi, è strutturalmente non dissimile da quel tempo-punto hegeliano del quale, in quanto negazione della negazione (dello spazio come puntualità), Heidegger pure intuisce per certi versi acutamente l'aporeticità (SZ, § 82a).



dall'uno all'altro: e quindi, per un verso, essere eterogeneo rispetto agli ambiti (eterogenei), per altro essere loro a tal punto omogeneo da risultare eterogeneo in se stesso, cioè scisso e contraddittorio. Lo si vede in modo esemplare in un passo tratto dal primo dei sei saggi raccolti in *Unterwegs zur Sprache*. Qui Heidegger, interpretando il Trakl della poesia *Ein Winterabend*,<sup>9</sup> perviene al vincolo tra le *Dinge* nominate nella prima strofa e nei primi due versi della seconda (il dolce richiamo della «campana della sera», una «casa» accogliente, una «tavola» imbandita, ed insomma, il volto rassicurante delle semplici presenze) ed il *Welt* al quale allude (sia pure non nel senso metafisico di «mondo creato», di «totalità di ciò che è semplicemente presente») «l'albero delle grazie», che fiorisce indistinguendo, nel suo *Wesen*, il «parco nutrimento della terra» e l'ebbrezza del fiorire, «dono del cielo».

Senza occuparci, in questa occasione, del significato preciso di questi concetti e delle assonanze poetico-metaforiche di cui sono carichi, è utile osservare le caratteristiche strutturali di questa situazione, nella quale il vincolo tra mondo e cose sollecita le cose a venire verso il mondo e questo verso quelle: ma la distinzione, sottolinea Heidegger, non vuol dire separazione. I due infatti, compenetrandosi, «passano attraverso un medio. In questo si costituisce la loro unità. Attraverso tale unità sono intimi. Il medio è l'intimità».<sup>10</sup> Non si può qui esaminare il criterio di questa distinzione che Heidegger introduce tra *Entscheidung* e *Trennung*: un criterio, pare di capire, puramente assiologico. Comunque, il testo continua chiarendo che tale *Mitte* è lo *Zwischen*, il limite che sta «tra» i due e che dà loro intimità [*Innigkeit*], consentendo il passare attraverso dell'uno nell'altro. E tuttavia, subito dopo si precisa che l'intimità regna soltanto dove i due ambiti «nettamente si distinguono e re-

<sup>9</sup> G. TRAKL, *Dichtungen und Briefe*, Historisch-kritisch Ausgabe, hrsg. von W. KILLY und H. SZKLENAS, 2 Bde, Salzburg 1969.

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F.W. VON HERMANN, Frankfurt a.M. 1985 (= HGA XII), pp. 21-22: «Beide Weisen des Heißens sind geschieden, der nicht getrennt. Sie sind aber auch nicht nur aneinander gekoppelt. Denn Welt und Dinge bestehen nicht nebeneinander. Sie durchgehen einander. Hierbei durchmessen die Zwei eine Mitte. In dieser sind sie einig. Als so Einige sind sie innig. Die Mitte der Zwei ist die Innigkeit. Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen».

stano distinti». <sup>11</sup> Heidegger conclude perciò lapidariamente: «Nel medio che sta tra i due, nello *Zwischen* di mondo e cosa, nel loro *inter*, in questo *unter*, domina la distinzione [*Schied*]». <sup>12</sup>

Sarebbe interessante proseguire l'analisi di questo passo perché, appena poche righe dopo, lo *unter* — il limite — viene esplicitamente connesso allo *Schied*, consentendo ad Heidegger di formulare quella nozione di *Unter-schied* come ciò che distacca, ma fa anche passare attraverso, dona «intimità». Tra l'altro, nel testo si dice poi che tale *Unterschied* «fonda, senza però identificarsi con essa, la linea mediana», <sup>13</sup> laddove pare di capire che «differenza» e «tra» non siano lo stesso, ma anzi stiano in una qualche dipendenza logico-ontologica, se non anche in una successione temporale. Qui però interessa rilevare che anche lo *Zwischen* heideggeriano, simile per questo verso allo schema kantiano, <sup>14</sup> dovrebbe distinguere e però anche rendere intimi; tracciare confini, e tuttavia permettere agli ambiti confinanti di passare attraverso, l'uno nell'altro. Per un verso, infatti, il limite sta «tra» i due e non è né l'uno né l'altro, in quanto, appunto, li distingue. Per altro, è anche un «essente» che distingue, ma, da questo punto di vista, coincide

<sup>11</sup> HGA XII, p. 22.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Il *Kantbuch* del 1929 mette al centro proprio la funzione mediatrice dell'immaginazione che Kant ha intravisto nel capitolo sullo schematismo dei concetti puri dell'intelletto, ma dalla quale è stato costretto ad «indietreggiare». Il problema del concetto di schema, nella rilettura heideggeriana, è proprio quello di garantire la dualità dei termini in un contesto in cui tuttavia si ambisce a fonderne la radicale unità. È in questo senso che egli — con accenti che torneranno per caratterizzare il concetto di *Zwischen* a partire dalla seconda metà degli anni Trenta — parla dello schema come di una *Einschränkung* (cf. *sup.*, nn. 7-8): «Diese Schema-Bild kommt mit seiner Einschränkung mehr in die Nähe der Einheit der Begriff, mit dieser größeren Weite mehr in die Nähe der Allgemeinheit dieser Einheit. Aber wie immer, das Bild hat doch das Angesicht eines Einzelnen, während das Schema die Einheit der allgemeinen Regel vielfältig möglicher Darstellungen 'zur Absicht' hat» (M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1951, p. 94). È utile infine segnalare che il concetto di *Zwischen* riceve una delle sue prime elaborazioni in un contesto kantiano, precisamente nell'ultima pagina del corso del semestre invernale 1935-36 dedicato all'esame dell'analisi dei principi, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, hrsg. von P. JAEGER, Frankfurt a.M. 1984 (= HGA XLI).

con ciò che esso dovrebbe distinguere. In quanto distingue i due ambiti, lo *Zwischen* non partecipa né dell'uno, né dell'altro; in quanto partecipa sia dell'uno che dell'altro, poiché ne costituisce la mediazione, non distingue, e non può essere un limite.

Senonché, a tale configurazione intrinsecamente liminare — e alle aporie che, svolgendo la situazione, ne derivano — subentra (2) in Heidegger la consapevolezza, sia pure emergente solo in qualche tratto, che solo in un punto inesteso logicamente e temporalmente, i due ambiti limitati possono davvero compenetrarsi, ed anzi, essere niente altro che quel punto. Qui non è ancora possibile approfondire un rilievo che pure ha già trovato il modo di imporsi: che cioè se il punto subentra all'articolazione, esso viene autocontraddittoriamente assunto come a sua volta articolato in riferimento all'articolazione. Esito verso il quale, del resto, si va incontro non appena si dica che il punto è inesteso logicamente e temporalmente: laddove è sin troppo facile accorgersi che anche questa inestensione si determina privativamente, vanificando la natura puntuale del punto. Nel corso della ricerca si cercherà di comprendere meglio l'ampiezza e le conseguenze di questa difficoltà. Sembra però di capire che Heidegger abbia avvertito il problema, sia pure in modo oscuro. Nella terza strofa della poesia si parla infatti di una «soglia» che è pietrificata «dal dolore». Senza fermarci ad esaminare se in questo «dolore» sia possibile ravvisare l'eco di una disposizione religiosa che — sempre presente sin dai primi scritti — diverrebbe manifesta a partire dai *Beiträge*,<sup>15</sup> Heidegger interpreta la soglia come il limite che sta tra esterno ed interno, del quale, certo, egli continua a dire — senza peraltro percepire l'aporia — che «distingue e però rende intimi», ma che tuttavia viene anche inteso qui, sia pure solo per un momento, come il punto nel quale i due trapassano e, quindi, non sono neanche i due al di qua o al di là del punto, ma si risolvono interamente nell'atto inesteso, intrinsecamente semplice, del trapassare, il quale non trapassa in altro perché è questo punto stesso, ossia un'identità. Non è un caso che qui Heidegger parli dello *Zwischen* come di ciò che *austrägt*, «porta a com-

<sup>15</sup> Su questo cf., *inf.*, n. 69.

pimento», «realizza»,<sup>16</sup> due termini che altrimenti rimarrebbero soltanto potenziali.

Per Heidegger, in altre parole, questo medio «non media a cose fatte» [*vermittelt nicht nachträglich*], cioè non sopraggiunge, solo in seguito, a mediare due termini già precedentemente essenti; esso, piuttosto, «fa pervenire, in quanto mediazione, mondo e cose al loro essere, a quel reciproco rapporto del quale realizza l'unità [*dessen Einheit er austrägt*]». In tal modo, però, Heidegger è portato ad assumere, alla radice del punto — che, quindi, non è punto, ma articolazione — la questione della virtualità dei suoi termini. Tale problema, qui, non può essere esaminato, perché per farlo sarebbe necessario ripercorrere l'interpretazione heideggeriana dei concetti aristotelici di potenza e atto, tenendo peraltro conto delle sue molteplici sfumature.<sup>17</sup> È importante però osservare che, più avanti, questo punto viene caratterizzato con l'attributo della «semplici-

<sup>16</sup> HGA XII, p. 22. Sempre a proposito dell'analogia tra lo *Zwischen* e lo schema kantiano, si può osservare che anche lo schematismo consiste nel *realisieren* le categorie, anche se per altro verso (e in modo non del tutto congruente) Kant dice che esso ha il compito di *restringieren*, *einschränken* o, infine, *anwenden* (*Kritik der reinen Vernunft*, B 186).

Sul significato del *tragen* qualche interessante osservazione è contenuta in J. DERRIDA, *La mano di Heidegger*, Roma-Bari 1991, pp. 90 e sgg., secondo il quale la connessione tra la semantica tedesca del *tragen*, *Austrag*, *nachträglich* e quella greco-latina del φέρειν (*fero*) della διαφορά, «del rapporto, della relazione, della portata, del portare a termine» (*ibid.*, p. 92), illustra un inaspettato legame tra «relazione» e «differenza». Purtroppo, Derrida si limita poi ad affermare che Heidegger cercherebbe di mettere in mostra la connessione per romperla, nel tentativo di «dissociare il pensiero del *tragen* e dell'*Austrag* da qualsiasi distinzione relazionale, anzi, da ogni «dimensione oggettiva» (*ibid.*), secondo l'assunto heideggeriano che «der Unterschied ist weder Distinktion noch Relation».

<sup>17</sup> È interessante a questo proposito far notare che Heidegger, nel corso del semestre estivo del 1931 dedicato a *Aristoteles, Metaphysik Θ*, 1-3. *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, hrsg. von H. HÜNI, Frankfurt a.M. 1981 (= HGA XXXIII), p. 165, ha affermato: «Es darf mit Grund in Zweifel gezogen werden, ob Plato und Aristoteles wirklich die zentralen Einwände der Megariker begriffen und überwunden haben». Si tratta però di un dubbio retorico: in questo corso Heidegger non arriva mai a mettere veramente in questione la soluzione data da Aristotele all'aporia megarica riguardante il carattere attuale della potenza. La nozione di potenza, assieme a quella di *Möglichkeit* e di *Seinkönnen*, ritornerà infatti anche nelle opere tarde (cf., *inf.*, pp. 754 e sgg.) in vesti sostanzialmente aristoteliche. Per una ricognizione generale sul tema, cf. il puntuale articolo di F. VOLPI, *La «riabilitazio-*

tà»<sup>18</sup> che, anzi, è il punto stesso, e niente altro. Anche se poi Heidegger smarrisce questa intuizione e torna a configurare il punto come la «Chiamata [*Geheiß*] dalla quale soltanto ogni chiamare è chiamato»: <sup>19</sup> dove è evidente che, nel tentativo di far possedere interamente, a questo punto — alla *Einfalt* — la sua natura di chiamare che si risolve tutto in questo atto, continua comunque a sottendergli una chiamata che solo dalla Chiamata può essere chiamata, e che quindi da essa dipende logico-ontologicamente.

Tornando alla conferenza sull'identità, è possibile trovare anche qui tracce di questa ambiguità che avvolge il pensiero heideggeriano a proposito del concetto di limite. Talvolta, infatti, lo *Zwischen* è tale solo metaforicamente, cioè è un puro nome per dire il punto inesteso, il semplice evento (sul significato del quale in IS si dirà qualcosa in seguito). E tuttavia, questo punto inesteso continua ad articolarsi in riferimento a quel limite separante e collegante che esso non è. Per di più, il punto inesteso viene «innanzi-tutto e per lo più» pensato come la realizzazione di ciò che, altrimenti, avrebbe carattere solamente potenziale. In quest'ottica interpretativa, la situazione che si configura analizzando la premessa di IS si rivela strutturalmente coincidente con quella che aveva preso forma esaminando il passo citato all'inizio della nostra ricerca: entrambe infatti sembrano delineare (1) un limite articolante, senza poi interrogarsi sulle sue modalità costitutive. Eppure in entrambe, come proveremo adesso a far vedere alla luce di un passo dei *Beiträge*, opera anche (2) la tendenza — sia pure aporetica — ad assumere questo limite in senso puramente metaforico.

In effetti, nel passo tratto dalla premessa si parla anche di un *Bereich der Wesensherkunft*. Ora, anche nella frase che è stata riportata per prima — che è posta alla fine del cammino di IS, e

ne» della δύναμις e dell'ἐντέλεια in Heidegger, «Aquinas», XXXIII (1990), pp. 3-28.

Ma anche, dello stesso, Heidegger e Aristotele, Padova 1984, p. 51 e sgg. e pp. 137 e sgg. Sulla questione del presunto ribaltamento heideggeriano della «potenza» aristotelica, cf. anche R. CICCARELLI, Heidegger e il concetto di negatività. Sulla «presenza» aristotelica in Essere e tempo, «A. Ist. ital. Studi stor.», XIII (1995/96), pp. 590 e sgg.

<sup>18</sup> HGA XII, p. 26.

<sup>19</sup> Ibid.

quindi ne riassume la *Stimmung* complessiva e i risultati ottenuti — si faceva riferimento ad una *Wesensherkunft*: in quella circostanza si indicava la «provenienza essenziale» dell'identità autenticamente intesa, alla quale si sarebbe dovuti pervenire attraverso uno *Sprung*, quindi mediante un dispositivo intrinsecamente liminare. Non a caso, d'altra parte, la temporalità a cui quella frase alludeva era, nonostante il riferimento all'*Ereignis*, quella inautentica e fluente da uno *jetzt* all'altro. Nonostante questo, accanto — si vedrà in seguito se questo «accanto» sia una semplice giustapposizione o piuttosto un legame di dipendenza reciproca — alla prospettazione articolata, che congiunge (e separa) i due ambiti attraverso uno *Zwischen* che hegelianamente è tanto *Grenze* quanto *Schranke*, c'è, in entrambe le frasi, il riferimento a quello che potrebbe esser chiamato l'«essenzializzarsi dell'essenza» di questa situazione. Nel termine *Wesensherkunft*, infatti, è presente l'articolazione liminare dell'«origine», propria sia dello *sprungen* che dello *erblicken* e riassunta nella *Herkunft*; ma è contenuto anche il riferimento, certo non casuale, all'essenza. Al punto che è possibile ipotizzare che l'origine non sia qui univocamente intesa da Heidegger come l'origine di un originato,<sup>20</sup> il «provenire dell'essenza» — un provenire che articola, disloca spazio-temporalmente i termini riproducendo la difficoltà su accennata — ma venga pensata anche come «l'essenzializzarsi fulmineo dell'essenza», cioè un atto che si compie interamente in un punto, inesteso logicamente ed intemporale, in quanto non collocato secondo la successione del prima e del poi.

Nei *Beiträge* c'è un passo a proposito della differenza che sussiste tra *Anwesenheit*, *Anwesenung* e *Wesung*,<sup>21</sup> che può essere utile a

<sup>20</sup> Che Heidegger intendesse escludere (senza peraltro avvedersi che, in tal modo, includeva) ogni sfumatura causale e fondativa dal concetto di origine, è testimoniato in un luogo esemplare del seminario di Le Thor del 1969, là dove si parla della peculiare attività nientificante dell'essere: M. HEIDEGGER, *Seminare*, hrsg. von C. OCHWADT, Frankfurt a.M. 1986 (= HGA XV), p. 363: «Man kann es Ursprung nennen, vorausgesetzt daß aller ontisch-kausale Beiklang ausgeschlossen ist».

Sull'aporeticità del concetto di origine come «originante» si veda di M. VISENTIN, *La metafisica e il pensiero dell'inizio*, «Cultura», XXX (1992), pp. 105 e sgg.

<sup>21</sup> Tale distinzione terminologica è stata studiata in rapporto alla questione

gettar luce indirettamente su questo concetto di *Wesensherkunft*. Nel § 10, a proposito del nesso intercorrente tra il primo inizio della metafisica e «l'altro inizio» [*der andere Anfang*] del pensiero, si legge che

il primo inizio pensa l'essere come semplice presenza [*Anwesenheit*] sulla base del venire alla presenza [*aus der Anwesenung*], che a sua volta costituisce il primo lampeggiare di una essenzializzazione [*Wesung*] dell'essere.<sup>22</sup>

Senza soffermarci, in questa sede, ad esaminare il rapporto tra primo inizio e altro inizio, si può ritenere che, mentre il passo stabilisce una distinzione, almeno terminologica, tra *Anwesenheit* da una parte e *Anwesenung* e *Wesung* dall'altra, meno chiara è la differenza tra questi ultimi due: entrambi infatti postulano un movimento, un pervenire piuttosto che uno star fermi. Entrambi sembrano cioè caratterizzati dinamicamente. Non possiamo in questa occasione esaminare che cosa, come, e perché, spinga l'*Anwesenheit* cioè uno stato, a passare in qualcos'altro; o se sia proprio la *Wesung*, per usare un termine di *Sein und Zeit*, a «rivenire» sulla *Anwesenheit* mettendola in movimento. È certo che nel testo si dice che la *Anwesenung* fa parte ancora del primo inizio, quindi della metafisica rappresentativa, mentre la *Wesung* è il primo lampeggiare [*das erste Aufleuchten*] dell'«altro inizio». I due termini, in questa relazione di doppia dipendenza reciproca, si indistinguono. Tuttavia nella pagina successiva Heidegger spiega anche che la *Wesung* è l'essenzializzarsi dell'«abisso dello spazio-tempo»,<sup>23</sup> e altrove, sempre in quest'opera, si dice che tale *Zeit-Raum* coincide proprio con quello *Zwischen* di cui si è detto nelle pagine precedenti e che ora viene anche caratterizzato come una *Offenheit* in cui all'esser-ci è dato di «coappartenersi» con l'essere nella trasappropriazione del-

della *Kehre* da A. D'ANGELO, «Svolta» e «attimalità» in Heidegger, «Cultura», XXX (1992), pp. 219 e sgg.

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.W. VON HERMANN, Frankfurt a.M. 1989 (= HGA LXV), p. 31.

<sup>23</sup> HGA LXV, p. 32: «...das Wesen des Seyns nicht mehr nur die Anwesenheit besagt, sondern die volle Wesung des zeit-räumlichen Abgrundes und somit der Wahrheit».

l'evento.<sup>24</sup> Come si strutturano, in IS, questa coappartenenza e l'evento traspropriante nel quale essa, almeno per un verso, sembra risolversi, si vedrà in seguito. Per ora è importante rilevare che, in base a questi passi, si può ipotizzare che la *Wesung*, pur essendo presa da Heidegger in una relazione di dipendenza reciproca rispettivamente con *Anwesung* ed *Anwesenheit*, viene anche immaginata a tratti come ciò che dispiega la sua essenza in un punto inesteso spazio-temporalmente. Non a caso di essa si dice che è un *Aufleuchten*, anche se poi, aporeticamente, si fa riferimento ad una sua primalità che mal si concilia con il suo altrove asserito carattere attimale.

Se le cose stessero così, si capirebbe in che senso Heidegger ritiene di poter distinguere *Anwesung* e *Wesung*: entrambi sono un «pervenire», ma mentre il primo è un pervenire al suo *τέλος*, il secondo è l'atto inesteso e fulmineo del farsi essenza dell'essenza, un pervenire che sta tutto nella puntualità di questo essenzializzarsi, che è niente altro che identità. Che poi, posta la cosa in questi termini, tale distinzione risulti solo assiologica, ed anche l'«abisso spazio-temporale», la *Wesung*, fronteggi autocontraddittoriamente la *Anwesung*, non dovrebbe essere difficile capirlo: pure è importante segnalare la presenza di questa distinzione, per tentare di mettere in luce l'universo concettuale e terminologico che la lettura di IS presuppone come acquisito.

Tornando alla conferenza sull'identità, si tratta di capire a quale dei tre termini possa corrispondere la nozione di *Wesensherkunft* di cui si parla nelle due frasi su citate di IS. È certo, intanto, che la *Wesensherkunft* non è la mera *Anwesenheit*: in essa, infatti, è contenuto costitutivamente il riferimento ad un provenire da parte

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 26: «Dieses Zwischen aber ist keine Transzendenz mit Bezug auf den Menschen, sondern ist im Gegenteil jenes Offene, dem der Mensch als Gründer und Wahrer zugehört, indem er als Da-sein er-eignet ist vom Seyn selbst, das als nichts anderes west denn als Ereignis». La nozione di «zugehören» è presente in altri luoghi dei *Beiträge*, soprattutto dove si discute dell'appartenenza di essere e nulla (cf. p. 101 e p. 246, dove compare proprio l'espressione «zusammengehören»): una questione sulla quale qui si deve sorvolare. In quest'opera, inoltre, ritorna anche altrove la caratterizzazione dell'*Ereignis* come di qualcosa che sta «tra» un avanti e un indietro: «Das Ereignis ist die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte, in die alle Wesung der Wahrheit des Seyns im voraus zurückgedacht werden muß» (*ibid.*, p. 73).



dell'essenza, che viene pertanto caratterizzata in modo intrinsecamente dinamico. Ma si tratta di capire se tale dinamicità sia quella del «muoversi verso» e del «provenire da» un luogo o, piuttosto, sia la dinamicità di ciò che spesso Heidegger chiama un *blitzen*, un balenare improvviso. In altre parole: il provenire indica il luogo «da cui» l'essenza proviene, o l'atto stesso, puntualmente semplice, di questo provenire? *Wesensherkunft* equivale ad *Anwesenung* o a *Wesung*?

In effetti, in un passo di IS si dice della *Wesensherkunft* che essa è il «luogo» [*Ort*] della *Herkunft* dell'identità.<sup>25</sup> E, nel terz'ultimo capoverso del testo, si legge che essa è la meta, il «ciò verso cui», di un raccoglimento pensante [*denkende Einkehr*].<sup>26</sup> D'altra parte, anche nella frase citata all'inizio, si affermava che la *Wesensherkunft* dell'identità è l'obiettivo di un salto che si distacca dalla metafisica. Per tal via, sembrerebbe esserci una corrispondenza perfino letterale tra questa nozione e quella di *Anwesenung*, così come emerge nel passo dei *Beiträge*. Senonché per altro verso si è portati a ritenere che la dinamicità della *Wesensherkunft* non sia quella della *Anwesenung*, cioè quella caratterizzata come un movimento verso qualcosa; e ciò sulla scorta di un confronto tra il modo in cui sono strutturate le due proposizioni che stiamo analizzando. Nel passo dei *Beiträge*, *Anwesenung* e *Wesung* si fronteggiano; e per tal via si indistinguerebbero. Tuttavia sono anche distinte, sia pure in virtù di una considerazione puramente assiologica. La *Wesung*, infatti, concerne sicuramente l'essere stesso e l'«altro inizio» del pensiero, mentre la *Anwesenung* si presenta insieme — ed Heidegger ancora una volta non sembra avvertire particolare disagio in questa formulazione liminare —, come l'ultimo tratto del «primo inizio», quello metafisico, del pensiero, ed il primo tratto dell'«altro inizio». Quanto, o quanto ancora ci sia di hegeliano in questa situa-

<sup>25</sup> IS, p. 27. È però da tener presente, anche in vista del seguito della nostra ricerca, che per Heidegger «l'antico significato della nostra parola *Ende* è lo stesso di quello della parola *Ort*»; e ancora, che «la fine della filosofia è quel luogo in cui la totalità della sua storia si raccoglie nella sua estrema *Möglichkeit*» (*Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 63). Sul nesso *Ort-Ende* all'interno della questione della possibilità, si vedano, *inf.*, i §§ 6-7 della nostra ricerca.

<sup>26</sup> IS, p. 30.

zione concettuale, è problema da lasciare ad altra occasione.<sup>27</sup> Qui si deve rilevare invece che, se le cose stanno così, se cioè la *Anwesenung* sta ancora — almeno in parte — sul versante del «primo inizio», la coincidenza tra *Wesung* e *Wesensherkunft* dovrebbe apparire con sufficiente chiarezza, perché — proprio come la *Wesung* — anche la *Wesensherkunft* di cui si discute nei due passi citati di IS disloca se stessa in quel punto, l'abisso spazio-temporale, *dal quale* — e si vedrà più avanti per quali ragioni Heidegger parli di tale punto, contraddittoriamente, anche come di un «ciò da cui» — la metafisica ha tratto inizio, e che quindi, in quanto tale, dovrebbe poter essere al di là dell'ambito di questa, cioè sul versante abissale dell'«altro inizio».

Senza soffermarci, per ora, ad esaminare il carattere di questo «al di là», sembra dunque confermato che, sia all'inizio che alla fine di IS, è certo in gioco lo specifico *problema dell'identità* nel quadro categoriale delimitato dalla nozione di oltrepassamento della metafisica: un quadro liminare che postula (1) un luogo (e un tempo) che, per un verso, stia tra i due ambiti nell'oltrepassamento limitandoli, per altro sia anche il loro *trait d'union*. Ma comincia anche ad emergere che, al tratto articolato di un limite così inteso — cui corrisponde l'idea di una *Wesensherkunft* concepita come *Bewegung* verso un *Ort*, quindi come *Anwesenung* — si affianca, non sempre in modo concettualmente congruente, l'idea (2) di una fulminea essenzializzazione di questa situazione, l'idea cioè di una puntualità «semplice» ed inestesa dello *Zwischen*. In altre parole, la *Wesensherkunft*, pur essendo prospettata in entrambi i passi come movimento locale, è anche ciò che nei *Beiträge* ha ricevuto i tratti della *Wesung*, l'«abisso spazio-temporale»: un movimento singolare, che è tale solo metaforicamente perché in esso non si dischiude l'intervallo di una relazione di subordinazione logico-ontologica, né quello di una successione temporale dei termini.

Ma l'«abisso spazio-temporale», la *Wesensherkunft* di cui parla

<sup>27</sup> La *Anwesenung*, nel § 10 dei *Beiträge*, si colloca come detto tra *Anwesenheit* e *Wesung*. In questo senso essa è quello *Zwischen* inteso non — come viene detto più volte in quest'opera — come «abisso spazio-temporale», pura metafora dell'eternità, ma come limite che articola, separando i termini e tuttavia rappresentando il luogo in cui i separati si toccano e passano l'uno nell'altro (cf., *sup.*, pp. 719 e sgg.).

IS e la *Wesung* del § 10 dei *Beiträge*, possono istituirsi nell'articolazione liminare richiesta dal *blicken*? Possono cioè essere un *Auf-leuchten* e tuttavia anche un «ciò da cui» (e un «ciò verso cui»)? Non è ancora possibile rispondere a queste domande, ma è opportuno tenerle fin da ora sullo sfondo dell'analisi perché esse tendono a ripresentarsi non appena si ripercorrono le principali tappe dell'indagine che Heidegger dedica al problema dell'identità.

3. *Der Satz der Identität* si è appena aperto, e subito tutta l'attenzione si rivolge alla formula con la quale tradizionalmente è stato espresso il principio, e cioè  $A = A$ . Formula della quale Heidegger denuncia, con sicuro acume, l'insufficienza: essa, mettendo in gioco due termini, non coglie certo la natura autentica dell'identità, ma si limita ad esprimere una *Gleichheit*: «Ad un'uguaglianza appartengono almeno due termini. Una A è uguale ad un'altra. È questo ciò che il principio d'identità vuole asserire?». <sup>28</sup> La domanda, come si intuisce, ha carattere retorico, ed Heidegger si affretta a chiarire che, «perché qualcosa possa essere la stessa cosa, è ogni volta sufficiente un solo termine. Non c'è bisogno di due termini, come nell'uguaglianza». <sup>29</sup> Da questo punto di vista, la formula del principio d'identità «nasconde proprio ciò che il principio vorrebbe dire: A è A, ossia ogni A è essa stessa la stessa cosa». <sup>30</sup> È questo, peraltro, ciò che «ha voluto dire» Platone con l'espressione *ἕναστων ἐαυτῷ ταὐτόν* (*Soph.* 254d): *jeder selber ihm selbst dasselbe*. Cogliendo con sicuro istinto la difficoltà contenuta nella formula  $A = A$ , ossia la dualità di termini da essa implicati, Heidegger ritiene perciò di smascherarla, e soprattutto di ovviare ad essa proponendo un'altra espressione, a suo giudizio meno formale ed equivoca: «A è A».

È opportuno osservare fin da ora che tale formula coincide con quella criticata, salvo che in una il legame è rappresentato dal segno grafico dell'uguaglianza, nell'altra dalla copula; né ostacola il cammino di Heidegger la circostanza che un'identità che colleghi, che metta in gioco due termini, lungi dall'essere identità astratta, è

<sup>28</sup> IS, pp. 9-10.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 10.

già sintetica, cioè differenza, e non identità. C'è di più. Heidegger non sembra fare gran conto di un altro rilievo: che dell'identità non può predicarsi neanche l'«uno», perché anche in tal modo, auto-contraddittoriamente, l'identità sarebbe il soggetto del suo (diverso) predicato (l'«uno»): ma l'identità rifiuta ogni predicazione, anche l'autopredicazione del suo sé.<sup>31</sup> In questa opposizione (logica) alla logica oggettivante del calcolo che, metafisicamente, oblia la differenza ontologica, Heidegger si muove così fin dall'inizio secondo le medesime modalità che intende criticare.

Intanto, il passo successivo che egli compie è il rilevamento del carattere sintetico che viene riconosciuto all'identità dalla metafisica. Il platonico ταὐτόν, come anticipato, è sempre εαυτῷ ταὐτόν: la medesimezza della cosa è sempre, nella metafisica, la medesimezza della cosa stessa, essa stessa, con se stessa. La conclusione è la seguente:

Nell'identità [*Selbigkeit*] risiede la relazione [*Beziehung*] del «con», dunque una mediazione [*Vermittlung*], un collegamento [*Verbindung*], una sintesi: l'unione in direzione di un'unità. È per questo che l'identità nel corso della storia del pensiero occidentale appare con il carattere dell'unità.<sup>32</sup>

Unità la quale, si ribadisce, non è affatto l'inane vacuità [*die fade Leere*] priva di relazioni [*beziehungslos*] in cui si risolve l'uniformità. Non a caso Heidegger terrà sempre distinte la vuota uguaglianza [*das Gleichen*], nella quale scompare la differenza, dall'identità [*das Selbe*] in cui, al contrario, essa lampeggia.<sup>33</sup> Ad ogni modo, egli aggiunge che prima di mettere a tema tale *Vermittlung* che opera all'interno della propria concezione dell'identità, il pensiero metafisico ha dovuto attendere più di duemila anni: ha dovuto cioè arrivare ad Hegel per riconoscere «un ricovero per l'essenza in sé sintetica dell'identità».<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Frase che, rigorosamente intesa, andrebbe a includersi nella medesima aporia che rileva. Qui la si usa tenendo presente questo avvertimento.

<sup>32</sup> IS, p. 11.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 35: «Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit. Im Selben erscheint die Verschiedenheit».

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 12: «Denn erst die Philosophie des spekulativen Idealismus stiftet,

Heidegger non sembra preoccuparsi della circostanza che, assunta nella cornice diairetica delle alternative astratto-concreto e sintetico-analitico, l'identità viene vanificata ancor prima di esser concepita. Il suo procedimento concettuale si struttura cioè secondo l'abborrita movenza «formalistica»: distinguere *das Gleichen* da *das Selbe* significa infatti fare di entrambi, quindi anche dell'identità, due (identicamente) *Verschiedenes*. Né suona particolarmente problematico, al suo orecchio, concepire l'identità in un rapporto di precedenza e susseguenza nel tempo: nel tempo dell'articolazione sintetica — in cui i termini per un verso precedono la sintesi, per altro la seguono — e in quello, epocale, della storia del pensiero metafisico.

Ad ogni modo, subito dopo egli si avvia a concludere il suo giro argomentativo rilevando che, a partire da Hegel [*Seit der Epoche des spekulativen Idealismus*], pensare l'identità senza la mediazione — ossia senza una sintesi — significa pensarla in modo soltanto astratto [*nur abstrakt*], dove parrebbe che, a suo giudizio, l'identità metafisica raggiunga la propria concretezza, ossia attinga la più peculiare sinteticità della sua natura. Il successivo passaggio dell'argomentazione rileva allora che anche in quella che sembrava una formula più corretta per il principio d'identità, cioè «A è A», viene in luce soltanto l'identità astratta. Anche tale formula, infatti, elimina quella mediazione che, per il pensiero metafisico, è sinonimo di concretezza, di sinteticità dell'identità.

Ora, è indubitabile che Heidegger qui prende posizione contro la *abstrakte Identität*, l'identità soltanto logica espressa a suo dire dalla formula «A = A» e, ad uno sguardo più attento, anche dall'altra «A è A»: un'identità che secondo lui è *bloße Einerlei*, mera uniformità, in quanto prescinde dalla mediazione che domina nell'unità e, così facendo, enuncia solo una «vuota tautologia». Si è osservato che questa identità va sì criticata, ma non perché astratta: perché è concreta e sintetica, in quanto collega due termini, come proprio Heidegger giustamente rileva, senza peraltro trarre dal rilievo le dovute conseguenze. Inoltre, la stessa espressione *abstrakte Identität* è di per sé aporetica, perché, se anche

vorbereitet von Leibniz und Kant, durch Fichte, Schelling und Hegel dem in sich synthetischen Wesen der Identität eine Unterkunft».

riuscisse ad essere «astratta» — e fosse quindi criticata in quanto tale — l'identità sarebbe inserita nel sistema «formalistico» della distinzione rispetto al «non astratto» e quindi assunta in un *κοινόν* genericamente distintivo: ma così non sarebbe identità, e la critica ad essa rivolta non riuscirebbe ad essere quindi una critica dell'identità.<sup>35</sup>

Meno chiaro, invece, è l'atteggiamento che Heidegger assume nei confronti della concezione sintetica, alla quale *das abendländische Denken* sarebbe pervenuto faticosamente dopo più di duemila anni di storia. Su questo versante, infatti, la sua disposizione è per lo meno ambigua: per un verso, egli afferma che il pensiero occidentale ha riconosciuto dopo duemila anni un ricovero all'essenza *in sich synthetischen* dell'identità:<sup>36</sup> ma se l'identità ha un'essenza sintetica «in sé», vuol dire che l'interpretazione sintetico-mediata dell'identità non è un tradimento che il pensiero «occidentale» opera ai danni dell'essenza autentica del principio. Da questo punto di vista, infatti, il pensiero che culmina in Hegel non farebbe altro che prendere nota della autentica *φύσις* dell'identico.

E tuttavia poco dopo, commentando il frammento III di Parmenide, Heidegger sottolineerà che esso dice dell'identità *etwas völlig anderes* rispetto a quella che noi conosciamo come dottrina della metafisica.<sup>37</sup> Non c'è alcun dubbio sul fatto che «metafisica»

<sup>35</sup> L'osservazione è di G. Sasso, secondo il quale «è notevole che in queste pagine, dedicate al principio d'identità, Heidegger polemizzi contro la semplice *abstrakte Identität* (senza avvedersi che assumere l'identità entro la distinzione di astratto e concreto significa perderla prima di averla posta), e mostri la sua buona disposizione nei confronti delle interpretazioni «sintetiche» dell'identità fornite dall'idealismo classico tedesco» (G. SASSO, *Filosofia e idealismo*, Napoli 1994, vol. I, p. 166, n.). Se però è vero che Heidegger critica l'identità astratta, non altrettanto univoca è la sua disposizione verso l'identità sintetica (cf. testo e *inf.*, n. 38) verso la quale egli per un verso è ben disposto, per altro è radicalmente critico. Proprio questa oscillazione, come vedremo, è il primo sintomo della problematicità del pensiero dell'evento (della contingenza) nel quadro di IS.

<sup>36</sup> È forse superfluo rilevare l'affinità — persino terminologica — tra questa nozione heideggeriana e quella contenuta nella *Anmerkung II* al libro II, sez. I, cap. 2.A di G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. LASSON, Hamburg 1966.

<sup>37</sup> IS, p. 14: «Hier wird Verschiedenes, Denken und Sein, als das Selbe gedacht. Was sagt dies? Etwas völlig anderes im Vergleich zu dem, was wir sonst als

e «pensiero occidentale» sono per Heidegger termini perfettamente sovrapponibili, e che la filosofia *des spekulativen Idealismus* costituisce il compimento — Nietzsche a parte — di questa metafisica. Ma allora: da una parte, si dice che l'identità ha un'essenza «in sé sintetica», e il pensiero metafisico non fa altro che rilevarla, sia pure dopo più di duemila anni di fatica. Dall'altra, si afferma che, per cogliere l'essenza dell'identità, bisogna tornare agli albori del pensiero «occidentale» (che legge sinteticamente l'identico) e interpretare i suoi detti in modo «completamente diverso» rispetto al *modus* metafisico. Come armonizzare questi due passi? È possibile ipotizzare che proprio la loro incongruenza sia la testimonianza di un conflitto in cui Heidegger aspramente si dibatteva e che dovrebbe essere percepito meglio alla fine della nostra ricerca. È evidente comunque che qui si è in presenza di due istanze incompatibili sul modo in cui intendere il rapporto tra l'identità e la sintesi: per un verso (i), sembra che l'identità sia *sintetica in sé* (e non in quanto la metafisica la interpreti così).<sup>38</sup> Per altro verso (ii), che essa sia *interpretata sinteticamente* dalla metafisica (ma non sia sintetica in sé): ma allora, per individuarne l'autentica natura, bisogna

die Lehre der Metaphysik kennen, daß die Identität zum Sein gehört. Parmenides sagt: Das Sein gehört in eine Identität. Was heißt hier Identität? Was sagt im Satz des Parmenides das Wort τὸ αὐτό, das Selbe? Parmenides gibt uns auf diese Frage keine Antwort. Er stellt uns vor ein Rätsel, dem wir nicht ausweichen dürfen. Wir müssen anerkennen: In der Frühzeit des Denkens spricht, längst bevor es zu einem Satz der Identität kommt, die Identität selber und zwar in einem Spruch, der verfügt: Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen».

<sup>38</sup> Ma se le cose stanno così, non si capisce poi perché Heidegger rimproveri, all'astratta identità (« $A = A$ »), il fatto di mettere in gioco *due* termini. Se mette in gioco davvero due termini, infatti, l'identità è già sintetica e concreta, non astratta. Se poi (i) tale sinteticità fosse la sua natura (se l'identità è «in sé» sintetica), allora il principio « $A = A$ », implicando due termini, non farebbe altro che rispecchiare l'essenza «in sé» sintetica dell'identità. Come si vede, (i) non si armonizza neanche con la critica heideggeriana alla formula « $A = A$ » e quindi alla *abstrakte Identität*. Schematizzando: o Heidegger ritiene che l'identità è *in sé sintetica* (i), ma allora la formula « $A = A$ », lungi dall'essere criticabile in quanto astratta, ne intende la vera natura, visto che, mettendo in gioco due termini, individua il tratto autentico dell'identità: la sintesi. Oppure l'identità è *interpretata sinteticamente dalla metafisica* (ii), ma non è sintetica in sé, e allora « $A = A$ » andrebbe criticata, sì, ma non — come fa Heidegger — in quanto formula astratta, bensì sintetico-concreta.

intendere questo concetto in modo radicalmente diverso rispetto all'*abendländisches Denken*.<sup>39</sup>

4. Le intenzioni di Heidegger a proposito dell'identità sintetica si cominciano a chiarire già qualche frase più avanti quando, resosi conto che anche la formula corretta [*die gemäße Formel*] «A è A» rischia di apparire espressione astratta, cioè soltanto logica, dell'identità,<sup>40</sup> subito tenta di emendarla mediante la diversa accentuazione della proposizione dell'identità: non più «A è A» (accento sui termini), ma «A è A» (accento sulla copula). Se ascoltiamo con cura la *Grundton* del principio, se lo «seguiamo col pensiero anziché limitarci a ridire senza pensare la formula»,<sup>41</sup> allora da semplice principio logico (astratto) del pensiero, il principio d'identità torna a manifestare la sua vera natura di principio dall'intrinseca portata ontologica: «Come legge del pensiero il principio vale solo in quanto è una legge dell'essere, una legge che dice: ad ogni essere appartiene in quanto tale l'identità, l'unità con se stesso». <sup>42</sup> L'identità resta astratta, secondo Heidegger, se la si intende soltanto logicamente; sfugge a tale esito qualora la si interpreti ontologicamente, cioè istituendo un nesso tra il principio e la relazione (quale che sia e quale che possa essere) tra pensiero ed essere.

Senonché, per sfuggire all'astrattezza, Heidegger deve presupporla come condizione di tale fuga, e quindi continuare a muoversi all'interno di un'impostazione trascendentale, che presuppone la distinzione tra logica e ontologia e postula una dipendenza reciproca di analisi e sintesi. È questa la ragione che lo induce a far ricorso ad

<sup>39</sup> Lo slittamento che si percepisce in IS, per cui all'avversione nei confronti dell'astrattezza non corrisponde una univoca opzione per la concretezza della sintesi, è evidente in un passo del § 136 dei *Beiträge*: «(Wenn das Seyn nie als «Generellste» und «Leerste» und «Abstrakteste» bestimmt werden kann, weil es allem Vorstellen unzugänglich bleibt, dann läßt es sich auch nicht, und zwar aus demselben Grunde, als das «Konkreteste» ausgeben und noch weniger als die Verkopplung dieser beiden, in sich unzureichenden Auslegungen fassen)» (HGA LXV, p. 256).

<sup>40</sup> IS, p. 12.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.* «Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist, das lautet: Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst».



un'interpretazione non solo logica, ma anche ontologica del principio: cioè a prendere il principio in relazione al rapporto tra essere e pensiero, e quindi in un nesso sintetico. Se invece — come non si può escludere — egli intende sfuggire anche all'identità sintetica, deve assumere, *im meinem*,<sup>43</sup> che l'identità, interpretata ontologicamente, riesca ad essere non-sintetica, ma quindi continuare a prenderla in una accezione privativa che fa dell'identità una *Bedingung* logico-ontologica ed un antecedente nel tempo.

Accortosi, forse, che la questione lo manteneva entro un quadro teoretico privativo<sup>44</sup> e «formalistico», Heidegger ritrova in Parmenide la chiave di volta mediante la quale spera di connotare positivamente l'identità. Reinterpretando il frammento III del *Poema sulla natura*, che recita «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»,<sup>45</sup> scrive:

<sup>43</sup> L'uso heideggeriano del termine *Meinung* ricorda, per certi versi, quello hegeliano. Nella conferenza il termine compare in due circostanze: in una si tratta dell'«opinione che la tecnica sia qualcosa che riguarda soltanto l'uomo» (IS, p. 22); nell'altra si parla dell'«opinione che il mondo della tecnica sarebbe fatto in modo da impedire che ci si distacchi da esso semplicemente con un salto» (*ibid.*, pp. 29-30). In entrambi i casi l'opinione è qualcosa che non riesce a dare conto di sé e che tuttavia esiste, sia pure nel territorio oscuro del «fantasticare»: «Diese Meinung ist allerdings phantastisch, nicht dagegen ein Vordenken, das dem entgegentblickt; was als Zuspriech des Wesens der Identität von Mensch und Sein auf uns zukommt» (*ibid.*).

<sup>44</sup> In HGA IX, pp. 366-67, si rileva acutamente il carattere autocontraddittorio del concetto di «privazione», che possiede quello che invece dovrebbe essere, nelle intenzioni, il suo *defectum*: «... la στέρησις non è semplicemente assenza (*Abwesenheit*), ma, come assentarsi, la στέρησις è proprio la στέρησις del presentarsi (...). Quando noi oggi diciamo, per esempio, che qualcosa 'è via', non vogliamo dire soltanto che non è più qui, ma vogliamo dire che manca. Se qualcosa manca, *ciò che manca* è sì via, ma proprio questo *via*, cioè il mancare, ci irrita e ci inquieta, e tutto ciò il 'mancare' lo può provocare solo se esso è 'presente', cioè è, ossia costituisce un essere. In quanto assentarsi, la στέρησις non è semplicemente assenza, ma un *presentarsi*, e precisamente quel presentarsi in cui si presenta l'*assentarsi* — e non già l'*assente*» (trad. it. di F. VOLPI, Milano 1987, p. 251). Sulla natura della consapevolezza heideggeriana a proposito della questione della privazione, si veda, di G. SASSO, *L'atto, il tempo e la morte*, in *Filosofia e idealismo*, cit., vol. II, p. 151 e sgg.

<sup>45</sup> Sul frammento III esiste una vasta bibliografia. Per un orientamento generale si veda comunque il commento di L. Ruggiu in *PARMENIDE, Poema sulla natura*.

Qui cose differenti, pensare ed essere, sono pensate come lo stesso. Che cosa vuol dire questo? Qualcosa di completamente diverso rispetto a quella che noi conosciamo come dottrina della metafisica, che cioè l'iden-

*Frammenti e testimonianze indirette*, a c. di G. REALE e L. RUGGIU, Milano 1991, pp. 233-36. Per i principali riferimenti critico-filologici (fino ai primi anni Sessanta) sul frammento III, è ancora utilissimo M. UNTERSTÄINER, *Parmenide, testimonianze e frammenti*, Firenze 1958, pp. CII-CVI. In E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. III, a c. di G. REALE, Firenze 1967, pp. 218-24, sono individuate cinque interpretazioni principali del frammento che in questa sede, ovviamente, non possono essere discusse nel merito. È utile segnalare però che Heidegger, alquanto frettolosamente, viene nominato come capofila di una interpretazione «esistenzialistica» del frammento III (che annovererebbe, tra gli altri, anche Riezler, Beaufret, Nebel) contrapposta ad un'altra di stampo idealistico (che risalirebbe alla lettura plotiniana per giungere, attraverso Hegel, fino ad interpreti moderni come Stenzel e Reinhard). Calogero viene invece citato come colui che ha tentato una terza lettura, «logico-verbale», del frammento.

In realtà, per ciascuno di questi interpreti — in particolar modo per autori come quest'ultimo (G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1977 nuova ed., pp. 17 sgg. e pp. 22-23) e, appunto, Heidegger — sarebbe opportuno un esame particolare di cui nell'aggiornamento del volume zelleriano non c'è traccia. Quanto all'interpretazione heideggeriana di Parmenide, si può vedere il saggio di L. RICCI GAROTTI, *Parmenide B 3 e 6 (D.K.) in alcune interpretazioni heideggeriane*, «Studi urbinati», XXXV (1961), pp. 160-72.

Il problema filosofico più rilevante per la comprensione del frammento è probabilmente l'interpretazione del  $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ : altro, infatti, è interpretarlo come sinonimo di *idem*, altro leggerlo come (stessa) *cosa*. Nel primo caso (1), infatti, essere e pensiero non sarebbero altro che nomi per dire una situazione concettuale segnata da inscalfibile identità, nella quale allo stesso appartiene lo stesso («lo stesso è lo stesso e lo stesso»), e niente altro, e quindi non può esserci appartenenza (né essere, né pensiero isolatamente presi) se non metaforicamente; nel secondo caso (2), invece [sia se il  $\tau\acute{o}$  venga tradotto in senso determinativo (2.1), sia in senso indeterminativo (2.2)], nella proposizione parmenidea concernente l'identità si insinuerebbe il riferimento alla differenza — che in un caso (2.1) sarebbe la differenza assoluta tra essere e non essere, nell'altro (2.2) la differenza tra piano dell'essere e piano delle determinazioni — ma quindi si assumerebbe, autocontraddittoriamente, o l'assoluto nulla, oppure l'opinione, alla radice della verità. Osservando meglio, però, anche intendendo  $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  con *idem*, nella proposizione sull'identità si inserisce il rimando ad un secondo termine, e quindi una nota sintetica. In questo caso (1), infatti, tale secondo termine dovrebbe poter essere il «nulla in quanto tale»: «lo stesso (essere) è lo stesso e lo stesso e non non essere». Nell'altro caso (2.2) dovrebbe poter essere l'«alterità»: «una (stessa) *cosa* sono essere e pensiero, e non un'altra *cosa*». In posizione intermedia rimane 2.1 che può essere interpretata, a seconda dei casi, sia come: «la (stessa) *cosa* sono essere e pensiero, cioè essere, e

tità appartenga all'essere. Che cosa significa qui identità? Che cosa dice nella sentenza di Parmenide la parola τὸ αὐτό, lo stesso?<sup>46</sup>

Anche qui, come in precedenza, *das Selbe*, venendo a dipendere dall'esistenza di *Verschiedenes*, «i differenti», non riesce a distinguersi dall'identità sintetica della metafisica. Del resto, quand'anche *das Selbe* fosse diverso dall'identità sintetica e dalla differenza, quand'anche cioè Heidegger riuscisse, interpretando Parmenide, a concepire l'identità come *etwas völlig anderes* rispetto all'identità metafisica, l'identità sarebbe, appunto, differenza, e non identità.<sup>47</sup> Lo si vede meglio se si osserva che, alla domanda circa il significato del parmenideo τὸ αὐτό, Heidegger risponde così: la metafisica ritiene che «l'identità appartenga all'essere»; in realtà, ai primordi del pensiero [*in der Frühzeit des Denkens*], prima [*bevor*] che un principio d'identità venga formulato,

parla l'identità stessa, e parla in un detto che dà questa disposizione: pensare ed essere appartengono entrambi allo stesso [*in das Selbe*] e sulla base di questo stesso [*aus diesem Selben*] appartengono l'uno all'altro.<sup>48</sup>

Il periodo appena riportato è complicatissimo e cruciale, e non solo per la ragione esteriore che in esso si nomina, per la prima

*non non essere*»; sia come: «la (stessa) cosa sono essere e pensiero, cioè una cosa, e non un'altra cosa».

<sup>46</sup> IS, p. 14.

<sup>47</sup> Questo aspetto della difficoltà viene avvertito da chi sostiene che anche il concetto di *das Selbe* sembra costituito «dall'operare di un 'dispositivo' sinteticodialettico che ne rivela il carattere almeno residualmente tributario nei confronti della 'strumentazione' concettuale e dell'apparato categoriale hegeliano, rispetto al quale Heidegger non può considerarsi dislocato in una dimensione di radicale alterità» (A. CASELLA, *Dialettica e differenza*, «Nuova Corrente», 1978, p. 361). Se non che anche questo rilevamento è interno alla difficoltà che rileva, perché allude ad una «dimensione di radicale alterità» (alla quale Heidegger non riuscirebbe a pervenire) che si rivela pensata ancora come identicamente diversa, e quindi identica, non diversa, rispetto alla situazione di cui pure si intravede l'autocontraddittorietà. Nelle pagine successive, peraltro, l'autore invoca un (forte) concetto debole di «differenza» (una differenza «ermeneutica»), dopo avere però rimproverato ad altri di non possederne uno forte.

<sup>48</sup> IS, p. 14: «Wir müssen anerkennen: In der Frühzeit des Denkens spricht, längst bevor es zu einem Satz der Identität selber und zwar in einem Spruch, der verfügt: Denken und Sein gehören in das selbe und aus diesem Selben zusammen».

volta nella conferenza, la nozione di «coappartenenza». <sup>49</sup> Soprattutto perché sulla sua base è possibile (1) dimostrare che l'appartenenza, nonostante Heidegger — come cercheremo di spiegare tra

<sup>49</sup> L'interpretazione del τὸ αὐτὸ parmenideo nel senso della *coappartenenza* di essere e pensiero è già raggiunta nel testo nato come corso universitario del 1935: M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von P. JAEGER, Frankfurt a.M. 1983 (= HGA XL), p. 147. Viene poi ribadita in *Was heisst Denken?*, cit., pp. 146-47 (in cui peraltro Heidegger, erroneamente, cita il frammento come V, e non come III) e nel saggio *Moirai*, che compare in *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1990, pp. 233 sgg. Ritorna poi nell'appendice al seminario di Zähringen del 1973 (HGA XV, p. 401).

Sia pure senza riferimenti al frammento di Parmenide, la concezione dell'*identità come coappartenenza* del diverso e non come uniformità vuota era invece presente già nel corso marburghese su Leibniz (HGA XXVI, p. 126): «Leibnizens Urteilslehre haben wir denn auch in der Richtung gekennzeichnet, daß wir dabei auf den Charakter der 'Wahrheit' stießen: das Urteil ist connexio genauer inclusio, des Charakter der Subjekt-Prädikat-Beziehung der Identität, Wahrsein selbst aber bedeutet für Leibniz nichts anderes als Identischsein (...) Die Mannigfaltigkeit dieses Zusammengehörigen aber bedarf, um ein solches mögliches Ganzes von Zusammengehörigen sein zu können, einer Einheit der Zusammengehörigkeit ...».

È importante poi rilevare che l'idea di coappartenenza — anche se non ancora esplicitamente connessa alla nozione di identità, né tanto meno al frammento di Parmenide — risale alle lezioni marburghesi che precedono il corso del 1928 su Leibniz, e precisamente alla critica dell'*intenzionalità* di Brentano, in M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. JAEGER, Frankfurt a.M. 1979 (= HGA XX), pp. 23-28, e di Husserl (HGA XX, pp. 29-33), i quali rimarrebbero confinati entro una visione puramente coscienzialistica e teoreticistica dell'intenzionalità (per quanto riguarda Husserl, tale sviluppo è evidente secondo Heidegger nel passaggio dalle *Ricerche logiche* alle *Idee*). La tesi heideggeriana è esposta nel § 5 c γ, intitolato: «Erste Anzeige der Grundart der Intentionalität als Zusammengehörigkeit von intentio und intentum» (HGA XX, pp. 58 sgg.). Peraltro, la nozione di coappartenenza è di importanza storica fondamentale per accedere all'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*: quando infatti, nella rilettura kantiana, Heidegger avrà compiutamente interpretato i due termini del nesso intenzionale come «intenzionalità» e «trascendenza», si sarà raggiunto il nodo che — nel doppio movimento di ontologizzazione della fenomenologia e di fenomenologizzazione dell'ontologia — conduce, storicamente, all'elaborazione dell'esserci come *in der Welt Sein*. Sul risultato finale di questa critica heideggeriana al concetto di intenzionalità husserliano, si veda soprattutto il corso del semestre estivo del 1927, M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.W. VON HERMANN, Frankfurt a.M. 1975 (= HGA XXIV), pp. 100-01: «Zur Intentionalität der Wahrnehmung gehören nicht nur intentio und intentum, sondern weiterhin das Verständnis der Seinsart des im intentum intendierten».

poco — sia portato a concepirla anche come pura metafora di un'inesesa puntualità, finisce per postulare una articolazione logico-ontologica dei suoi elementi e, inoltre, un tempo della vicenda immaginato come la successione inautentica degli *jetzt*; quindi (2), rintracciare la movenza iterativa che segna di sé questo concetto di appartenenza.

Per quanto riguarda il primo punto (1), la frase citata introduce nella vicenda un'articolazione logico-ontologica, da una parte, temporale dall'altra; e ciò per due distinte ragioni. Innanzitutto (1.1) perché, nonostante alcuni passi — come ormai stiamo per vedere — facciano ritenere che la «coappartenenza di identità e differenza» venga pensata come un punto caratterizzato da una sorta di *Einkehr* in cui i termini (l'«appartenenza», l'«identità», la «differenza», il «di» e lo «e») si appartengono solo in senso metaforico, giacché non dischiudono alcun intervallo logico o temporale e quindi non si danno, nel punto, come termini, tuttavia continuano poi ad essere concepiti come quei termini che riescono ad essere se stessi, e a distinguersi l'uno dall'altro, al di qua e al di là dell'appartenenza, e nel tempo che la precede. Ed è facile accorgersene, se si nota che Heidegger presenta l'appartenenza come un movimento *in das Selbe*, «verso» l'identità, ed inoltre questa identità assume le fattezze di un «ciò su cui», *aus diesem Selben*, cioè qualcosa di simile ad un vero e proprio *Grund* che, per un verso, rende possibili i termini, per altro è reso possibile da essi, senza i quali, infatti, non potrebbe compiere l'atto che ne definisce l'essenza: il *grun-*

Sulla natura della trascendenza, cf. E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Brescia 1950, pp. 361 e sgg. Esiste poi una vasta letteratura sulla trasformazione della nozione di intenzionalità da Husserl ad Heidegger. Cf. almeno F. VOLPI, *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, «Aut-Aut» (gen.-apr. 1988), pp. 203-30; Id., *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, «Teoria», 1 (1984), pp. 125-62. Utile anche il saggio di A. KELKEL, *Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du Dasein*, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London 1988. Sempre in questo testo, si veda R. BERNET, *Transcendance et intentionnalité. Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique*, cit., pp. 195-215, che sostiene la tesi di una forte discontinuità tra Husserl e Heidegger sulla questione dell'intenzionalità. Per una panoramica analitica si può vedere anche di F.W. VON HERMANN, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a.M. 1988.

den.<sup>50</sup> Inoltre nel testo (1.2) si legge che l'identità autentica parlerebbe «ai primordi del pensiero», e cioè «prima» che il principio d'identità venga formulato e l'identità, quindi, decada a *bloße Einerlei* (o a *synthetische Identität?*): l'identità autentica sta prima dell'identità metafisica (astratta o sintetica che essa sia), cioè viene posta nel tempo che precede la metafisica e in quello che segue il suo oltrepassamento. Lo schema, immaginato fin dai tempi di *Sein und Zeit* come duale (identità inautentica/identità autentica), tende incessantemente a triplicarsi: identità autentica/velamento nell'identità inautentica/svelamento e riscoperta dell'autenticità. Qui non si può analizzare dettagliatamente tale questione; è certo comunque che Heidegger, in questa sequenza, finisce per inscrivere ἐν τῷ χρόνῳ anche quella che ritiene l'identità autentica (l'appartenenza-punto): un tempo concepito in senso inautentico come lo scorrere dal «prima» al «poi». Senza spiegare come e perché, in questo tempo, il «prima» si spinga verso il «poi».<sup>51</sup> Senza peraltro porsi il

<sup>50</sup> È interessante segnalare, a questo proposito, che in M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, pp. 92-93, è scritto proprio che *Grund* e *Sein* sono *das Selbe* e non *das Gleichen*. È ancora presto, peraltro, per misurare appieno l'esito inaspettatamente leibniziano verso cui conduce il capovolgimento heideggeriano dell'interpretazione metafisica del principio d'identità. Su questo, cf. *inf.*, §§ 6 e 7.

<sup>51</sup> Si potrebbe credere che D. JANICAUD, *Heidegger-Hegel: Un «dialogue» impossible?*, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London 1988, p. 154, abbia di mira questa difficoltà quando scrive (riferendosi al concetto di «impensato» di IS cioè, appunto, all'identità come *das Selbe*) che «... il est impossible de justifier rationnellement cette notion d'impensé qui constitue la pivot du *Schritt zurück* et de la 'rétrocession'. En effet, si cet impensé n'est pas impensable (ce qui n'a jamais prétendu Heidegger et qui serait, d'ailleurs, absurde), il *peut* être pené. Mais pourquoi ne a-t-il pas été antérieurement, pourquoi ne l'est-il pas présentement? La seule réponse que Heidegger puisse donner à cette question est: impensé est tal en vertu de la *Notwendigkeit* ou du *Geschick* de l'être même. Cette réponse n'est pas l'enoncé d'un argument. C'est un renvoi ou destinal lui même dans son implacabilité». In realtà, nel suo saggio questa osservazione ha il carattere di una semplice obiezione retorica, e la questione del tempo viene liquidata attraverso un riconoscimento conclusivo che il tentativo di IS rientra in una sorta di «hégélianisme de l'histoire de l'être» (*op. cit.*, p. 158). Si tratta di una tendenza comune anche ad altri studiosi francesi, cf. per esempio M. HAAR, *Structures hégéliennes dans la pensée heideggerienne de l'histoire*, «R. Métaphys. Morale» (gen.-mar. 1980), pp. 48-60 (cf. p. 54, dove si parla di una pura «inversion du l'hégélianisme», dando quindi per scontato che, nella relazione, ci siano due termini diversi che quindi si possono, quando sia il caso, invertire).

problema di come, pur stando «nel tempo» (quello inautentico, che *verläuft sich*) l'identità riesca a consistere con sé.

Per quanto concerne il secondo rilievo (2), dalla frase qui su riportata è possibile rintracciare la movenza iterativa di questo concetto di appartenenza. Per un verso (2.1), infatti, l'appartenenza sembra avere qui come soggetti essere e pensiero, cioè essere l'appartenenza dei termini (appunto pensare ed essere) *alla* differenza, intesa come loro ambito, come il centro della relazione che, quindi, assume i termini come identicamente centrati nel nesso e quindi identici, non differenti. Per altro (2.2) l'appartenenza sembra essere appartenenza *della* differenza (cioè della relazione stessa dei termini), presa stavolta come soggetto, e dei suoi termini, *all'*identità come ambito: identità vuol dire infatti *Zusammengehörigkeit* di quelle due «cose differenti» che sono l'essere e il pensiero, le quali possono però appartenersi solo «sulla base di questo stesso». Tra l'altro, questo modo di delineare il profilo del *Gebören* lascia sottaciuta, nelle maglie dell'argomentazione, proprio l'appartenenza intesa come (2.3) appartenenza *della* differenza e *dell'*identità, prese stavolta entrambe come soggetti, ma di un ulteriore, imprecisato ambito: eppure, fin dalla premessa, proprio questa appartenenza veniva indicata da Heidegger come il tema «da pensare». <sup>52</sup> Laddove è facile osservare che anche questa terza appartenenza lascia aperto il problema di un ambito *x* che, dapprima, è l'ambito *di* identità e differenza e poi è, *con* identità e differenza, soggetto di un altro ambito *y*; e così via, nell'impossibilità di fermare il *regressus ad infinitum*. <sup>53</sup>

Che Heidegger tenda ad assumere l'appartenenza in un quadro articolato dalla spiccata cadenza iterativa, è confermato esemplarmente da un passo inserito nella lezione XI di *Was heisst Denken?*,

<sup>52</sup> IS, p. 8: «Die Zusammengehörigkeit von *Identität und Differenz* wird in der vorliegende Veröffentlichung als das zu Denkende gezeigt».

<sup>53</sup> È opportuno sottolineare che la seconda osservazione (2), che evidenzia l'iteratività dell'appartenenza, è solo un caso specifico della prima (1), che rileva il tratto contraddittoriamente articolato (sia dal punto di vista logico-ontologico che da quello fenomenologico-temporale) del *Gebören*. L'autocontraddittorietà del regresso infinito sta infatti non tanto nella sua infinità, quanto nel fatto che esso, non appena ha inizio, articola l'appartenenza, la sdoppia e la scinde.

un testo che raccoglie due corsi universitari del semestre invernale 1951-52 e di quello estivo 1952, dedicati rispettivamente all'interpretazione dello Zarathustra nietzscheano e ad un chiarimento sull'essenza della tecnica moderna. Qui, a proposito dello stesso frammento di Parmenide analizzato nella conferenza sull'identità, si legge:

Proprio in quanto diversi essi [essere e pensiero, ndr.] si appartengono reciprocamente. Come, però, e dove? Qual è l'elemento cui entrambi appartengono? È il *voëiv* o è l'*elvai* o non è nessuno dei due? Un terzo, forse, che in verità è il primo per ciascuno dei due, non però nel senso della loro sintesi, ma primo in modo ancor più primitivo ed originale di ogni tesi?<sup>54</sup>

<sup>54</sup> *Was heisst Denken?*, cit., p. 147: «Allein als diese Verschiedenen gehören sie gerade zusammen. Aber wo und wie? Welches ist das Element, worin beide zusammengehören? Ist es das *voëiv* oder das *elvai* oder keines von beiden? Also ein drittes, das in Wahrheit für beide das erste ist, aber das erste nicht als ihre Synthesis, sondern erstlicher noch und anfänglicher denn alle Thesis?». Sul concetto di «maggior primalità» e «maggior inizialità» si dirà qualcosa in seguito (cf., *inf.*, pp. 95 e sgg.), a proposito dell'evento che, in IS, viene definito anch'esso «anfänglicher».

Sempre in queste pagine (p. 149), Heidegger sostiene come una certa interpretazione del frammento III di Parmenide sia divenuta il tema fondamentale di tutto il pensiero occidentale, e cita due *Leitsätze* rispettivamente di Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, B 197) e dello Hegel della prefazione della *Fenomenologia*. Heidegger, com'è noto, tornò a più riprese, anche dopo la metà degli anni Trenta, su Kant e soprattutto sullo Hegel «logico», abbandonando via via l'interesse per la *Fenomenologia* che era stato predominante negli anni '30; certo, proprio in questo saggio, si legge la seguente frase: «Darum verstattet das hiergenannte Verhältnis zwischen Menschenwesen und Sein des Seienden in keiner Weise ein dialektisches Manöver, das ein Beziehungsglied gegen das andere ausspielt» (p. 74), che ribadisce peraltro un'ostilità al *Gegenbewegung* dialettico già manifestata, per esempio, nei *Beiträge*, nel luogo che, con il fronteggiarsi reciproco di «primo inizio» e «altro inizio», poteva prestarsi maggiormente al rilevamento di risonanze hegeliane nel suo pensiero (HGA LXV, pp. 186-87). E tuttavia, evidentemente la *Scienza della logica* divenne a poco a poco il luogo deputato dell'ultima, decisiva *Auseinandersetzung* con Hegel, tant'è vero che Heidegger dedicò all'opera del 1812-16 un corso, ancora inedito, del semestre invernale 1955-56 oltre che, com'è noto, il secondo dei due saggi compresi in IS (di diverso avviso, su questo punto, F.S. TRINCIA, *Heidegger e la dialettica*, «R. trimestrale», 34, 1987, pp. 115-41, che si sofferma soprattutto sul concetto di *Absolvanz* del finito nell'interpretazione heideggeriana della *Fenomenologia dello spirito*). È certo comunque, da accenni contenuti in molti dei suoi testi successivi alla *Kehre*, che il confronto con Hegel sulla questione della *negativität* nella logica dell'essenza la-



La domanda, come è facile capire, ha carattere retorico, e quindi non attende alcuna risposta, ma consente un'osservazione. Anche questo passo dimostra un'avversione alla sintesi, secondo una (II) delle due linee evidenziate nella conferenza sull'identità; ma soprattutto l'appartenenza è presentata qui come ambito «in cui»; peraltro, implicitamente, Heidegger individua anche due delle difficoltà più aspre — anche se, a quanto pare di capire, non le avverte come tali. Innanzitutto, l'appartenenza si fonda sui suoi elementi (in quanto rispetto ad essi è il «terzo») che essa, peraltro, ambisce a fondare (essendo, per altro verso, il «primo»). Da una parte, presuppone l'autonomia posizionale dei suoi termini, dall'altra la nega, poiché i termini non possono stare se non nel raccoglimento puntuale del *Gebören*. E, qualora si interpreti temporalmente, succede e, *eo ipso*, precede i termini. E poi, essa si inserisce in una progressione che, in quanto tale, tende a riproporre il medesimo problema su piani sempre diversi. Quanto alla sua caratterizzazione come un ambito in cui, si deve rilevare che anche in IS, talvolta, si fa riferimento all'appartenenza come ad un ambito, e tuttavia poche volte l'ambito viene poi effettivamente caratterizzato come un *locus* spazializzato. Quando ciò avviene, è per di più in contesti in cui è tematizzata esplicitamente la semplicità, la ful-

sciasse spazio in lui a margini sempre più ampi di revisione teoretica. C'è da credere che tale confronto non abbia prodotto un convincimento definitivo, se Heidegger, in vecchiaia, poté affermare: «Resta la questione se la dialettica non resti in prima linea una casa dell'Essere». Io stesso non so ancora come debba essere definita la mia 'posizione' rispetto a Hegel. Come posizione opposta sarebbe troppo poco; la individuazione della 'posizione' è connessa alla questione del segreto dell'inizio; essa è molto più difficile perché più semplice della spiegazione che Hegel ne dà prima dell'inizio del 'movimento' nella sua *Logica*. Ripetutamente mi sono opposto al discorso del 'crollo' del sistema hegeliano. Crollato, cioè decaduto, è ciò che seguì — Nietzsche compreso» (cf. lettera a Gadamer del 2 dic. 1971, in H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. DOTTORI, Torino 1973, p. 150).

Per queste ragioni, l'eventuale hegelismo di Heidegger andrebbe ricercato attraverso un esame della questione della negatività, e non limitandosi a rilevare esteriori affinità o divergenze a proposito della comune filosofia della storia cui queste due filosofie possono mettere — ed hanno messo — capo. A questa tentazione non sfugge, analizzando alcuni esiti di IS, neanche J. TAMINIAUX, *Dialectique et différence*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1970, p. 326, sia pure con minore perentorietà rispetto ai testi citati nella n. 51.

mineità, il carattere traspropriante del *Gebören*.<sup>55</sup> Se è così, sembra di capire che, in quei contesti, *Bereich des Zusammengehörens* sia solo una infelice metafora per dire l'inestensione del punto, che è identità, e niente altro: interpretazione che certo risulta più difficilmente sostenibile alla luce del passo appena riportato.

Entrambe le circostanze qui su rilevate — (1) l'assunzione del *Gebören* in un quadro di dipendenza logico-ontologica e di successione temporale, e (2) la conseguente iteratività che viene a prodursi — determinano la crisi di questa nozione di appartenenza: anche se l'orizzonte complessivo in cui si iscrive questa crisi attende ancora di essere meglio determinato. Si comincia intanto a comprendere quanto di aristotelico — ma anche di platonico — permanga in questo concetto: il quale, nel quadro categoriale delineato da Heidegger, da una parte richiede che i termini traggano l'essere solo dall'appartenenza, cioè siano solo in quanto appartenenza (con l'appartenenza che quindi non ha nulla da far effettivamente appartenere). Dall'altra esige che essi, per essere termini dell'appartenenza, siano indipendentemente dall'appartenenza che ne costituisce, per così dire, il *τέλος* ontologico.

Prima di proseguire l'analisi verso ulteriori sviluppi, è opportuno rallentare e provare a porsi le seguenti domande: fino a che punto Heidegger era intimamente persuaso del carattere antimetafisico della propria nozione di *Zusammengehören*? E fino a che punto, invece, ne avvertiva i difetti strutturali ed era perciò portato, nonostante ogni dichiarazione contraria, a tentarne

<sup>55</sup> C'è per esempio, in IS, un passo in cui si parla di un ingresso «nell'ambito», ma questo «in den Bereich», preceduto da «ingresso» (*Einfahrt*), è la fulmineità (*Jäbe*) con cui si entra in ciò in cui, peraltro, si sta: sembra quindi di capire che Heidegger non abbia in mente, qui, un'articolazione tra l'ingresso e l'ambito, ma che essi vadano presi nella loro puntualità *einfach*. Più avanti, nello stesso capoverso, la traduzione italiana dice di un «ingresso nell'ambito in cui avviene questa traspropriaione», dove lo «in cui» sembrerebbe, ancora una volta, spazializzare l'ambito e prenderlo come orizzonte inclusivo. Il testo tedesco però recita: «Die Einfahrt in den Bereich *dieser* Übereignung ...» (IS, p. 21), laddove sembra che l'ambito non sia il luogo «in cui» avviene la traspropriaione ma sia l'ambito «della» traspropriaione, ed il genitivo è forse un semplice modo linguistico per dire che l'ambito, rispetto alla traspropriaione, non è dislocato spazialmente come termine includente.

un'estrema deduzione in un quadro argomentativo caratterizzato dall'incapacità di abbandonare il *Satz vom Grund*? In effetti, se egli fosse stato soddisfatto dei tratti con i quali aveva preso forma la «coappartenenza», si sarebbe accontentato, fenomenologicamente, di «lasciar-essere la cosa»; convinto che, in questo abbandono disvelante, essa si sarebbe fatta incontro da sé, come il fenomeno husserliano che, nella rilettura heideggeriana, aveva acquistato il volto del *Sich-zeigende*. Senonché, il proseguimento di IS è segnato da un cambiamento d'accento che — pur riecheggiando quell'«indicare» fenomenologico che non fa che sospendere l'interpretazione ordinaria mettendola «tra parentesi» e non ambisce, di per sé, all'argomentazione *begreifend* — può essere tuttavia l'indizio di una disposizione concettuale di cui è importante tentare di dar conto. Una disposizione che si esplica in un tenue, ma non per questo meno tenace attaccamento di Heidegger all'argomentazione «formalistica», che può esser letto come espressione di una insoddisfazione per il risultato fin lì ottenuto.

In altre parole, se il proseguimento della conferenza mettesse in mostra, magari in modo sotterraneo, l'operare di un dispositivo argomentativo fondante, cioè l'esigenza, certo non dichiarata, ed anzi schiettamente avversata — ma proprio per questo riconosciuta — del *reddere rationem*, allora la prospettiva interpretativa di questa ricerca si sottrarrebbe all'accusa di aver sovrapposto al testo heideggeriano una strumentazione concettuale che gli è estranea.

Il cambiamento d'accento tentato da Heidegger consiste in questo: la metafisica intende lo *Zusammengehören* a partire dallo *Zusammen*, dall'insieme, dal nesso: ne deriva il dominio dell'idea di mediazione e di *Beziehung*, ed il conseguente slittamento verso una concezione sintetica dell'identità. L'appartenere, preso come un «insieme», è un tutto; come ogni tutto, ha parti, che esso ricompona nell'unità di se stesso, eventualmente dopo averle mediate. Se si intendesse lo *Zusammengehören* «secondo l'accezione corrente» — continua il testo — allora, come indica anche la *Betonung*, il senso del *Gehören* verrebbe determinato a partire dallo *Zusammen*, cioè dalla nozione di unità sottesa all'appartenenza:

In questo caso *Gehören* equivale a: esser predisposto per l'ordine di un insieme e in tale ordine inserito, avere un posto entro l'unità di un mol-

*teplíce* (...) *esser mediato* dal tratto mediano che unifica proprio di una *sintesi* capace di dare la misura.<sup>56</sup>

Se invece la *Betonung* cade sul *Gehören*, l'appartenenza può mostrare il volto di un punto, in cui, a rigore, non ci sono termini che non si risolvano nella semplicità inestesa del punto: dunque né essere, né pensiero, né differenza, né identità possono sussistere se non nel raccoglimento essenziale di quello *Zusammengehören* che essi, appunto, sono.

In una frase tanto incidentale e, si direbbe, inessenziale all'apparenza, quanto invece rivelatrice di una più profonda disposizione concettuale, Heidegger scrive che tale appartenenza (l'appartenenza metaforica che si coglie mettendo l'accento sul *Gehören*) consiste in uno stato di cose in cui «già sempre» siamo e che, tuttavia, di rado riusciamo ad esperire. Tale *Sachverhalt*, infatti, è difficile da osservare a causa della sua semplicità [*Einfachheit*].<sup>57</sup> Cosa significa qui «semplicità»? La questione è importante perché potrebbe essere l'indizio di una esigenza teoretica che, tuttavia, solo raramente risulta percepibile sul piano immediato della lettura del testo e, soprattutto, rischia di essere vanificata dal corso oggettivo che esso prende. Se, come pare di capire da ciò che Heidegger dice nel § 174 dei *Beiträge* a proposito del concetto di *Einfachheit*,<sup>58</sup> «semplice» non è usato in senso debole, come sinonimo di *leicht*, «facile», ma sta qui per «non-composto», e quindi intimamente consistente in una inestesa rocca parmenidea che non lascia spazio ad alcuna flessione, ci troveremmo in presenza di uno dei pochi momenti di IS in cui si tenta di concepire tale concetto come perfettamente consistente con la sua essenza, nell'inestensione di un punto che è *schwer*, difficile da cogliere, e che anzi, proprio dal ten-

<sup>56</sup> IS, p. 16.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 17: «Der Gedanke an ein Zusammengehören im Sinne des Zusammengehörens entspringt aus dem Hinblick auf einen Sachverhalt, der schon genannt wurde. Er ist freilich seiner Einfachheit wegen schwer im Blick zu behalten».

<sup>58</sup> HGA LXV, pp. 298-99: «*die Einfachheit*: (keinesfalls das 'Leichte' im Sinne des Gängigen und nicht das 'Primitive' im Sinne des Unbewältigten und Zukunftslosen, sondern) die Leidenschaft für die Notwendigkeit des Einen, die Unerschöpflichkeit des Seyns in die Behütung des Seienden zu bergen und von der Befremdlichkeit des Seyns nicht abzulassen».

tativo di coglierlo viene vanificato nella sua φύσις puntuale. Se nonch     facile accorgersi che, pur giungendo all'affermazione della «semplicit  » dell'appartenenza — del suo essere appartenenza solo in senso metaforico — Heidegger   ancora lungi dal pensarla in quanto tale. Anche il semplice viene infatti determinato privativamente; inoltre, viene inserito all'interno di un nesso causale, che fa della semplicit   la causa della difficolt   di intendere appropriatamente lo *Zusammengeh  ren*.

Nonostante tali inconseguenze, se questa fosse l'interpretazione appropriata ci sarebbe qualcos'altro da aggiungere: presentando il punto — almeno nelle intenzioni — come segnato da una essenziale *Einfachheit*, Heidegger deve intenderlo anche come quel punto che si possiede, interamente, senza intervalli spazio-temporali, in una sorta di istantaneit   fulminea che non conosce n  il prima n  il poi. Una semplicit   alla quale — come Heidegger ha gi  altrove precisato — non si accede discorsivamente, ma mediante qualcosa come un aristotelico θιγε ν.<sup>59</sup>   quella linea che sembra emergere, a tratti, nella conferenza, per esempio nel luogo in cui si parla della fulmineit   [*J he*] con la quale si perviene a questo punto: l  dove, peraltro, eternamente<sup>60</sup> si  , in quanto nella semplicit   non si d  differenza alcuna tra il pervenire e l'essere che anzi, senza soluzione, sono l'identico. O anche, pi  volte, nei *Beitr ge*, per esempio l  dove — nella sua prosa metaforeggiante — Heidegger afferma che l'estinguersi istantaneo [*das pl tzliche Verl schen*] di quel fuoco che non   n  giorno n  notte [*was weder Tag noch Nacht*],

<sup>59</sup> La connessione tra il semplice ed il θιγγ ν και νο ν (*Metaph.*, A 7,1072 b 21)   istituita in un corso di lezioni marburghesi del semestre invernale 1925-26, M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von W. BIEMEL, Frankfurt a.M. 1976 (= HGA XXI), p. 181. Poco dopo, in quel testo, si legge che «ist jedes Einfache als solches im θιγε ν zug nglich ...» (*ibid.*, p. 189). La questione della semplicit   sorge in Heidegger attraverso un ripensamento ontologico della nozione di intuizione categoriale di E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, VI Unters., *Husserliana*, Bd. XIX/2, Den Haag 1956, pp. 680 e sgg. (trad. it. di G. PIANA, Milano 1982, pp. 453 sgg.), ed   possibile che egli, assumendola come condizione della sintesi, risenta qui della discussione husserliana sul nesso tra il tutto e le parti.

<sup>60</sup>   questo forse il senso dello *schon* che ritorna talvolta per dire di un evento che appropria ci  che   «gi  » (eternamente) appropriato, o di un salto che salta in quel luogo dove «gi  » ci si trova.

perché sta in mezzo a loro, mostra di essere concepito come l'eternità [*Ewigkeit*].<sup>61</sup>

E tuttavia subito dopo Heidegger torna a strutturare una situazione liminare, facendo quindi della «semplicità» un composto. Se ne ha ulteriore conferma osservando il modo in cui è stato concepito, perfino sintatticamente, il cambiamento d'accento: se lo *Zusammengehören*, per essere appropriatamente inteso, deve essere assunto come *Gehören*, e non come *Zusammen*, allora quest'ultimo, proprio in quanto negato, è comunque preso come condizione (necessaria) del suo poter essere negato. Tale svolgimento viene ribadito a poche righe di distanza, perché, dopo aver tentato di caratterizzare l'appartenenza come «semplice», Heidegger precisa che, accentuando il *Gehören*, si ha subito in mente il pensare «e altrettanto anche» [*sowohl als auch*] l'essere, i quali si appartengono, sì, ma necessariamente nello spazio (e nel tempo) aperto dalla cesura dello «e altrettanto anche» e dall'accusativo [*im Selben*]: dov'è da segnalare che tale cesura articola l'identità negandole la caratteristica, prima riconosciuta, della semplicità, e conferisce ai termini lo *status* ontologico di ciò che, aristotelicamente, sussiste *καθ' αὐτό*, e non *πρὸς ἄλλο*. E ancora, qualche riga più sotto, si legge che restiamo irretiti nella concezione che interpreta l'appartenere a partire dallo *Zusammen*, «finché» [*solange*] continuiamo ad interrogarci nel modo tradizionale,<sup>62</sup> dove basta l'avverbio di tempo per

<sup>61</sup> HGA LXV, p. 263. La tematica dell'intermedietà, nella forma di intermedietà tra il giorno e la notte, ritorna anche nel seminario su Hegel tenuto a Le Thor nel 1968. Anche qui, però, alla definizione dell'attimo come di una contrada in cui qualcosa, «bruscamente», è qualcos'altro, si accompagna l'idea che, nonostante questa istantaneità, ci sia comunque un passaggio, e che anzi l'istante sia proprio il luogo del passaggio «dal giorno alla notte»: «Die Nacht fällt ein, es ist nicht mehr Tag, unz zwar hier in dieser Gegend, wo die Nacht schroff auf den Tag folgt, so daß das Beispiel uns in die Erfahrung einer sehr starken Gegensatzbeziehung führt. Wo also vollzieht sich der Übergang des Tages zur Nacht, 'worin' findet er statt? Was ist die Einheit, deren Aufspaltung in Zwei dieser Übergang darstellt? Was ist das Selbe, worin der Tag in die nacht übergeht? In einer solchen Erfahrung stehen die Menschen, wenn auch nicht thematisch ausdrücklich, in Beziehung zu etwas, das weder Tag noch nacht ist» (HGA XV, pp. 301-02).

<sup>62</sup> IS, pp. 17-18: «Solange wir jedoch auf diese Weise fragen, bleiben wir in den Versuch gebannt, das Zusammen von Mensch und Sein als eine Zuordnung vorzustellen und diese entweder vom Menschen her oder vom Sein aus einzurichten und zu erklären».

articolare — sia pure per altro verso — l'appartenenza (che dovrebbe essere la *eigentliche Identität*), e prenderla di nuovo, contraddittoriamente, come un «non ancora», sia pure nel tempo epocale della *Seinsgeschichte*.

Non è azzardato ipotizzare che questa difficoltà sia ulteriore riflesso dell'ambiguità già esistente, nella conferenza, a proposito dei concetti di *Wesensherkunft* e di *syntetische Identität* e, più in generale, a proposito della natura dello *Zwischen*. Anche in questo caso, peraltro, i percorsi intricati della riflessione heideggeriana sembrano talvolta avvertire il problema. Nella pagina seguente, per esempio, pare che Heidegger abbia di nuovo in mente quell'appartenenza che si risolve nel punto, in cui i termini non stanno come termini giacché sono il punto stesso, pura inestensione, identità: là dove egli parla dell'appartenenza come di una «traspropriazione», di uomo — quell'ente che annovera, tra i suoi esistenziali, il pensiero — ed essere.<sup>63</sup> Con *Übereignung*, forse, egli ha voluto di nuovo intendere che, al di fuori dell'appartenenza, essere e pensiero non consistono come individuati singolarmente, giacché la loro  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  non è quella di essere *nel* o di essere *per* il *Gehören*, ma è quella di essere *il* *Gehören*, che non ha termini che non siano, semplicemente e senza estensione, l'identità, il punto.

Anche nella conferenza su *Das Ding*, per esempio, si parla dell'*Ereignis* — connesso stavolta al concetto di quadratura [*Geviert*] di cielo, terra, divini e mortali — in termini di «traspropriazione», anche se in questo contesto compare piuttosto *Vereignung* che *Übereignung*, termini che invece, nei limiti di questa ricerca, possono essere considerati equivalenti (nell'uno, si accentua l'idea di un «oltre»; nell'altro, forse avvertendo la difficoltà connessa a tale concetto, si parla più modestamente, anche se non meno aporeticamente, di «attraverso»). Senza tentare, in questa sede, di decrittare la nozione di *Geviert*, perché per farlo sarebbe opportuno ripercorrere le tappe principali dell'interpretazione heideggeriana di Hölderlin e di Eraclito, si deve osservare che di tale *Geviert* in cui consiste l'evento, e del gioco [*Spiel*] di specchi cui dà luogo, si afferma poi che esso fa avvenire «in una reciproca appropriazione

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 21.

[*zueinanderereignet*] la loro [dei quattro, ndr.] propria essenza nella semplicità del traspropriadere [*einfältige Vereignung*].<sup>64</sup> Mentre, poco dopo, di tale semplicità si parla come della «semplicità del loro essenziale appartenersi reciproco». <sup>65</sup> Anche qui, insomma, semplice è l'*Übereignung-Vereignung* e, senza soluzione alcuna, semplice è lo *Zueinandergehören* puntuale dei quattro del *Geviert*, che quindi sono quattro soltanto in senso metaforico. In quanto identicamente semplici, coappartenenza (cioè identità autentica) e traspropriadere (cioè evento) sono immaginate da Heidegger come lo stesso.

Se adesso si ricorda che anche dello *Zwischen* — nell'interpretazione della poesia di Trakl — si era parlato come di un semplice, allora si può ritenere che, per questo verso, anche il «tra» sia lo stesso dell'appartenenza intesa in tal modo. È importante allora segnalare che qualche riga dopo Heidegger, per dissipare l'idea che ciascuno dei quattro — cielo, terra, mortali e divini — abbia, in sé, dignità ontologica, cioè sussista singolarmente preso al di fuori della quadratura, precisi che «i quattro sono già irrigiditi nella loro essenza quando li si presenta come realtà separate [*vereinzeltet Wirkliches*]», <sup>66</sup> e aggiunga subito dopo, a scanso di equivoci, che lo squadrare [*Vierung*] in cui consiste l'unità del *Geviert* «non accade affatto nel senso che esso abbracci i quattro e, abbracciandoli, venga ad aggiungersi ad essi solo dopo». <sup>67</sup> Insomma: come lo *Zwischen*, certo, media, ma *vermittelt nicht nachträglich*, così anche il *Geviert* «squadra», ma il suo squadrare va inteso come ciò che porta alla luce gli elementi del quadrato, e non come ciò che si aggiunge posteriormente a degli elementi già altrimenti essenti. Ecco perché del *Geviert*, cioè di una quadratura, Heidegger dice — in modo che può sembrare incongruo — che è l'anello [*Ring*], nella perfetta circolarità del quale non si dà lo iato di alcuna cesura né l'intervallo di una possibile dipendenza di termini. Se le cose stanno così, si può ritenere infatti che la circolarità del *Ring* sia solo un altro modo linguistico — assieme al punto — usato da Heideg-

<sup>64</sup> *Vorträge*, cit., p. 172 (trad. it. di G. VATTIMO, Milano 1991, p. 119).

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 172 (trad. cit., p. 120).

<sup>67</sup> *Ibid.*: «Die Einheit des Gevierts ist die Vierung. Doch die Vierung macht sich keineswegs so daß sie die Vier umfaßt und als dieses Unfassende erst nachträglich zu ihnen dazukommt».



ger per dire l'instensione di questa situazione, la sua essenziale semplicità.

Eppure, anche qui rimane poi pervicacemente l'altra idea: che cioè, nonostante il carattere di *Ring*, il circolo abbia dei termini — quattro — che si distinguono, che agiscono reciprocamente, dando luogo alla complicata vicenda di una *συμπλοκή*. Né, in questa luce, è privo di significato il fatto che Heidegger, introdotta la metafora del circolo, non riesca poi a trattenersi dal connotare il *Ring* come un *Ge-ring*, un anello che raccoglie ed unifica, e quindi per un verso presuppone i propri termini come dotati di autonoma consistenza ontologica, per altro ritiene poi di fondarli, di farli essere.

Con la nozione di traspropriaione, del resto, Heidegger è ormai prossimo a far risuonare la nota, per altro verso dissonante, dell'evento: senza però aver risolto né individuato l'aporeticità del quadro concettuale fin lì delineato. A voler usare un'immagine per riassumere il cammino percorso fin qui, si può dire che *identità* — quella espressa nel *Satz* metafisico: un *Satz* che Heidegger, con qualche retorica, afferma di voler intendere, ribaltandolo, come una sorta di «componimento musicale» — ed *evento* rappresentano le due polarità di un campo magnetico, reciprocamente attraentisi, mentre *Zusammengehören* e *Übereignung* rappresentano i concetti di transizione che si trovano «in mezzo», in quella zona in cui è difficile soggiornare senza finire travolti dall'irresistibile tendenza dei poli all'unità.

È in questa zona che si riaffaccia per l'ennesima volta, prepotentemente, la configurazione liminare che avvolge l'intera struttura anche quando la si guardi, per così dire, dall'alto: nella radice di *Übereignung*, infatti, si avverte quell'*Ereignis* che viene definito come *singulare tantum*, anzi, come quel qualcosa che non può neanche esser pensato come un numero perché, più radicalmente, è *einzig*:<sup>68</sup> due esigenze incompatibili, perché in una si tenta — peraltro aporeticamente — di dire dell'evento la sua singolarità ed anzi, la sua natura puntuale, di pura metafora dell'eterno, mentre nell'altra lo si assume come ciò che sta alla radice (sia pure una radice che

<sup>68</sup> IS, p. 25: «Das Wort ist jetzt als Singulare tantum gebraucht. Was es nennt, ereignet sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einem Zahl, sondern einzig».

Heidegger intende in senso soltanto etimologico) della traspropria-zione, inserendo quindi in questo presunto *καρπὸν* il tratto alterante del limite.

5. Si tratta allora, a questo punto, di aggiungere qualche osservazione sul modo in cui questo evento viene presentato da Heidegger, qui e altrove, specialmente in quei *Beiträge zur Philosophie* che, anche se non rappresentano — come una certa vulgata amante del pettegolezzo ha lasciato credere — il laboratorio esoterico del filosofo, sono in ogni caso uno dei pochi testi in cui si dica qualcosa su questa nozione,<sup>69</sup> che non a caso compare fin dal sottotitolo dell'opera: *Vom Ereignis*.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Su questo si veda M. FERRARIS, *M. Heidegger, «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»*, «Aut aut», 263 (1990), pp. 73-84 (cf. pp. 74 sgg.); per un'esposizione accurata dell'opera si può vedere L. SAMONA', *L'«altro inizio» della filosofia. I «Beiträge zur Philosophie» di Heidegger*, «G. Metafisica», 12 (1990), pp. 67-111.

Uno dei temi più dibattuti dagli studiosi dei *Beiträge* è la questione se l'ultimo dio abbia — nonostante ogni avvertimento esplicito di Heidegger vada in senso contrario — qualcosa in comune con quello della tradizione giudaico-cristiana. Se infatti è vero che nei *Beiträge* l'evento è l'attimo inteso come puro nome dell'eterno, del gioco dello spazio-tempo (*Zeit-spiel-Raum*), pure è innegabile che, in quest'opera, si continua ad asserire una distinzione tra l'ultimo dio e l'evento — «der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenes, dem der Dagränder zugehört» (HGA LXV, p. 409) — il quale, in qualche modo, ne viene così a dipendere. Sulla questione religiosa, cf. perciò A. MAGRIS, *Pensiero dell'evento e avvento del divino in Heidegger*, «Annu. filos.», 5 (1989), pp. 2-29; U. REGINA, *I mortali e l'ultimo dio nei «Beiträge» di Heidegger*, in Heidegger, a c. di G. PENZO, Brescia 1990, pp. 165-98.

Id., *Phenomenology and the salvation of truth: Heidegger's shift in the «Beiträge zur Philosophie»*, in *Analecta husserliana*, ed. by A.T. TYMINIECKA, vol. XL, Dordrecht 1993, pp. 273-305. Id., *Servire l'essere con Heidegger*, Brescia 1995, pp. 407-48. In questi testi, l'atteggiamento religioso viene indicato come l'estrema via esperita da Heidegger nella ricerca di un pensiero antimetafisico: in tal caso il dio sarebbe ciò che fa avvenire l'evento, costituendone il differente fondamento. Che un dio siffatto riesca, effettivamente, a sottrarsi all'aporia metafisica, è assai dubbio: in esso è infatti possibile ravvisare la medesima ambizione fondante e unificante che è propria di quell'essere onto-teo-logizzato che Heidegger vuole oltrepassare e che indistingue, nell'atto del fondare, fondamento e fondato, rendendosi con ciò inconcepibile. Da questo punto di vista, il dio che fa avvenire l'evento sarebbe coincidente con il Dio creatore della tradizione giudaico-cristiana e con l'essere stesso (finché lo si intenda, metafisicamente, come fondamento dell'ente): coinci-

Nella conferenza sull'identità, si legge che *Ereignis* ha a che fare con l'adocchiamento [*er-äugnen*] e con il gettare lo sguardo [*er-blicken*], laddove è difficile. — quasi in contrappunto a quanto detto a proposito del carattere liminare del *blicken* o dello *erblicken* — non accorgersi che questo tratto eventuale dovrebbe investire direttamente, per Heidegger, anche tali procedure che potrebbero sembrare visive, e quindi liminari, ma solo ad un'interpretazione velante del senso dell'essere. Non a caso, già in altri luoghi della sua opera Heidegger ha insisitito sul legame fenomenologico che sussiste tra il *blitzen* ed il *blicken* nell'attimo [*Augenblick*] dell'*Ereignis*:

Sfolgorare [*Blitzen*] è secondo la parola e la cosa guardare [*blicken*]. (...) Folgorazione è evento appropriante nell'essere stesso. Evento appropriante è adocchiamento appropriante [*eignende Eräugnis*].<sup>71</sup>

Eppure, anche l'evento — come trasproprioante coappartenenza (metaforica) di identità e differenza le quali, al di fuori di esso, non sono identità né differenza, né possono pertanto configurare alcuna *Zwiefalt* — viene poi articolato rispetto a quel suo preludio [*Vorspiel*] rappresentato dall'impianto [*Gestell*] della tecnica. Heidegger precisa infatti che l'evento non si irrigidisce nella forma stratificata e semplicemente presente dell'impianto che ne costituisce il preludio, ma ciononostante lo prende come ciò che si dà a partire da qualcosa e sulla base di qualcosa. L'evento risulta quindi condizionato, e non è quindi un caso che di esso si dica anche che è segnato da una «possibilità» [*Möglichkeit*]<sup>72</sup> cioè da un

dente, però, nel segno della comune autocontraddittorietà; non, come ritiene per esempio Regina (*Phenomenology*, cit., pp. 304-05) a proposito dei *Beiträge*, nel segno della riscoperta dell'essenza autentica del Dio cristiano.

<sup>70</sup> F.W. von HERMANN, *Nachwort des Herausgebers*, in HGA LXV, pp. 511-21.

<sup>71</sup> M. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, pp. 43-44. Questa connessione ha un precedente illustre in G.W. LEIBNIZ, *Collectanea Etymologica*, in *Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata*, Dutens, I-VI, Genevae 1768, vol. VI, II, p. 184, dove si trattano insieme «le parole prossime che significano un colore, splendore, o ciò che avvinca lo sguardo» e si precisa che «*Blicken* viene da *Blitz*».

<sup>72</sup> IS, p. 25: «Was wir im Ge-stell als der Konstellation von Sein und Men-

essenziale poter-essere che lo inserisce nella prospettiva ontico-ontologica dalla quale, invano, già *Sein und Zeit* aveva cercato di uscire. La congiunzione singolarissima e spesso poco osservata che sussiste nell'Heidegger tardo tra *Bedingung* e *Möglichkeit* disegna, come vedremo più avanti, un quadro categoriale ancora intrinsecamente kantiano. Anche se, per altro verso, a proposito di questo concetto di possibilità sarà difficile non scorgere la singolare convergenza che esiste soprattutto con il Leibniz filosofo delle *verités de fact*. Intanto, è utile notare che anche nei *Beiträge* (§ 267) l'essere, che riluce obliquamente nell'altro inizio del pensiero, viene concepito ancora *in der Gestalt des Möglichen*, «nella figura del possibile»,<sup>73</sup> anche se poi in questo contesto Heidegger si serve di una serie di espressioni di Hölderlin per riconsegnare metaforicamente le oscillazioni delle categorie della modalità al loro essenziale raccoglimento costituito dal *Götterung*.

Ad ogni modo, in IS tale possibilità (l'evento) traspropria [*verreignet*] uomo ed essere — cioè la differenza ontologica presa in senso puntuale ed irrelativo — nell'insieme della loro essenza inestesa e semplice (l'appartenenza-punto), e fa sì che l'impianto appaia come «un primo, incalzante balenare [*bedrängendes Aufblitzen*] dell'*Ereignis*»: <sup>74</sup> dov'è difficile non accorgersi della profonda consonanza terminologica e concettuale esistente tra questo *erstes bedrängendes Aufblitzen* dell'evento e l'*erstes Aufleuchten* che nel § 10 dei *Beiträge* viene riferito alla *Wesung*, cioè la *Wesensherkunft* di cui parla IS. E tuttavia, nonostante lo si presenti come un *Aufblitzen*,

sch durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein *Vorspiel* dessen, was Ereignis heißt. Dieses verharret jedoch nicht notwendig in seinem Vorspiel. Denn im Ereignis spricht die Möglichkeit an, daß es das bloße Walten des Ge-Stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet». La connessione tra evento e *possibilità* torna anche altrove nella conferenza; là dove si dice di una possibilità che ci attende, la possibilità che il *Gestell* si rivolga a noi «parlandoci come evento» (IS, pp. 28-29). Anche lo *Zusammengehören* appropriatamente inteso era stato caratterizzato come una possibilità: la possibilità, appunto, di interpretare la locuzione a partire dal *Gehören* e non dallo *Zusammen* (IS, pp. 16-17).

<sup>73</sup> HGA LXV, p. 475: «Im Seyn allein west als seine tiefste Klüftung das *Mögliche*, so daß in der Gestalt des Möglichen zuerst das Seyn gedacht werden muß im Denken des anderen Anfangs (Die Metaphysik aber macht das Wirkliche als das Seiende zum Ausgang und Ziel der Bestimmung des Seins)».

<sup>74</sup> IS, p. 27.

cioè come un lampo che è il simbolo stesso dell'eterno — nel quale l'«avvenire», cui allude il «poter essere», e il suo «esser-stato», sono il medesimo —, sembra poi che tale evento accada soltanto se su di esso ritorni — ma in IS non si dice né come, né perché — il *Gestell*, sia pure nella forma non stratificata cui si è accennato. Il che riproduce, sia pure solo per un verso, una situazione aporetica già nota al lettore di *Sein und Zeit* (§ 65), in cui, nell'esserci, l'«avvenire» è il più proprio «esser-stato», e tuttavia è anche ciò a cui è concesso il privilegio di «rivenire» sull'«esser-stato» facendolo, appunto, essere.<sup>75</sup> Ma accade qualcosa di simile anche nei *Beiträge*,<sup>76</sup> nei quali un'intera sezione (la VI) è dedicata all'esplorazione precorritrice dei *Zu-künftigen*, gli avvenimenti — in quest'opera Heidegger allude principalmente ad Hölderlin e al suo ultimo dio che ha bisogno [*braucht*] dell'essere<sup>77</sup> — che sono, sì, strutturalmente «rivenienti», ma nei quali il rivenire deve potersi in qualche modo distinguere dall'avvenire, giacché è proprio mediante il ritorno [*Wider-Kehr*] sacrificale, il rivenire dei rivenienti, che l'*Ereignis* viene attivato nella sua possibilità.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> L'osservazione è di G. Sasso, *Tempo, evento, divenire*, Bologna 1996, p. 114 (ma si veda tutto il capitolo, pp. 93-124). Sempre in quest'opera, l'autore si sofferma anche sulla questione del fondamento in Heidegger (pp. 24-25, 28-29 e 264-67).

<sup>76</sup> HGA LXV, pp. 410-11: «Die Zu-künftigen des letzten Gottes werden *nur* und erst vorbereitet durch jene, die den *Rückweg* aus der erfahrenen Seinsverlassenheit finden, ausmessen und bauen. Ohne das Opfer dieser Rückwegigen kommt es nicht einmal zu einer Dämmerung der Möglichkeit des Winkens des letzten Gottes. Diese Rückwegigen sind die wahren Vor-läufer der Zukünftigen».

<sup>77</sup> Può forse essere interessante — perché l'espressione ricorre anche nella conferenza che qui si esamina, là dove si dice che l'essenza dell'identità «ha bisogno» del salto (IS, p. 28), o che l'essere come presenza «ha bisogno» di una radura luminosa (*ibid.*, p. 19) — ricordare che Heidegger ritiene che lo «Es brauchet» che compare nell'ultima strofa dell'inno di Hölderlin, *Der Ister*, sia traduzione appropriata di quel «*χρη*» che indica, nel fr. VIII di Parmenide (*χρη τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἐμμεναι*), la *necessità* (una necessità, secondo lui, di altro tipo rispetto a quella «logica» data dall'impossibilità della contraddizione) dell'appartenenza di essere e pensiero (*Was heisst Denken?*, cit., pp. 115-17). Su questo cf. *inf.*, pp. 769 sgg. (cf. anche, *inf.*, n. 99).

<sup>78</sup> Né è possibile sfuggire alla difficoltà facendo leva, anziché sul carattere di possibilità dell'evento, sul carattere di non-totalità del *Gestell*; sostenendo cioè che «il *Gestell* non è però tutto l'*Ereignis*, è solo il suo 'preludio'» (G. VATTIMO, *Le*

Conferma di questa oscillazione, che definisce la cifra più peculiare di IS, si ha anche subito dopo che Heidegger ha affermato il carattere di possibilità dell'evento. Tale possibilità, infatti, è anche la possibilità che il *Gestell* sia approfondito [*verwindet*] in direzione di un «più iniziale farsi-evento» [*in ein anfänglicheres Ereignen*].<sup>79</sup> L'uso del comparativo denuncia la presenza manifesta di una struttura liminare. Qual è però, in questo contesto, il secondo termine di paragone? Dal momento che nel testo non compare tale termine di paragone, è probabile che Heidegger intendesse *anfänglicher* come «originario» *ἀπλῶς*, in senso assoluto, cioè come sinonimo di *ursprünglich*. Ma allora, innanzitutto, rimarrebbe inspiegato l'uso del comparativo, e poi occorrerebbe dare conto della possibilità concettuale di un inizio assolutamente concepito: cosa di cui nel testo di Heidegger non c'è traccia, e che del resto sarebbe fonte di aporie forse insolubili. Se invece si ricava il secondo termine di paragone seguendo una linea ampiamente operante nei *Beiträge*, e si interpreta quindi *anfänglicher* come ciò che è «più inizio del primo inizio» o, come lì si diceva, come ciò che è *der andere Anfang des Denkens*, la struttura liminare si dispiega in tutta la sua estensione. Salvo che qui si è in un punto in cui si ambisce all'originarietà dell'*Ereignis*, il quale, nelle intenzioni heideggeriane, non ammette il limite, né tollera che qualcosa lo fronteggi e, addirittura, ambisca ad esercitare un influsso su di esso. In riferimento al nostro passo, quindi, o si concede l'idea di un inizio assoluto che però, proprio in quanto tale, non riesce a sciogliersi da ciò da cui dice di essere sciolto — un inizio assoluto che comunque non può essere detto nella forma comparativa —, oppure si introduce — senza indagarne la concepibilità — l'idea di un inizio che è più inizio e di un altro che invece lo è meno: con tutti i rischi di quella *Gegenbewegung*

*avventure della differenza*, Milano 1988, p. 188). Se l'evento è possibilità, il *Gestell*, pur non esaurendo la possibilità, tuttavia ne fa parte e, almeno per questo verso, è esso stesso possibilità. D'altra parte, se si intendesse sostenere che il *Gestell*, in quanto non-totalità della possibilità, è collocato al di fuori di essa, esso sarebbe senz'altro impossibile.

<sup>79</sup> IS, p. 25. L'aggettivo ritorna, sempre nella forma comparativa, anche un'altra volta nella conferenza (*ibid.*, p. 29).

metafisica che pure Heidegger, nel § 92 dei *Beiträge*,<sup>80</sup> aveva avvertito.

Nonostante, dopo poche righe, Heidegger torni a dire che è proprio la «semplicità [*Einfache*] ciò che noi chiamiamo, nel senso rigoroso della parola, evento»,<sup>81</sup> l'ambiguità che avvolge nel dilemma punto/articolazione il concetto heideggeriano di appartenenza, cioè l'evento, si tocca a questo punto con mano. Come si struttura il rapporto tra un «inizio più inizio» ed un «inizio meno inizio»? In che relazione sta il *Gestell* (che «riviene» sull'evento, costituendone ad un tempo il preludio e l'attivazione della possibilità intrinseca), o i «rivenienti-avvenienti» di cui parlano i *Beiträge*, con l'evento preso nella sua *Möglichkeit*? Che cosa, come, e perché, attiva il passaggio dall'evento come «possibilità» all'evento come balenio «essente» della verità della *Wesung*? E, se i rivenienti rivencono sull'evento attivandolo nel suo *Aufleuchten*, non è forse vero che questo, più che un *Aufleuchten*, è un nesso di subordinazione logico-ontologica che va quindi indagato in quanto tale?

Sono difficoltà rilevanti, che si avvertono tra le righe di IS e forse, ancor più esplicitamente, in molte delle pagine dei *Beiträge*. Nel § 255 di quest'opera, dedicato alla questione del nesso tra la svolta e l'evento, si legge che

se la verità dell'essere non è voluta, introdotta nella volontà di sapere ed esperire, nell'interrogazione, allora è sottratta all'attimo [*Augenblick*], al balenare [*erblitzen*] dell'essere che proviene dall'evento persistente, semplice [*einfachen*] e incalcolabile di uno spazio-tempo.<sup>82</sup>

Qui l'attimo dell'evento<sup>83</sup> viene esplicitamente connesso alla nozione di eternità (peraltro tale attimo eterno è un «balenare», proprio come in IS) dello spazio-tempo che, come è facile immaginare a questo punto, viene anche definito «semplice». E però Heidegger non si trattiene dal dire che tale *attimo eterno* «proviene

<sup>80</sup> HGA LXV, pp. 186-87.

<sup>81</sup> IS, pp. 25-26: «Wohin hat der Weg geführt? Zur Einkehr unseres Denkens in jenes Einfache, das wir im strengen Wortsinne das Ereignis nennen».

<sup>82</sup> HGA LXV, p. 409.

<sup>83</sup> La connessione tra evento e attimo è piuttosto frequente nei *Beiträge* (cf., solo per fare alcuni esempi, HGA LXV, p. 236, p. 260, p. 323).

dall'evento», e poco prima egli ha anche affermato che l'evento (ossia l'eternità autentica) è «ciò che è sottratto» alla «pretesa eternità»<sup>84</sup> del pensiero calcolante, con il quale quindi sta nell'articolazione liminare istituita da una negazione reciproca e parificante. Come, d'altra parte, aveva già fatto nella seconda parte del § 238 intitolata *Zeit-Ewigkeit-Augenblick*, in cui, pur in un luogo in cui la puntualità dell'attimo eterno è esplicitamente affermata, eternità e durata sono ancora riferite l'una all'altra,<sup>85</sup> mediante negazione.

Il che avviene, tra l'altro, nonostante il rifiuto che anche nei *Beiträge*, come in tante altre sue pagine, Heidegger oppone alla negazione ed alla logica: un rifiuto che non può configurarsi se non nella autocontraddittoria — e per altri versi anche acutamente criticata da Heidegger nel suo sempre più intenso dialogo con Hegel — forma della *negatio negationis*.<sup>86</sup> Torna qui ad imporsi quella irresistibile vocazione metafisica che aveva già spinto Heidegger, sempre in quest'opera, a definire esplicitamente l'evento — in sprezzo alla sua eternità — come «die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte»:<sup>87</sup> un intermedio, quindi, allo stesso modo dello *Zwischen* di cui si è detto.

Se a questo punto si aggiunge che nel frattempo, in IS, la coappartenenza (ciò che dovrebbe essere l'evento) è stata anche segnata esplicitamente dal tratto della reciprocità, sembra di capire che l'idea dell'articolazione liminare sia rimasta continuamente operante alla radice dell'appartenenza «semplice», alla radice dell'evento. Perché sia immaginabile una reciprocità — nella forma heideggeriana dell'azione dell'uno sull'altro, dello *Zu-ein-ander*<sup>88</sup> — deve essere possibile l'individuazione degli elementi (dell'«uno» e dell'«altro») che agiscono reciprocamente; ma, come si è visto, nell'appartenenza «semplice» gli elementi non si danno come tali al di

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 409: «Dieses Rechnen erstreckt sich in eine angemessene Ewigkeit, die keine Ewigkeit ist, sondern nur das endlose Undsoweniger des ödesten Flüchtigsten».

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 371: «Das Ewige ist nicht das Fortwährende, sondern jenes, was im Augenblick sich entziehen kann ...».

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>88</sup> IS, p. 18.



là e al di qua della semplicità e, in essa, essi stanno come una inestesa *Einfachheit*, che è pura metafora dell'eternità.

6. Le ultime pagine della conferenza sono come pervase da un'enfasi oltrepassante. Oscuramente consapevole del quadro aporetico che si era profilato, Heidegger tenta di introdurre la figura del distacco [*Absprung*] dall'ambito metafisico. Nel territorio del *vorstellendes Denken*, infatti, il rifiuto di un'identità sintetica non potrebbe che avvenire tentando di pensare l'identico nella sua pura astrattezza: esito che Heidegger avversa *apertis verbis*. Senza tornare ora sulle inconseguenze che minano l'uso heideggeriano dei concetti di identità astratta e sulle ambiguità che segnano la sua disposizione nei confronti dell'identità sintetica, si deve osservare che questo «abbandono» è pensato come uno *Sprung*, un salto che implica il distacco dalla rappresentazione dell'uomo come *animal rationale*, e come soggetto per i suoi oggetti. Inoltre, Heidegger spiega che il salto intende distaccarsi «in pari tempo dall'essere, l'essere che pure, sin dai primordi del pensiero occidentale, è interpretato come fondamento su cui si fonda ogni essente in quanto essente». <sup>89</sup> Se per la metafisica l'essere è il fondamento [*Grund*], il salto dalla metafisica non potrà che essere il salto nel «non-fondamento», nell'*Ab-grund*. In questa sede non è possibile indagare questo *Satz vom Grund* rovesciato, perché per farlo sarebbe necessario ripercorrere le diverse fasi dell'interpretazione heideggeriana di Leibniz. Heidegger comunque non sembra avvedersi della circostanza che (anche) l'atto del (non) fondare pareggia i suoi termini, rendendosi con ciò inconcepibile. Ad ogni modo, in IS si spiega che a questa (non) fondazione si giunge solo «finché [*solange*] ci limitiamo a rappresentarci il salto, se lo manteniamo cioè, rappresentandocelo, nell'ambito [*Gesichtkreis*] del pensiero metafisico». Al

<sup>89</sup> *Ibid*, p. 20: «Wir kehren noch nicht in das Zusammengehören ein. Wie aber kommt es zu einer solchen Einkehr? Dadurch, daß wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen. Diese Sichabsetzen ist ein Satz im Sinne eines Sprunges. Er springt ab, nämlich weg aus der geläufigen Vorstellung vom Menschen als dem animal rationale, das in der Neuzeit zum Subjekt für seine Objekt geworden ist. Der Absprung springt zugleich weg vom Sein. Dieses wird jedoch seit der Frühzeit des abendländischen Denkens als der Grund ausgelegt, worin jedes Seiende als Seiendes gründet».

contrario ciò non accade «nel momento in cui [*insofern*] saltiamo e ci lasciamo andare»: <sup>90</sup> laddove, pur sottolineando l'acutezza con cui Heidegger coglie una delle difficoltà, si impongono due distinte considerazioni.

Innanzitutto si deve rilevare che, tra la mentalità del *vorstellen* e quella dell'*uns loslassen*, sussiste comunque un'articolazione, determinata logico-ontologicamente mediante una negazione reciproca, che indistingue i termini come identicamente neganti, compromettendo quindi la possibilità stessa di saltare da un ambito all'altro.

Eppure, il salto è anche immaginato come *Ab-sprung*, cioè salta «da» «a», entro l'orizzonte determinato dello *etwas*. Ecco forse il motivo per cui il salto viene configurato anche in una serie temporale, nella quale anche il «prima», cioè la metafisica, in qualche modo è «essere», e non «nulla». È qualcosa, e non l'oggetto (impossibile) di una negazione assoluta. Del resto, questa connessione tra *negazione* e *distacco* è esplicitamente affermata nei *Beiträge*, nel fondamentale § 90 che si intitola, significativamente, *Vom ersten zum anderen Anfang. Die Verneinung*.<sup>91</sup> E d'altra parte è proprio nella sezione IV, quella consacrata tematicamente a *Der Sprung*, che, dopo i primi paragrafi (§§ 115-24) dedicati alla nozione di salto, Heidegger affronta la questione del negativo, in almeno quattro paragrafi che meriterebbero un'analisi a parte (§§ 129, 144-46).<sup>92</sup>

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 20: «Wohin springt der Absprung, wenn er vom Grund abspringt? Springt er in einen Abgrund? Ja, solange wir den Sprung nur vorstellen und zwar im Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Nein, insofern wir springen und uns loslassen».

<sup>91</sup> HGA LXV, p. 178: «Das Nein ist der große Ab-sprung, in dem das Da — im Da-sein ersprungen wird». Questa connessione tra *Verneinung* e *Sprung* è l'indizio di una oscillazione profondamente radicata nel quadro categoriale heideggeriano, cf. *inf.*, pp. 101 e sgg.

<sup>92</sup> C'è chi, pur ritenendo Heidegger un filosofo dialettico — in questo inaugurando una tradizione interpretativa che, sia pure mettendo l'accento su aspetti di volta in volta diversi, tenderà a ravvisare il presunto hegelismo di Heidegger (cf., *sup.*, nn. 51 e 54) — sostiene però che dall'autore di *Sein und Zeit* sarebbe attribuita una funzione di maggior rilievo al *Widerstreit* anziché al *Widerspruch*; e ciò, perché nella prima opposizione il negativo rimarrebbe negativo senza esser risolto, mediante *Aufhebung*, nel suo fondamento (J. VAN DER MEULEN, *Heidegger und Hegel, oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim/Glan 1953). Senonché Van der

Senonché, a brevissima distanza, Heidegger spiega che il salto consiste nella «subitanità del ripiegamento» [*Jähe der brückenlosen Einkehr*]<sup>93</sup> verso l'appartenenza reciproca di uomo ed essere. E, nella stessa frase, chiarisce che di tale reciproca appartenenza si deve «fare esperienza» [*erfahren*]<sup>94</sup> proprio mediante il salto. Laddove pare di capire che tale salto che coincide con l'attimo<sup>95</sup> non può essere il limite che separa e collega il «prima» e il «poi», il *vor*aus e lo *zurück*, ma deve essere niente altro che l'eternità, l'*Ereignis* stesso, inesteso, semplice e insomma, come si diceva nei *Beiträge*,<sup>96</sup> deve essere un *Einziges*<sup>97</sup> interamente risolto nell'atto del proprio accadere.<sup>98</sup> Un punto in cui appartenenza

Meulen non va molto al di là di questo semplice rilievo (non potendo peraltro utilizzare l'edizione completa delle opere di Heidegger), né si preoccupa di svolgere la sua constatazione chiedendosi quale sia il nesso intercorrente, in Heidegger, tra le due opposizioni e, magari, quale la ragione profonda di una eventuale mancata interrogazione su questo tema.

<sup>93</sup> IS, p. 20.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> HGA LXV, p. 237: «Der Sprung ist wissender Einsprung in die Augenblicklichkeit der Stätte des Anfalls, jenes Erste, was die Bergung der Ereignung im weisenden Wort entspringt».

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 323: «Der Zeit-Raum ist in seinem Wesen als Augenblicksstätte des Ereignisses zu entfalten. Niemals jedoch ist der 'Augenblick' nur der winzige Rest der kaum erraffbaren 'Zeit'». E ancora, nella seconda parte del citato § 238 si afferma che questo attimo-eterno è un'identità, e non un'uguaglianza: «Das Ewige ist nicht das Fortwährende, sondern jenes, was im Augenblick sich entziehen kann, um einstmals wiederzukehren. Was wiederkehren kann, nicht als das *Gleiche*, sondern als das aufs neue Verwandelnde, Eine-Einzige, das Seyn, so daß es in dieser Offenbarkeit zunächst als das Selbe erkannt wird!» (*ibid.*, p. 371).

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>98</sup> C'è forse un'allusione alla puntualità dell'attimo inteso come puro nome dell'eternità anche là dove Heidegger dice che il salto salta «dahin, wohin wir schon eingelassen sind» (IS, p. 20), o più avanti, quando afferma: «Seltsamer Sprung, der uns vermutlich den Einblick erbringt, daß wir uns noch nicht genügend dort auf halten, wo wir eigentlich schon sind» (*ibid.*, p. 21), dove il «noch nicht» e lo «schon» sembrerebbero strutturalmente lo stesso. Del resto, la connessione tra il salto e l'attimo è esplicitamente affermata nel § 120 dei *Beiträge* (HGA LXV, p. 235). Ma anche altrove Heidegger insiste su questa caratteristica del salto, peraltro in un contesto in cui si parla anche dell'attimo che, essenzialmente, è tanto il *vor* quanto il *nach* del salto, rilevando quanto sia singolare «daß wir erst auf den Boden springen müssen, auf dem wir eigentlich stehen» (*Was heisst Denken?*, cit.,

(identità autentica), evento, salto, siano soltanto nomi per dire *das Selbe*.

Ora, senza ripetere quanto detto in precedenza su questa fulmineità, non si può però non notare fin da ora l'incongruenza esistente tra l'eternità cui allude la *Jähe* (sia pure attraverso la metafora dell'attimo-eterno contenuta nei *Beiträge*, e non in IS), e l'accezione articolata del salto contenuta nella configurazione della *Überwindung*: articolata logico-ontologicamente mediante una negazione relativa che pareggia gli ambiti e rende impensabile l'oltrepassamento; ed articolata temporalmente, nella successione, stavolta sul piano epocale, dal «prima» (il pensiero calcolante della metafisica), al «poi» attraverso la *ὑποπὸς φύσις* dello *Sprung*, estrema metamorfosi di quello *Zwischen* di cui si è già parlato.

A complicare ulteriormente le cose, Heidegger aggiunge che questo evento è anche *nötig*,<sup>99</sup> alludendo ad una peculiare «necessità» che si dà a vedere proprio nell'esperienza dello *Zusammengehören*. E qui non può non tornare alla mente che in IS e nei *Beiträge* dell'evento si dice invece che è ancora segnato dal tratto della *Möglichkeit*, e abbiamo visto che proprio per questo motivo Heidegger deve far ricorso a qualcosa che rivenga su di esso, attivandolo. Invece qui si parla della necessità del salto e in un contesto in cui si è detto anche del suo essere fulmineo.

Ora, necessario significa solo necessario per esperire l'appartenenza, o vuol dire caratterizzato da una sua peculiare necessità:

pp. 16-17). Anche se, interpretando l'*Übermensch* nietzscheano — una figura che rappresenta uno dei tanti modi in cui la questione dell'oltrepassamento della metafisica ha preso forma nel suo pensiero — egli torna a riproporre il problema nei termini di un «passaggio» di cui ci si chiede da dove cominci e verso dove sia diretto (*ibid.*, p. 26). L'ambiguità si avverte ancora più esplicitamente, sempre in quest'opera, in un punto in cui il salto viene detto «das Jähe, das Gähe», e però è anche qualcosa che «bringt uns in die Ortschaft des Denkens» (*ibid.*, p. 48).

<sup>99</sup> IS, p. 20. Heidegger, forse avvertendo che il riferimento alla *necessità* nel quadro del pensiero dell'evento (della possibilità, della contingenza) avrebbe comportato una fonte di grave equivocità concettuale, parla di «necessità» solo un'altra volta in IS, peraltro in un luogo in cui l'evento non è ancora stato inserito nella trattazione: «Inzwischen haben wir aber die Selbigkeit von Denken und Sein schon als die Zusammengehörigkeit beider festgelegt. Dies war voreilig, vielleicht notgedrungen» (*ibid.*, p. 15). Si ricordi però che talvolta, in IS, la necessità viene nominata nella forma dello «es brauchet» (cf. *sup.*, n. 77).

quella che secondo Heidegger riluce nello *Es brauchet* del dio di Hölderlin? Ma, se quest'ultimo fosse il significato, può una possibilità (l'evento) essere necessaria? O, che è lo stesso, può la contingenza essere vera?

Sono domande alle quali, in questa ricerca, non può essere tentata una risposta conclusiva anche se, analizzando conclusivamente un passo in cui si dice qualcosa di questa *necessità*, sarà possibile se non altro definire il quadro heideggeriano in un'altra delle sue tante sfumature. Tuttavia, la sovrapposizione delle categorie modali nel momento culminante della conferenza suggerisce due considerazioni attraverso le quali sarà possibile valutare se, e in che senso, gli esiti oggettivi della riflessione di IS — letta attraverso i *Beiträge* — autorizzino a parlare di una singolare convergenza tra l'ultimo Heidegger ed il Leibniz teorico delle *verités contingentes*.<sup>100</sup>

La prima considerazione (1) consiste in questo: che Heidegger, per un verso (1.1), intende l'appartenenza (l'identità autentica), l'evento, ed anche il salto (inteso come il saltare che se ne sta tutto, puntualmente, in questo atto), come l'«unico punto», inesteso e semplice, che accade nel baleno dell'attimo; un attimo inteso qui come pura metafora dell'eternità [*Augenblicklichkeit-Ewigkeit*], e che proprio per questo è definito «necessario». Per altro (1.2) che egli, alla radice di «quest'unico punto», alla radice dell'eternità (che quindi finisce per essere, *in actu exercito*, l'opposto di quello che ambiva ad essere *in actu signato*) reintroduce continuamente l'appartenenza-articolazione, l'evento non come *Ewigkeit* ma come salto, limite che separa e, tuttavia, unisce, gli spazi ed i tempi rispetto ai quali sta in mezzo, configurando quindi la questione nei termini di un oltrepassamento.

C'è di più. Questo oltrepassamento, da una parte (1.2.1) riceve un'articolazione logica (mediante negazione), in cui il *vorstellendes Denken* risulterebbe essere illegittimo nel senso di *impossi-*

<sup>100</sup> Sul concetto di verità contingente, cf. M. VISENTIN, *Intorno al significato della verità per la coscienza*, «Cultura», XXXIV (1996), pp. 75-99. L'analisi trae lo spunto dal passo aristotelico che definisce i tre significati di possibilità (*Metaph.*, Δ 12, 1019b 23-33). Ho avuto modo di discutere su questo argomento con Visentin in un ciclo di seminari da lui tenuto all'Istituto italiano per gli studi storici, nell'anno accademico 1995-96.

*bile*, autocontraddittorio; d'altra parte (I.2.2) il pensiero «calcolante» ed obliante deve pur essere *possibile*, altrimenti non si potrebbe neanche prospettarlo come quel modo di pensare da cui bisogna dipartirsi e a partire dal quale bisogna operare uno *Sprung*, che infatti è, sì, l'eternità stessa, ma è anche *Ab-sprung* che salta, «nel tempo», da qualcosa a qualcosa.

È dunque tentando di soddisfare questa seconda esigenza che Heidegger svolge la nozione di oltrepassamento anche all'interno di un'articolazione temporale, oltre quella logica: solo se il salto, configurandosi «nel tempo», assume i due ambiti (quindi tanto la metafisica quanto l'antimetafisica) secondo la dislocazione successiva del «prima» e del «poi», solo allora anche la metafisica, lungi dall'essere illegittima nel senso di impossibile logicamente, è (stata) addirittura reale, e in qualche modo persino necessaria, visto che è già accaduta nel tempo e, certo, ora non è, ma il suo non essere si semantizza relativamente al suo essere stato.

Con ciò si tocca la seconda considerazione (2), che riguarda direttamente *la questione della contingenza*, cioè il concetto heideggeriano di *possibilità* (l'evento come *Möglichkeit*), che nella conferenza non riesce a definire un rapporto univoco né con la *necessità* né con l'*impossibilità*. Per un verso (2.1), infatti, la possibilità (l'evento) è intesa da Heidegger come l'opposto dell'impossibilità (la metafisica) e quindi, parrebbe di capire, come *necessariamente vera*. Per altro verso (2.2), proprio in quanto possibilità, è anche presa come ciò il cui contrario (la metafisica in quanto reale) non è necessariamente impossibile: in questo caso, quindi, il possibile *non è necessariamente vero*: è solo, leibnizianamente, uno tra infiniti compossibili. Non è da escludere che Heidegger avesse in mente, almeno in parte, questa dinamica concettuale se, interpretando un fondamentale scritto di Leibniz sul concetto di possibilità, aveva già individuato «il carattere di esistenza della possibilità»<sup>101</sup> leibniziana, concepita come un *existurire*, in quanto essenzialmente dotata di un *conatus ad existentiam*. Per «tendere» all'esistenza, la possibilità è già assunta preventivamente, dal Leibniz heideggeriano, come esistente: «La realtà effettiva non respinge quindi

<sup>101</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. cit., p. 902. Lo scritto interpretato è contenuto in G.W. LEIBNIZ, *Gerh.*, VII, pp. 289-91.

nemmeno la possibilità, ma la contiene». <sup>102</sup> Se la possibilità è contenuta nell'esistenza, e dunque non può opporvisi come una distinta categoria modale, c'è da credere che Heidegger avesse individuato almeno un tratto della difficoltà verso la quale progressivamente si irretiva *anche* il suo pensiero, ma l'abbia allontanata da sé riferendola, con un gesto di autoassicurazione psicologica, all'autore del sistema dell'armonia prestabilita.

Heidegger si trova in questa situazione perché, nel suo quadro categoriale, l'*Ereignis* costituisce una *Möglichkeit*, ma è anche *nötig*. Il *vorstellendes Denken*, a sua volta, è *impossibile*, ma viene anche assunto, in qualche modo, come il *possibile*, e reale, termine precedente del salto, cioè è una determinata *Prägung* destinale dell'essere. In quanto possibile, l'evento ammette che il suo opposto — la metafisica rappresentativa — non sia necessariamente falso, cioè non sia impossibile. In quanto necessario, invece, esso è ciò il cui opposto è impossibile. È questa la ragione profonda per la quale la disposizione di Heidegger nei confronti dell'identità sintetica risulta ambigua: perché essa, per un verso, è l'impossibile oggetto di una negazione logica, ma per altro verso è anche il possibile (cioè reale) *terminus a quo* del salto e, quindi, dotato di una sua peculiare necessità e verità.

Si ha conferma di questa tendenza in *Überwindung der Metaphysik*, laddove si legge che, nella misura in cui l'oltrepassamento è pensato come opera della filosofia, si potrebbe più appropriatamente parlare di un

esser-passato [*die Vergangenheit*] della metafisica. Esso suscita invero nuovi equivoci. *Vergangenheit* significa qui: passaggio e dissolvimento nell'esser-stato. In quanto la metafisica scorre via [*vergeht*] essa è passata [*vergangen*]. La *Vergangenheit* non esclude, ma anzi implica, che ora per la prima volta la metafisica pervenga al dominio incondizionato nell'essente stesso, identificandosi con questo essente inteso come forma priva di verità del reale e degli oggetti. <sup>103</sup>

*Vergangenheit* è termine che, in Heidegger, indica il «passato» inautenticamente esperito, a differenza di quello che, in quanto

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Vorträge*, cit., p. 67 (trad. cit., p. 45).

passato autentico [*die Gewesenheit*], sta raccolto nell'unità ec-statica, conservando comunque la propria singola identità.<sup>104</sup> Anche qui la metafisica, lungi dall'essere l'oggetto di una esclusione logica, assoluta, è anzi inclusa nel territorio dell'essente, in quanto, appunto, «passata». Poco prima della frase ora citata, Heidegger ha anche affermato — con parole che ripeterà altrove<sup>105</sup> — che «oltrepassamento non vuol dire esclusione [*Wegdrängen*] di una certa disciplina dall'orizzonte della cultura filosofica». <sup>106</sup> E, nella pagina successiva, dirà che «la metafisica non si lascia mettere da parte [*abtun*] come un'opinione»,<sup>107</sup> quasi che essa sia una semplice dottrina a cui non si crede e che non si sostiene più.

La duplice ragione di ambiguità che si annida nel quadro categoriale dell'oltrepassamento dovrebbe essere ormai chiarita. Riassumendo, la prima (A) riguarda il concetto di evento come possibilità, cioè *la questione della contingenza* in Heidegger: la si rileva osservando che la nozione di *possibilità* non riesce a trovare in IS una collocazione stabile e definitiva, presa com'è in mezzo tra *necessità* e *impossibilità*. Per un verso, infatti, l'evento è una *possibilità necessaria*, in quanto il suo opposto, la metafisica, è impossibile, è nulla. Per altro, IS concepisce l'evento solo come una tra le possibilità, cioè come una *possibilità non necessaria*, in quanto il suo opposto, la metafisica, è un equivalente possibile, e reale, in quanto *terminus a quo* del salto. Tale esito è dovuto alla sfasatura nella duplice articolazione (1.2) dell'oltrepassamento: quella logica (1.2.1), che intende la metafisica come l'*impossibile* oggetto di una negazione assoluta; quella temporale (1.2.2), che la assume come il *possibile* passato della «storia dell'essere».

Con ciò si mostra la seconda incongruenza (B): in IS, rimane equivoco il legame tra articolazione logica (1.2.1) e temporale (1.2.2) dell'oltrepassamento. In che rapporto stanno tra loro le due articolazioni? Per dirla con Heidegger: qual è la relazione che sus-

<sup>104</sup> Tale distinzione terminologica è illustrata, tra l'altro, nel glossario di F. Volpi alla fine della trad. cit. di *Wegmarken*.

<sup>105</sup> Nella *Einleitung* (1949) alla quinta edizione di *Was ist Metaphysik*, HGA IX, pp. 195 sgg.

<sup>106</sup> *Vorträge*, p. 67 (trad. cit., p. 45).

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 68 (trad. cit., p. 46).



siste, in IS (cioè a trent'anni giusti dall'*opus maius*), tra *essere* (*logos*) e *tempo*? In altre parole, l'articolazione logica (l'esclusione assoluta dei contraddittori) che vige tra *vorstellendes* e *andenkendes Denken* è inclusa nell'articolazione temporale (il salto dal «prima» al «poi») o esclusa da essa? Se tra le due articolazioni ci fosse un nesso di esclusione, di negazione assoluta, non sarebbe possibile considerare temporale una delle due: sarebbero entrambe termini (identicamente, cioè logicamente) neganti, indistinguendosi. Ma anche se l'articolazione logica fosse inclusa in quella temporale, non potrebbe distinguersene: sarebbe infatti, a sua volta, tempo. In questo caso si riproporrebbe, sul piano della struttura originaria di questa situazione concettuale, un problema che già si è fatto incontro qui sopra: laddove l'identità veniva concepita, autocontraddittoriamente, «nel tempo» della sintesi e in quello epocale della *Seinsgeschichte*, senza quindi riuscire a consistere con sé.

Che questo svolgimento appartenga alla consapevolezza dell'«ultimo Heidegger» (espressione sin troppo cara a certa letteratura evoluzionistica che ama procedere, in filosofia, a suon di scoperte e di novità) è difficile dirlo. Certo, è del tutto intrinseco al quadro concettuale di IS e dei *Beiträge*. Se ne ha una esemplare conferma quando Heidegger spiega, nel terz'ultimo capoverso della conferenza, che il ripiegamento verso la *Wesensherkunft* dell'identità — proprio perché «esige un salto» —

ha bisogno del suo tempo, del tempo del pensiero, che è un tempo diverso rispetto a quello del calcolo che oggi da tutte le parti attrae tanto il nostro pensiero.<sup>108</sup>

Senza ripetere che anche qui il tempo inautentico, il fluire dei singoli *jetzt* oggetto dell'abborrito *Rechnen* proprio dell'umanità della *Zeit des Weltbildes*, continua ad essere preso come condizione del tempo autentico, può essere utile segnalare che l'espressione stessa *die Zeit des Denkens* è la *summa* dell'aporia prodotta dall'articolazione logico-temporale dell'oltrepassamento; il quale richiede, sì, un

<sup>108</sup> IS, p. 30: «Gerade weil diese Einkehr einen Sprung verlangt, braucht sie ihre Zeit, die Zeit des Denkens, die eine andere ist als diejenige des Rechnens, das heute überall her an unserem Denken zerrt».

tempo, per sanare l'impossibilità cui conduce la sua articolazione (inconsapevolmente) logica; e però richiede un tempo inautentico, cioè lo scorrere degli adesso (il salto, infatti, salta dal prima al poi), e non quel tempo autentico che, preso come *die Zeit des Denkens*, finirebbe per coincidere con il pensiero, sia interpretando il genitivo soggettivamente, sia intendendolo oggettivamente.

7. Sembra dunque che il quadro delineatosi in IS abbia ormai preso forma in quasi tutta la sua ricca gamma problematica. E tuttavia, resta ancora da capire che cosa significhi per Heidegger quella *necessità* che viene asserita del salto, in un contesto in cui lo si definisce anche come «subitaneo». La necessità definisce l'articolazione logica (1.2.1), quella temporale (1.2.2), oppure è introdotta nell'estremo tentativo di caratterizzare quell'appartenenza che è l'evento (1.1) in cui essere, uomo, identità, differenza, sono solo metafore per dire l'eternità? In altre parole: la necessità riguarda l'impossibilità della contraddizione (sia nella sua veste logica, sia in quella che introduce il tempo all'interno del principio), oppure ha a che fare con la possibilità, cioè è la peculiare necessità della contingenza?

In *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (un corso del semestre invernale 1937-38 affine anche cronologicamente ai *Beiträge*) c'è una pagina a tal proposito esemplare. In essa Heidegger spiega che il primo inizio — che ha determinato l'intero corso della storia del pensiero occidentale — ha interpretato la necessità come il segno di una assenza, di uno stato di mancanza espresso dal «non» e dal «via» mediante il quale la negazione esclude il suo opposto considerandolo come «qualcosa di negativo nel senso della svalutazione». <sup>109</sup> Dov'è da credere quindi che per Heidegger questa svalutazione vada intesa in senso ontologico come «assoluta mancanza di essere», *Nichtsein*, e non come un soggettivo deprezzamento di un oggetto che, invece, ha qualche valore. In questa pagina, del resto, egli si lamenta esplicitamente dell'atteggiamento umanistico che induce ad interpretare il «non» in

<sup>109</sup> M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, hrsg. von F.W. VON HERMANN, Frankfurt a.M. 1984 (= HGA XLV) p. 151 (trad. it. di U.M. Ugazio, Milano 1988, p. 108).

base alle esperienze vissute, e quindi «a partire dall'ambito quotidiano delle cose tristi, disagiati e moleste, a fare cioè dei nostri affanni e delle nostre difficoltà il criterio con cui valutare le cose». <sup>110</sup>

Se dunque il «non» non va inteso umanisticamente, ma ontologicamente, sembra di capire che Heidegger ritenga che il pensiero occidentale, mediante la negazione, crede di scacciar via da sé il non essere in quanto tale, che è assoluta *Abwesenheit*, e non un qualsiasi lamento, difficoltà, «rumore o disturbo». In realtà, prosegue Heidegger, la metafisica non riesce a comprendere che anche il rifiuto «non è qualcosa di *nullo*, ma, al massimo (se non ancora di più), il suo contrario»: <sup>111</sup> cioè essere. In questa affermazione è contenuta un'intuizione che affiora anche in altri luoghi heideggeriani: che cioè il «non», lungi dal far accedere al non essere in quanto tale, consente quel presentarsi dell'assenza che è quindi presente e offerta al pensiero; in altre parole, rende attingibile quel niente che è essere.

Naturalmente, in Heidegger, tra questo dono dell'assenza e il volto stratificato di una semplice presenza si spalanca il baratro della differenza ontologica, e quindi lo svolgimento categoriale non si limita ad affermare: «Il 'non' dona un essere, e non non-essere», ma implica che si dica: «Il 'non' dona il presentarsi dell'assenza, e non l'assenza in quanto tale, e neanche una semplice presenza». Se è così, questo svolgimento, pur individuando il carattere produttivo del «non», deve inserire il *Nichtsein* — il non essere in quanto tale — in una inferenza triadica che comprende il *Sein-Nichts* del dono, ma anche la mera *Anwesenheit*, in una proposizione che, senza soluzione, prende i tre termini come (identicamente) essenti in quanto identicamente significanti nell'inferenza. Con un'inferenza che, pertanto, è tale solo di nome.

Il punto cruciale è questo. <sup>112</sup> Certo, Heidegger poco dopo osserva — in modo peraltro assai acuto — che la necessità (della pos-

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 151-52 (trad. cit., p. 108): «Aber wie wenig wissen wir schon von Nichthaften und von Nein, etwa von der Verweigerung und Verzögerung und Versagung. All dies ist nichts *Nichtiges*, sondern höchstens — wenn nicht noch Höheres — sein Gegenteil».

<sup>112</sup> Ad illustrare il tratto aporetico di tale inferenza, si veda quanto è detto

sibilità), lungi dal coincidere con l'impossibilità dell'oggetto di un «non» logicamente inteso, è invece «il *non-sapere-uscire* e il *non-sapere-entrare*»<sup>113</sup> in quello «spazio-di-tempo» [*Zeit-raum*] rappresentato dal «tra» [*Zwischen*]: uno spazio in cui non si può né entrare né uscire perché, come ormai sappiamo, è — nelle intenzioni di Heidegger — un punto inesteso. Certo, egli precisa anche che tale necessità — che altrove egli definisce come *die Not der Notlosigkeit* —<sup>114</sup> non è una privazione assoluta ed una pura mancanza: come quella costituita dalla necessità intesa come impossibilità logica della contraddizione. Eppure, ancora una volta, la necessità dell'evento, la necessità della possibilità (che è un non saper entrare né uscire, cioè un punto, un'identità) si semantizza all'interno di una proposizione esclusiva dell'altra necessità.

Le due necessità — quella logica e quella dell'evento — sono quindi pensate inconsapevolmente, in IS, come *das Selbe*. Concetti come quelli di *evento eterno* o di *possibilità necessaria* cui l'analisi del

nel § 146 dei *Beiträge*: «Nur weil das Seyn nichthaft west, hat es zu seinem Anderes das Nichtsein. Denn dieses Andere ist das Andere seiner selbst. (...) Woher aber hier die äußerste Einschränkung auf das Eine und das Andere und so das Entweder-oder? Aus der Einzigkeit des Seyns ergibt sich die Einzigkeit des ihm zugehörigen Nicht und somit des Anderen» (HGA LXV, p. 267). Non solo il *Nichtsein* viene inserito nella sequenza come alterità, ma si parla del nesso heideggeriano essere (niente)-non essere nella forma di una *Einschränkung* (cf., *sup.*, n. 7). Del resto, anche l'abisso dello spazio-tempo era, sì, l'attimo, ma era l'attimo di un conflitto: «Der Zeit-Raum die *Augenblicks-Stätte* des Streites (Seyn oder Nichtsein)» (*ibid.*, p. 29).

Su tale questione ha posto l'accento — in un'ottica diversa da quella di questa ricerca e senza fare riferimento ai *Beiträge* — anche E. TUGENDHAT, *Das Sein und das Nichts*, in *Durchblicke*, cit., pp. 132-62, secondo il quale Heidegger farebbe riferimento, a differenza di Hegel, ma anche di Parmenide, ad un particolare *Nichtsein* e ad un particolare *Sein*: «das Nichtsein und Sein, das in dem universalen Existenzsatz 'es gibt etwas/nichts' zum Ausdruck kommt» (p. 158). Tugendhat però non spiega in due modo questo essere e questo non essere possano poi «venire all'espressione». Che in questa proposta di soluzione operi ancora una disposizione trascendentale, e quindi fondativa, lo si vede anche da quello che si dice nella pagina seguente: «... die Frage betrifft nicht das Nichtsein überhaupt und gerade-zu, sondern die universale Bedingung des Verehens von Sein und Nichtsein» (p. 159).

<sup>113</sup> HGA XLV, p. 152: «Die Not, die hier gemeint wird, ist das *Nicht-aus-und-ein-Wissen*».

<sup>114</sup> HGA LXV, p. 237.

testo heideggeriano mette capo nel tentativo di pensare la contingenza, anziché nominare l'impossibile (la contraddizione), alludono, nella loro eccedenza linguistica, a niente altro che all'identità, che è incapace di pensare l'evento senza prenderlo, appunto, come identità, e quindi non riuscendo a prendere nulla. In un luogo della conferenza sull'identità Heidegger, forse avvertendo questa difficoltà, si domanda: «Che cosa ha a che fare l'evento con l'identità? Risposta: nulla».<sup>115</sup> La possibilità (l'evento) non ha nulla a che fare con la necessità (l'identità).

Senonché — e non si può dire se Heidegger l'abbia intravisto — anche nel caso in cui l'evento (la possibilità, la contingenza) recida ogni contatto con l'identità (la necessità, l'eternità), rimane l'identità — rimane necessario ed eterno — perché si semantizza in un orizzonte in cui — reciso ogni contatto con l'identità — esiste solo l'evento, solo possibilità. Se si osserva in questa luce il testo di Heidegger, non si tarda a vedere che identità ed evento, necessità e contingenza, pensati e quindi indistinti, svelano il carattere soltanto metaforico di quella «rete» che è l'ultima metafora esperita da Heidegger per afferrare l'evento, per dire la contingenza: «L'*Ereignis* (...) è la rete in cui l'ultimo dio sospende se stesso per strapparla e lasciare che finisca nella sua singolarità».<sup>116</sup> La rete, nonostante sia costituita da equivalenti possibilità, da *Fügen* concepite in un tessuto contrappuntistico, rimane a sua volta necessaria, anche nel caso in cui recida ogni legame con la necessità: rimane necessaria perché nella rete c'è solo possibilità, quindi necessità. Per lacerare la rete, per trovare «l'anello che non tiene» — quello che apra davvero lo spazio della contingenza, delineando il profilo di un'incontraddittoria *Arte della fuga* — serve ad Heidegger il ricorso al *letzter Gott*, estrema *nuance* religiosa di un pensiero che intende salvare l'uomo, mantendolo tuttavia nella dimensione metafisica.

<sup>115</sup> IS, p. 26: «Wir sind jetzt an eine Wegstelle gelangt, wo sich die zwar grobe aber unvermeidliche Frage aufdrängt: Was hat das Ereignis mit der Identität zu tun? Antwort: Nichts».

<sup>116</sup> HGA LXV, p. 263: «Das Ereignis und seine Erfügung in der Abgründigkeit des Zeit-Raumes ist das Netz, in das der Letzte Gott sich selbst hängt, um es zu zerreißen und in seiner Einzigkeit enden zu lassen, göttlich und seltsam und das Fremdeste in allem Seienden».

LUIGI PEDRAZZI

FABIO LUCA CAVAZZA \*

La vita di Fabio è stata certamente intensa di iniziative e straordinariamente ricca di relazioni. Due sue opere mi sembra però spicchino maggiormente fra le altre: ha fatto nascere «il Mulino», rivista e casa editrice, e ha reso «Il Sole 24 Ore» probabilmente il miglior quotidiano d'Italia. Naturalmente non era solo in nessuna delle due vicende, a Bologna con «il Mulino» e a Milano nel giornale di cui fu amministratore delegato e poi direttore. Ma in entrambi i casi, le sue capacità culturali e organizzative, di contatti e di ideazione sono state determinanti.

Conosco meglio il primo capitolo, quello che riguarda «il Mulino» perché l'ho vissuto con Fabio e una decina di altri amici e posso dire che senza l'intuizione di Fabio non ci sarebbe stato nulla. Avremmo avuto studiosi che pubblicavano qua e là, ma non «il Mulino», questa singolare casa editrice, nata nel 1951, cresciuta nel tempo, non grandissima, ma che oggi ha un fatturato di circa 25 miliardi, vendendo libri di cui nessuno è facile da commercializzare. No, senza Fabio la casa editrice non vi sarebbe stata nè ci sarebbe stata la rivista che ormai conta 45 anni di uscite mai interrotte. Fabio ha avviato questa rivista e questa casa editrice che stampa libri così difficili, così seria, con un profilo rigoroso e lo ha fatto sapendo cogliere delle opportunità che per parte nostra non avremmo mai immaginato esistessero.

In seguito, nel complesso meccanismo de «il Mulino» si sono aggiunti tanti altri ingegni, ma non c'è dubbio che le cose qualcuno deve inventarle, e fu Fabio a concepire il progetto e a realizzare il miracolo di una collaborazione tra un industriale, amico di famiglia ma abbastanza reazionario, che metteva i soldi e un gruppo di universitari, ovviamente antifascisti e abbastanza di sinistra, come eravamo noi appena ventenni in procinto di laurearci.

\* Discorso tenuto nella sede dell'Istituto il 31 ott. 1997.

Si trattò di un'intuizione difficile e coraggiosa. Era incoscienza? Forse. È certo, tuttavia, che il passare degli anni ha dimostrato che si trattava di un'operazione ben studiata e ben condotta.

E poi c'è stata l'altra grande operazione de «Il Sole 24 Ore». Pur avendo fatto più di ogni altro per caratterizzare e avviare la nostra impresa editoriale, Fabio Luca, in ragione del suo stesso dinamismo e in coerenza con la logica istituzionale del gruppo, ha affiancato la sua permanenza ne «il Mulino» — mai interrotta negli anni — con attività proprie che lo hanno portato a Milano, a Torino e poi nuovamente a Milano, fino all'esperienza di direzione de «Il Sole 24 Ore». Anche qui Fabio entrò in un grande processo di cambiamento che era già in corso all'interno della Confindustria, proprietaria del giornale. Tuttavia, credo che la sua straordinaria capacità di mediazione, di incontro, di modernizzazione, abbia contato moltissimo nei sette-otto anni in cui è stato consigliere delegato e nei due anni in cui è stato direttore a tutti gli effetti. Si deve principalmente a lui se questo giornale proprio in quegli anni si è guadagnato la reputazione di essere la più seria e affidabile testata fra quelle che si stampano e leggono in Italia.

Anche in questa seconda parte bellissima della sua vita a me pare che Fabio abbia portato, insieme a una maturità e a un equilibrio ovviamente accresciuti, quelle virtù di contatto e prudenza che si erano già fatte vedere così forti nella sua giovinezza.

Fabio è stato capace di fare due cose così importanti perché era uomo colto di una cultura originale, sua, molto peculiare. Da ragazzo aveva interessi molto forti, conosceva bene fra l'altro la famiglia Calcaterra, ma era allo stesso tempo una persona disposta a viaggiare, una caratteristica che quelli che hanno un rapporto libresco con la cultura di solito non hanno o perdono molto presto. Fabio è rimasto sempre un grande viaggiatore e allo stesso tempo era uno che leggeva molto: due cose appunto, che non vanno insieme frequentemente. Amava raccontare ciò che aveva visto, e sentito, ma soprattutto aveva la straordinaria capacità di andare a scovare persone e libri là dove stavano.

Fabio amava molto il suo Paese, sapeva spiegare molto bene agli interlocutori stranieri la realtà italiana, anche se come tutti gli italiani seri era molto critico verso i difetti nazionali, amareggiato dalle nostre pecche. Però era assolutamente cosmopolita: era un co-

smopolita molto amante del proprio Paese. Anche questi sono due tratti che è facile trovare separati. Gli italiani che sono cosmopoliti nutrono un certo snobismo nei confronti dell'Italia, mentre quelli che possiamo chiamare nazionalisti non capiscono nulla della complessità internazionale. Fabio era fedele a tutte e due queste dimensioni e le bilanciava serenamente.

Un'altra cosa: Fabio portava attenzione al Nord e anche al Sud d'Italia, mentre di solito se si ha attenzione per il Nord non la si ha per il Sud e viceversa. Fabio questa sensibilità l'aveva e mi pare simbolico che lo ricordiamo a Napoli, non a Milano, a Torino o a Bologna.

Ancora per Fabio una duplicità straordinaria: l'Europa era importantissima e importantissimi erano gli Stati Uniti. Anche ora troppa gente intorno a noi se vede l'Europa non vede il resto del mondo, Stati Uniti inclusi: o si è filo-americani o si è anti-americani. Invece Fabio aveva una notevole attitudine, pur da uomo atlantico — come certamente era —, a vedere la connessione in entrata e in uscita, nell'andare e venire fra l'Europa e gli Stati Uniti. Nella sua vita si è spostato molto dall'Europa agli Stati Uniti, dagli Stati Uniti all'Italia e lo ha fatto in tempi in cui non era ancora così comune e banale.

Ritorno ai ricordi de «il Mulino», che sono a me più vicini. Negli anni della guerra, dal 1943 fino alla primavera del 1945, noi abbiamo fatto il liceo, questa scuola così importante, solo passando ogni quindici giorni a ritirare i compiti e non assistendo alle lezioni, perché non si tenevano. Direi che per noi è stata una fortuna. Certo non posso dire che la guerra sia stata, anche lontanamente, una fortuna per tutti, in generale la guerra è stata una tragedia e soprattutto l'hanno pagata a prezzo carissimo i nostri genitori e i nostri fratelli maggiori che erano in Russia e in Albania. Noi eravamo per le strade di Bologna o durante lo sfollamento sui colli: ricordo la casa di Nicola Matteucci o dei Roversi in collina dove spesso ci incontravamo. Eravamo, insomma, chi più chi meno, dei signorini con la fortuna di avere dai duemila ai quattromila libri in casa. In quel periodo abbiamo letto e studiato, ci siamo scambiati dei libri. Finita la guerra, ci siamo rincontrati al Centro Studi dell'Università. Il Centro Studi era una piccola organizzazione di stu-



denti appoggiati da Felice Battaglia, che prima fu preside della Facoltà e poi rettore. Il Centro organizzava dei piccoli corsi che integravano i piani di studio, e che negli anni dal '45 al '49 furono soprattutto di arricchimento politico. Noi che animavamo i corsi non eravamo iscritti ad alcun partito. Questo può essere considerato un atteggiamento stabile del gruppo che abbiamo trasmesso anche a «il Mulino». Facevamo noi stessi delle conferenze: Federico Mancini sulla *Common Law*; io sulla logica aristotelica nel pensiero tomista; Raimondi sull'esistenzialismo tedesco (Raimondi era tornato dalla Germania con Heidegger e Jasper nello zaino). Fabio non era con noi perché frequentava Giurisprudenza e noi eravamo tutti di Lettere e Filosofia, però lo conoscevamo. Quando ci disse che l'avvocato Barbieri, un amico della sua famiglia, presidente dell'Associazione Industriali di Bologna e della «Poligrafici Il Resto del Carlino», gli aveva chiesto di lavorare per lui e Fabio gli aveva proposto di fare una rivista, l'idea ci piacque. Non avevamo mai pensato a una rivista, ma il gioco del Centro Studi l'avevamo esaurito.

Il nome «Mulino» è nato dal comune amore per Bacchelli e dall'idea che c'erano grani che si sarebbero dovuti macinare con il tempo, lentamente, per fare una farina buona. «Il Mulino» si è rivelato poi una cosa riuscita, se però ci si chiede quale fosse il nostro progetto ideale e culturale, se volevamo scoprire le scienze sociali americane, la costituzione americana, la risposta è che noi semplicemente quello stupendo liceo, quella stupenda università privata che avevamo avuto nei guai generali della guerra e del primo dopoguerra, noi volevamo continuarla nella crescita durante il post-fascismo e nella ricostruzione. Ci venne offerta questa possibilità, seppure con un po' di tremore da questa specie di zio di un nostro amico, un industriale, e noi ci abbiamo provato. È chiaro che senza il coraggio e la determinazione di Fabio a inventarsi questa possibilità e senza la credibilità che lui aveva presso di noi e, pur così giovane, presso gli industriali, di questo progetto non si sarebbe fatto nulla.

Vennero poi gli anni dell'esplosione, e anche qui bisogna dire che le qualità di Fabio sono state straordinarie. In un certo senso fu — mi si passi l'espressione — una ricucita dell'Italia. La rivista usciva a Bologna e noi eravamo tutto sommato dei plantigradi bolognesi, Matteucci, Santucci, io, chi ci conosce lo sa. L'unico che prendeva il treno con facilità, che correva a destra e a sinistra, era

Fabio. E poi con la sua faccia tosta era capace di dirci: sono andato a Roma e ho conosciuto Moravia, il tale e il tale altro. Perché Fabio con la sua sicurezza riusciva a incontrare personaggi della cultura e del mondo imprenditoriale, mostrava la rivista e spiegava a loro con rigore i nostri intenti.

Nei suoi spostamenti Fabio individuava anche «forze emergenti» come eravamo noi. Così, abbiamo cominciato ad avere amici a Genova, a Torino, a Milano e a Napoli. Devo dire che l'Istituto per gli studi storici è stato fondamentale, poiché è qui che abbiamo incontrato persone carissime che purtroppo non sono più tra noi: Renato Giordano, Vittorio de Caprariis, Chinchino Compagna e Gigi Amirante. Il primo allargamento del gruppo bolognese verso il gruppo napoletano è stato con questi amici, entrati a far parte della redazione della rivista. Qualche anno dopo hanno creato per loro conto «Nord e Sud», puntando a un'esperienza specifica e doverosa da parte loro, però un pezzo di strada lo abbiamo fatto insieme. D'altra parte, mi sembra di ricordare che se il primo libricino che abbiamo pubblicato (visto che avevamo successo, si poteva cominciare a stampare libri oltre che la rivista), è stata la relazione introduttiva al Convegno de «il Mulino», il secondo fu un volume di saggi di geografia elettorale, autori Compagna e de Caprariis. È stato con questi due volumi più quello degli atti del convegno su *Filosofia e Sociologia* tenuto a Bologna nel 1954 che «il Mulino» si è fatto editore.

Ho parlato dell'opportunità che ci era stata data di stampare dei libri. Ma come continuare? Anche qui di nuovo l'inventiva di Fabio fu straordinaria: libri Raimondi, Matteucci e Santucci ne scrivevano, ne indicavano, ma come si pagavano i libri? E Fabio fu bravissimo. Non so come fece, forse gli fu di aiuto un amico dell'USIS, ma comunque scoprì che esisteva una legge americana — la *Public Law 480* — ratificata in Italia. In base a questa legge, i surplus agricoli americani venivano venduti in Italia (e in altri Paesi) a prezzi di affezione e i soldi del pagamento erano trattenuti qui dove, con il beneplacito del governo italiano, venivano spesi in opere di bene, opere pubbliche e cose del genere. Fabio scoprì che esisteva un comma per cui i soldi si potevano spendere anche in libri, purché fossero inseriti in collezioni organiche di contenuto educativo. Così libri di studiosi americani, testi sul federalismo

americano, testi di sociologia (Talcott Parsons, Robert Merton), libri costosi da acquisire, da tradurre e da pubblicare (l'avvocato Barbieri non sarebbe mai stato d'accordo se avessimo fatto pagare alla proprietà quei costi) uscirono nelle collane del «Mulino». «Il Mulino» pubblica nel 1955 *Democrazia e cultura* di Hans Kelsen, *Il pericolo del conformismo* di Henry Steele Commager, *Sociologia, la scienza della società* di Rummey e Maier. L'anno seguente *Società e dittatura* di Parsons, *La folla solitaria* di Riesman e altri libri ancora.

Il contatto che Fabio inizia con l'America in questa circostanza denota ancora una volta la capacità dell'uomo di tradurre cose private e piccole in opportunità grandi. In quegli anni ancora un po' pionieristici per «il Mulino», Fabio si è dimostrato capace di sfruttare ogni piccola occasione per procedere e portare a casa dei frutti. Tutto questo ha consentito alla piccola casa editrice di svilupparsi facendo allo stesso tempo un grande salto di qualità.

Come ho già detto è stato Fabio il primo a far conoscere «il Mulino» fuori dal mondo bolognese. Io non ho mai capito come il premio Strega sia stato dato a una rivista come «il Mulino». Quell'anno «il Mulino» arrivò in finale con la rivista «Incontri oggi» di Lombardo Radice, una bellissima rivista, più omogenea in un certo senso del «Mulino». Però il pluralismo singolare, un po' dispersivo, del «Mulino» interessò, colpì e noi vincemmo.

Ormai, «il Mulino» era diventata una rivista nazionale e non solo bolognese. La casa editrice dal 1955 traduceva e pubblicava un ampio numero di testi di sociologia, psicologia sociale, quando in Italia di sociologi ce ne erano uno o due e di psicologi sociali, nell'Università, uno o due. Alcuni dicono che noi lo abbiamo fatto per reagire alla cultura crociana, alla cultura gramsciana. Io credo invece che se noi non avessimo avuto l'opportunità che Fabio ci ha procurato, e con noi gli italiani, forse non avremmo avuto modo di leggere così presto gli autori americani.

Resta pur vero che noi, come alcuni altri, non molti a dire il vero, sentivamo che per la cultura italiana era venuto il momento di aprirsi a dimensioni più vaste: il clima generale ci spingeva a muoverci con convinzione crescente. Quello che facevamo attirò su di noi l'attenzione dei nostri amici più potenti. Cito i casi più significativi: Spadolini che dirigeva «Il Resto del Carlino» cominciò ad accorgersi che «il Mulino» era una cosa seria. Poi l'avvocato

Borrasio, membro del Consiglio d'Amministrazione della «Poligrafici Il Resto del Carlino», uomo intelligente, vecchio liberale, che di massima tendeva a simpatizzare per la destra democristiana, notò che vi era un modo diverso di stare in Occidente seguendo una linea più interessante e riformatrice. Cominciammo così ad avere qualche estimatore nel chiuso ambiente confindustriale di allora, degli spazi non mediati dai partiti, non per delega dei partiti, ma per apprezzamento diretto.

Devo dire che tra i primi giudizi favorevoli provenienti dal mondo dei partiti vi fu anche, per quanto ne sappiamo, quello di Togliatti che redarguiva Zangheri e gli altri comunisti bolognesi che andando a Roma gli parlavano male del «il Mulino». Togliatti, diceva loro che «il Mulino» era una cosa importante: «sbagliate a parlare male del 'Mulino'». Certi ambienti ci accusavano di essere venduti all'America e quindi finanziati dalla CIA.

Oggi tutto è cambiato: io, per esempio, sono vice-sindaco di Bologna e agli incontri de «il Mulino» vedo venire tutta l'intelligenza di sinistra, ma allora non era così.

Un altro leader che ebbe ammirazione per le nostre cose è stato Ugo La Malfa: ma fu in primo luogo un incontro tra Fabio e La Malfa. Per me è stata la prima persona importante che ho conosciuto, Fabio era invece di casa in casa La Malfa.

Prima di chiudere il rapporto con la proprietà de «Il Resto del Carlino», presero grande slancio i convegni da noi organizzati sulla scuola e sull'università (nei quali si richiamava l'attenzione sul deficit esistente in questa nostra istituzione) e i grandi convegni internazionali. In particolare, sempre per merito di Fabio, quello sulla Nuova Frontiera e l'Europa.

Gli anni dal 1956 al 1965 furono davvero un periodo di forza per la nostra attività. Ricordo, in particolare, l'esperienza del nostro appoggio al centro-sinistra. Le persone più aperte si andavano rendendo conto che l'Italia era l'unico dei Paesi a sistema rappresentativo in cui le maggioranze governative non nascevano da verdetti elettorali che fatalmente portano a un ricambio delle classi dirigenti, ma vivevano di allargamenti dell'area governativa ottenuti attraverso il sistema delle cooptazioni. Noi non solo avevamo, e in questo non eravamo soli, denunciato questo stato di cose, ma «il Mulino» stesso in un certo senso era una specie di centro-sinistra.

I democristiani più intelligenti, Moro ma anche Piccoli, utilizzarono la nostra iniziativa che non era partitica, la sentono organica a un sistema democristiano migliore. La presenza dei laici e di socialisti dentro «il Mulino» permette ai democristiani che vogliono il centro-sinistra di dire: ecco vedete che nel nostro regime ci possono essere delle aperture.

Nel 1961, diventa presidente degli Stati Uniti Kennedy. È una stagione di grandi speranze e di grandi progetti. Fra le tante cose vi fu la nomina di Arthur Schlesinger a *special assistant* di Kennedy. Fabio aveva tempo prima conosciuto Schlesinger durante uno dei suoi viaggi negli Stati Uniti e da lui aveva acquistato i diritti di pubblicazione in italiano del suo bel libro *L'età di Roosevelt*. Schlesinger era diventato non solo un autore de «il Mulino», ma anche un amico (in quegli anni era molto interessato alle classi dirigenti europee in formazione).

Mentre in Italia si discute del centro-sinistra, ci si accorge che esiste un veto posto dall'amministrazione Eisenhower all'ingresso del PSI nel governo italiano. Incomincia da parte nostra, e altri lo hanno fatto seppur con minor fortuna in questo caso, una serie di contatti con politici, ma anche intellettuali legati alla politica che Fabio ha conosciuto nei suoi viaggi. I contatti avuti in questo periodo sboccano in un *memorandum* che «il Mulino» spedisce a Schlesinger, firmato dal coordinatore Fabio Luca Cavazza. Il testo propone di tenere a Bologna un convegno internazionale fra *leaders* europei e rappresentanze dell'amministrazione degli Stati Uniti. Il convegno si tiene dal 22 al 24 aprile 1961 e il titolo è *La politica internazionale americana e le responsabilità dell'Europa*. È un grosso successo anche se di politici italiani ne vengono davvero pochini; intervengono, invece, per gli Stati Uniti Acheson già Segretario di Stato, James King dell'*Institute for Defence Analysis* e una serie di intellettuali europei. Gli incontri che questo convegno facilita furono determinanti per far sapere ai politici italiani che gli Stati Uniti non avevano più preclusioni all'ingresso dei socialisti nel governo. Fu un lavoro duro e delicato. Incredibile fu l'attività di Fabio per rendere possibile il convegno prima e nel farsi promotore poi di iniziative a sostegno di ciò che si voleva ottenere. Per raggiungere tali fini, Fabio finì fra l'altro per creare una nuova rete di contatti fra politici italiani e statunitensi e intellettuali europei che

prima non si conoscevano e non avevano mai collaborato fra di loro. Quella di mettere in contatto persone che non si conoscevano, ma la pensavano allo stesso modo era forse la qualità principale di Fabio. Era un dono naturale e l'ha usato anche per raccogliere persone di alto livello che collaborassero con lui alla stesura de *Il caso italiano*, un libro che un'intera generazione di politologi e no ha considerato fondamentale, o durante la sua collaborazione alla rivista «Daedalus», mai venuta meno.

«Il Mulino» dunque cresceva, avvenivano cose nuove. Entrava Evangelisti che portava elementi di migliore organizzazione. Fabio se ne andava a Milano senza recidere completamente il filo che lo legava a noi. Attratto dalla nostra vitalità entrava un *vecchione* famoso come Altiero Spinelli, portando alla rivista un grosso contributo. Tutto questo ci rafforzava, ci creava anche qualche problema perché naturalmente si cominciava a lavorare con modalità diverse dal passato. Alcuni di noi, senza liti (questa è una delle belle cose de «il Mulino», non si sono mai fatte liti), se ne andavano.

Vorrei ricordare una cosa, lo faccio con un certo timore, perché so che per Fabio purtroppo è stata una cosa importante e non gradevole. Ricordo con fatica il rapporto fra Fabio e A. Spinelli che indubbiamente fu difficile anche per noi. Spinelli voleva creare, e poi effettivamente credè, quello che fu chiamato Istituto di affari internazionali, seguendo una certa logica. Il modo con cui Fabio vedeva i rapporti internazionali era diverso. Per certi aspetti si potrebbe dire che fosse una controversia per stabilire chi avrebbe comandato. In realtà, erano modi di vedere diversi. Spinelli era il personaggio dall'autorevolezza che conosciamo e lui fece l'Istituto di affari internazionali, mentre Fabio ha fatto le sue cose per proprio conto, continuando ad occuparsi di rapporti internazionali. Ripensandoci, senza sminuire in alcun modo la figura morale, strepitosa, di Spinelli e il ruolo politico che ha avuto nella battaglia per il parlamento europeo, devo dire che c'era maggior realismo nell'interpretazione più morbida che Fabio dava all'evoluzione europeista che quella che riuscì vincente.

Eravamo cresciuti e nello stesso tempo «il Mulino» era ormai lento e un po' piccolo rispetto alla notorietà che Fabio veniva acquistando. Già prima che avvenisse questo che potrei chiamare scontro, Fabio si era trasferito: come ho detto, a Milano. Vi fu per

lui l'esperienza de «Il Solè 24 Ore», e nel tempo scrisse e curò libri: *Il caso italiano*, *Impariamo l'Europa*, *La riconquista dell'Italia* e altri, pubblicati da vari editori. Negli ultimi anni Fabio ha rivolto il suo interesse all'Europa e alla Germania in particolare. L'anno scorso aveva iniziato a scrivere una storia del Banco Ambrosiano che non sarà finita da lui.

Mi ha colpito il testo che Adriana mi ha fatto avere. È un lungo intervento che Fabio tenne nel settembre del 1996 a Desenzano per il cinquantesimo anniversario di «Humanitas». Si intitola *Memoria e futuro. Sette tesi sul mondo contemporaneo*. Inizia così: «Prima di guardare al futuro, il quale non mostra il suo volto perché se ne sta raggomitato in grembo al presente, permettete di dirvi quale è la memoria che ho di questi cinquanta anni che coincidono con la vita di 'Humanitas'». Poi con una lucida analisi Fabio espone quelle che ritiene essere le sette linee di frattura esistenti nel mondo contemporaneo. Le cito: il declino degli Stati nazionali, la crisi del Welfare State, la crisi dei vecchi modi di distribuzione della ricchezza, la ricaduta sociale della rivoluzione informatica, la mancanza di una normativa che riguardi un'economia ormai divenuta mondiale, la mancanza di un confine fra economia lecita ed economia criminale, le distorsioni culturali e morali create dai mass-media, il dilagare della discrezionalità di chi giudica. Fabio dice: in Italia di queste linee di frattura ci si occupa poco. Sono però più gravi che altrove e assumono una forma più drammatica che altrove perché la società italiana è poco coesa, poco strutturata prosegue poi analizzando i mali italiani.

Mi preoccupa il cogliere nelle parole di Fabio un sostanziale pessimismo. Dice infatti a conclusione del suo discorso: «Facendo violenza ai suoi sentimenti repubblicani, Cicerone scrisse che la sua Repubblica, al punto in cui si trovava, lacerata e spaccata, avrebbe forse avuto bisogno di un *rector*. Che, infatti, nelle vesti del giovane Ottaviano non tardò ad arrivare. Le linee di frattura che ho ricordato non sono di buon auspicio per una vita sociale fondata su libertà riconosciute e condivise, e questo in Italia, in Occidente e nel resto del mondo. Non possiamo negare al mondo e a noi il diritto-dovere di sperare, e, magari, di confidare che le astuzie della storia si presentino, una volta tanto, con volto benigno, ma non si può non essere se non pessimisti, almeno molto preoccupati. Anche

perché la società della informazione totale nelle sua serena e appagante imbecillità ha arrugginito i meccanismi della catarsi».

Io penso invece che guardando a quello che sta succedendo in Italia, una normalità stia emergendo e che noi qualche merito l'abbiamo in tutto ciò. Fabio era vicino a Prodi e all'Ulivo. Ho l'impressione che nella mente e nel cuore di Fabio il presente sia stato molto più deludente e chiuso di quello che era stato negli splendidi anni di lavoro fatto insieme e che oggi ho con voi ricordato.

Io concludo così, tuttavia permettetemi di dire che io ho un mio personale motivo di gratitudine. Infatti, senza «il Mulino» e senza Fabio non avrei potuto conoscere una persona che è stata molto importante per me e per la mia famiglia. Nel 1956 Dossetti che aveva sentito parlare di noi — questa rivista serissima dove cattolici e laici si confrontavano — venne a suonare il campanello del «Mulino». Voleva che qualcuno entrasse nella lista con cui si sarebbe presentato alle elezioni. Noi da villani quali eravamo, gli chiedemmo — fu in particolare Matteucci a farlo — di commentare il *Silabo*. Volevamo vedere come se la cavava, lui che voleva fare il democratico e aveva dietro di sé un bel po' di odore di integralismo. Ricordo che fu bella la lealtà con cui Dossetti «passò l'esame». Fu una cosa appassionante per noi. Poi io e lui ci vedemmo parecchie volte e una volta mi disse: «io ho sempre creduto che ci sia il peccato originale, però devo dire che il modo in cui si discuteva al 'Mulino' mi dava l'impressione che lì non ci fosse peccato originale». Io credo che sia stato senz'altro un complimento e che con le sue parole cogliesse quel senso di libertà e responsabilità che i giovani nati prima della guerra e passati attraverso il riaffermarsi della democrazia dopo il fascismo hanno avuto.

Certamente Fabio, anche quando preso da altri impegni, non ha più potuto venire spesso al «Mulino», ha portato con sé questa capacità. Mi sembra che sia questa sorta di *imprinting*, unito alle sue doti naturali, che ha fatto di lui un italiano davvero notevole, un caso originale di cittadino attivo in cultura e in politica con modalità sue proprie, sempre coerente ai propri principi, che noi, con affetto e rimpianto, qui salutiamo e ringraziamo.





## GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO NEL 1998

1997-98

Adriano Ardivino  
Antonio Banfi  
Paola Castronuovo  
Federico Colosi  
Silvana D'Alessio  
Patrizia Danella  
Nino D'Auria  
Sabina de Cavi  
Pietro Finelli\*  
Samantha Kelly (U.S.A.)  
Mauro Lenzi  
Stefano Maschietti  
Silvia Morganti

Dino Piovan  
Marie Laure Plançon (Francia)  
Serena Potito  
Annalisa Rossi  
Ester Salvato  
Aldo Scornajenghi  
Paolo Serpietri  
Salvatore Serrapica  
Ilaria Tufano  
Niccolò Turi  
Elena Valeri  
Kirsi Caterina Viglione

\* I nomi dei vincitori che hanno rinunciato alla borsa sono contrassegnati da un asterisco.



FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI MARZO MCMXCIX  
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.  
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI