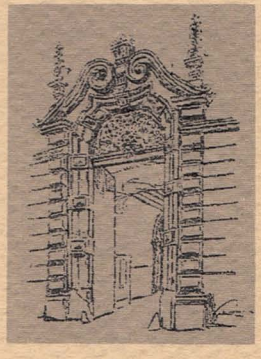
ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

XVIII

2001



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

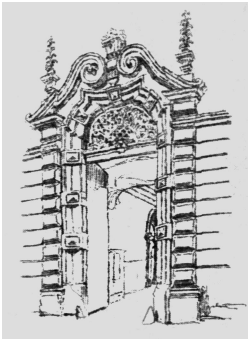
XVIII

ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

XVIII

2001



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Volume pubblicato con il contributo del Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca (D.M. 433 Ric. del 15.9.1999)

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa, con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione scritta del proprietario dei diritti

TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED
© 2002 Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli
PRINTED IN ITALY

ISSN 0578-9931

ISBN 88-15-09176-9

SOMMARIO

Gennaro Sasso, Per l'inaugurazione dell'Istituto 2000-2001 1

Antonio Banfi, *Cauterium Bonum est.* Note a *C.Th.* 16, 2, 20 3

Alessandro Boccia, Appunti sulla presenza di Stazio nella *Divina Commedia* 29

Gennaro Sasso, L'*ananke* di Ulisse 47

Francesca Terraccia, Cronache di vita quotidiana in un monastero femminile del Cinquecento: S. Agnese a Milano 125

Claire Challéat, Les fêtes à Naples aux XVI[e] et XVII[e] siècles 229

Marco Ciccarella, La didattica hegeliana per il riconoscimento: genesi mancata dell'autocoscienza 265

Gennaro Sasso, Federico Chabod 325

Gli alunni dell'Istituto nel 2001 341

GENNARO SASSO

PER L'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO 2000-2001

Nel corso dell'anno 2000 abbiamo pubblicato la monografia di Gianluca Cuniberti, *Iperbolo ateniese infame*, e, fuori collezione, il lavoro di Antonello D'Angelo, *Heidegger e Aristotele. La potenza e l'atto*; il XVI volume degli «Annali», con i contributi di Antonio Banfi, Roberta Fabiani, Mauro Visentin, Giuseppe Galasso, Annalisa Rossi, Barbara Ann Naddeo, Stefano Bacin, Roberta Picardi, Caterina Genna, Matilde Iaccarino, Adriano Ardovino, Guido Di Muccio, Gennaro Sasso; la prolusione di Fulvio Tessitore, *Vincenzo Cuoco e la rivoluzione napoletana del 1799*; le ristampe dei libri di Eleonora de Fonseca Pimentel, *Il Monitore repubblicano del 1799*, a cura di Benedetto Croce, di Fausto Nicolini, *Divagazioni omeriche*, di Adolfo Omodeo, *Storia delle origini cristiane*, voll. I-III, di Benedetto Croce, *Prima del Machiavelli. Una difesa di re Ferrante I di Napoli per il violato trattato di pace del 1486 col papa*.

Sono attualmente in tipografia il libro di Erica Carotenuto, *Tradizione e innovazione nella Historia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*; la traduzione curata da Alessandra Mita de *La Vita di Niccolò Acciaioli*, di Matteo Palmieri; il *Carteggio Croce-Petrini*, curato da Cristina Farnetti, e quello *Croce-Spingarn*, edito da Emanuele Cutinelli-Rèndina

Nel corso del 2001 contiamo di portare in tipografia, oltre al vol. XVII degli «Annali», le monografie di Elena Cavagnaro, *Aristotele e il tempo. Analisi di* Physica, *IV, 10-14*, di Fabrizia Giuliani, *Espressione ed* Ethos. *Il linguaggio nella filosofia di Benedetto Croce*, di Gennaro Sasso, *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod*, nonché il *Carteggio Croce-Schlosser* curato da K.E. Lönne. Quanto alle «Ristampe anastatiche», vorremmo stampare il *Roberto d'Angiò e i suoi tempi* di Romolo Caggese e gli *Scritti storici di Luigi Blanch* editi da Benedetto Croce.

ANTONIO BANFI

CAUTERIUM BONUM EST NOTE *A C.TH.* 16, 2, 20

1. *Premessa.*

Nella sua *Relatio*, indirizzata agli imperatori Valentiniano II, Teodosio e Arcadio nell'anno 384, Simmaco, perorando la causa della restituzione degli antichi culti[1] e della ricollocazione dell'altare della dea Vittoria in Senato, si sofferma sulla miserevole condizione dei *sacerdotes* pagani. Ricordando le disposizioni del defunto Graziano[2] che, insieme con la rimozione dell'ara dal senato,[3] comportavano l'abolizione dei finanziamenti pubblici al culto pagano, la cancellazione delle immunità per i suoi ministri e la confisca dei loro beni,[4] Simmaco ammonisce: *consuetudinis amor magnus est.*[5] Roma stessa, ferita, così si rivolgerebbe ai principi: *optimi principum, patres*

[1] SYMM., *Rel.* III, 3: «Repetimus igitur religionum statum qui rei publicae diu profuit».

[2] Graziano fu, tra l'altro, il primo imperatore a rinunciare al titolo di *pontifex maximus*. Cf. ZOSIM. IV, 35-36. Vedasi B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, Milano 1952, pp. 328 sgg.; S. MAZZARINO, *L'impero romano*, vol. II, Bari 2001[12], pp. 725 sgg.

[3] L'ara era già stata rimossa da Costanzo, nel 357 (cf. AMBR., *Ep.* XVIII, 32: «Constantius augustae memoriae nondum sacris initiatus mysteriis, contaminari se putavit, si aram illam videret»), quindi restaurata da Giuliano. Dopo i provvedimenti di Graziano sarà nuovamente collocata in Senato per un breve periodo da Eugenio e Arbogaste, dopo la morte di Valentiniano II. Cf. H. GRAILLOT, *s.v. Victoria* in C. DAREMBERG-E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. V, Paris 1919, pp. 830 sgg.; F. CANFORA, *Di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, in SIMMACO-AMBROGIO, *L'altare della vittoria*, Palermo 1991, pp. 42-43.

[4] Si tratta di provvedimenti dell'anno 382. AMBR., *Ep.* XVII, 3-4; XVIII, 11; 13;16; SYMM. *Rel.* III, 15. Cf. J. GAUDEMET, *Politique ecclésiastique et législation religieuse après l'édit de Théodose I de 380*, «A. Accad. romanistica costantiniana», VI (1986), pp. 12 sgg.

[5] SYMM., *Rel.* III, 4.

patriae, reveremini annos meos, in quos me pius ritus adduxit![6] Quanto alla cancellazione dei privilegi per i sacerdoti e le vestali, ecco l'esortazione del prefetto dell'Urbe: *fiscus bonorum principum non sacerdotum damnis, sed hostium spoliis augeatur*![7] Ancora, si chiede, accorato, Simmaco: *ergo romanae religiones ad romana iura non pertinent? Quod nomen accipiet ablatio facultatum, quas nulla lex, nullus casus fecit caducas*?[8]

È noto che alle argomentazioni di Simmaco e contro la restaurazione dell'ara, rispose, con due lettere successive,[9] proprio colui che aveva ispirato i provvedimenti antipagani di Graziano:[10] Ambrogio.

Nella diciottesima epistola, indirizzata al «beatissimo principe e clementissimo imperatore» Valentiniano II, Ambrogio confuta le affermazioni del *Vir Clarissimus Praefectus Urbis*. Le amare considerazioni di Simmaco sulla cessazione delle sovvenzioni e dei privilegi del clero pagano offrono al Santo l'occasione per attaccare alla radice la *romana religio*: *per injurias, per inopiam, per supplicium nos crevimus: illi caerimonias suas sine quaestu manere posse non credunt.*[11] Alle vestali sono contrapposte le *virgines* cristiane, che vivono in autentica povertà e sacrificio, senza la sollecitazione degli onori e del lusso (*non est virginitas quae pretio emitur, non virtutis studio possidetur*).[12]

Centrale nella polemica di Ambrogio è l'opposizione tra l'appa-

[6] *Ibid.*, 9. Vi è qui un implicito accenno ad un tema che sarà ulteriormente sviluppato nella perorazione di Simmaco: il ripudio degli antichi usi è e sarà responsabile di accadimenti nefasti per la collettività. Sulla tendenza (propria di autori pagani, così come cristiani), ad attribuire le fortune o le disgrazie dell'impero alla politica religiosa seguita dagli imperatori, cf. F. CANFORA, *op. cit.*, pp. 30 sgg.

[7] SYMM., *Rel.* III, 12.

[8] *Ibid.*, 13.

[9] AMBR., *Epist.* XVII; XVIII.

[10] Cf. B. BIONDI, *op. cit.*, vol. I, pp. 309 sgg.; F. CANFORA, *op. cit.*, pp. 38-39; A. WATSON, *Religious and gender discrimination: St. Ambrose and the Valentiniani*, «SDHI», LXI (1995), pp. 313 sgg.; M. SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al Paganesimo*, in *Ambrosius Episcopus*, a c. di G. LAZZATI, vol. I, Milano 1976, pp. 203 sgg.

[11] AMBR., *Epist.* XVIII, 11.

[12] *Ibid.*, 12.

rato degli antichi sacerdozi e la modesta, autentica devozione dei nuovi (*non illa purpurarum insignia, non luxus deliciarum, sed usus ieiuniorum*).[13] È in questo contesto che Ambrogio osserva come il clero cristiano non si dolga della perdita di beni materiali (*dispendium non dolemus*).[14] L'intenzione è di mettere in evidenza il contrasto tra le doglianze espresse dai pagani per la soppressione dei privilegi e l'indifferenza dei cristiani nei confronti di norme sfavorevoli, che li privino di risorse economiche: così, ad esempio, il sacerdote cristiano è sì esonerato dagli oneri curiali, ma è costretto a rinunziare ai propri beni (*patria atque avita et omnium facultatum possessione cedendum est*).[15] Chissà quali proteste, scrive polemicamente Ambrogio, leverebbero i gentili, se colpiti da un analogo provvedimento, in forza del quale il sacerdote è costretto ad acquistare la libertà del suo ministero al prezzo dell'intero suo patrimonio.[16]

È ancora in questo contesto che Ambrogio si riferisce ad un'altra «recente legge», sfavorevole nei confronti degli ecclesiastici, per effetto della quale *nobis etiam privatae successionis emolumenta denegantur*.[17] Nel tono del Vescovo traspare un certo fastidio, quando osserva come chiunque possa testare in favore di sacerdoti pagani, mentre *soli ex omnibus clerico commune ius clauditur, a quo solo pro omnibus votum commune suscipitur, officium commune defertur* (...) *et ubi in moribus culpa non deprehenditur, tamen officio mulcta praescribitur*.[18]

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, 13.

[15] *Ibid.* Ambrogio si riferisce alla nota legge di Teodosio I del 383, con la quale si tentava di impedire che il chiericato costituisse un espediente per sottrarsi agli oneri curiali (*C.Th.* 12, 1, 104): «curiales qui ecclesiis malunt servire quam curiis, si volunt esse quod simulant, contemnant illa, quae subtrahunt. Nec enim eos aliter nisi contemptis patrimoniis liberamus. Quippe animos divina observatione devinctos non decet patrimoniorum desideriis occupari». In proposito cf. L. DE GIOVANNI, *Ortodossia, eresia, funzione dei chierici. Aspetti e problemi della legislazione religiosa fra Teodosio I e Teodosio II*, «A. Accad. romanistica costantiniana», VI (1986), pp. 65 ssg.; L. DE SALVO, *I munera curialia nel IV sec.: considerazioni su alcuni aspetti sociali*, *ibid.*, X (1995), pp. 302 sgg.

[16] AMBR., *Epist.* XVIII, 13.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, 14.

2. *La costituzione* De vita, honestate, conversatione ecclesiasticorum *del 370.*

La legge alla quale si riferisce Ambrogio era stata emanata da Valentiniano I nel 370, probabilmente da Treviri.[19] Poiché essa costituisce l'oggetto delle considerazioni che seguiranno, vale la pena di riportarne il testo per intero:

> Ecclestiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine nuncupari, viduarum ac pupillarum domos non adeant, sed publicis exterminentur iudiciis, si posthac eos adfines earum vel propinqui putaverint deferendos. Censemus etiam, ut memorati nihil de eius mulieris, cui se privatim sub praetextu religionis adiunxerint, liberalitate quacumque vel extremo iudicio possint adipisci et omne in tantum inefficax sit, quod alicui horum ab his fuerit derelictum, ut nec per subiectam personam valeant aliquid vel donatione vel testamento percipere. Quin etiam, si forte post admonitionem legis nostrae aliquid isdem eae feminae vel donatione vel extremo iudicio putaverint reliquendum, id fiscus usurpet. Ceterum si earum quid voluntate percipiunt, ad quarum successionem vel bona iure civili vel edicti beneficiis adiuvantur, capiant ut propinqui.

L'Imperatore disponeva, dunque, che agli ecclesiastici in genere, ai loro figli (*ex ecclesiasticis*),[20] ed ai monaci (*qui continentium se volunt nomine nuncupari*), fosse impedito recarsi presso le case di vedove ed orfane; inoltre, ogni donazione o lascito per via testamentaria a favore di ecclesiastici, sia diretto che per interposta persona, era da considerarsi inefficace (*inefficax sit*). Infine, si disponeva la confisca di quanto fosse stato donato o lasciato, a monaci od ecclesiastici, in violazione della legge. Unica eccezione, la legittimazione di ecclesiastici e monaci a succedere a vedove od orfane, *iure civili vel edicti beneficiis*, in qualità di *propinqui*.

Due anni dopo l'emanazione di queste disposizioni, un rescritto del medesimo Imperatore, destinato a Paolino, governatore dell'Epiro, ne estese l'applicazione anche ai vescovi ed alle *virgines*.[21]

[19] *C.Th.* 16, 2, 20. Cf. F. PERGAMI, *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano 1993, p. 515.

[20] Cf. GODEFROY, VI, 53.

[21] *C.Th.* 16, 2, 22: «Forma precedentis consulti etiam circa episcoporum virginumque personas et circa alias, quarum statuto praecedenti facta conplexio

La legge di Valentiniano I, potrebbe sembrare d'ispirazione analoga a quella di Teodosio I che, nel 390, impose alle *diaconissae* di lasciare i loro beni *universa integra in liberos, proximos, vel in quoscunque alios arbitrii sui existimatione, (...) at si quando diem obierit, nullam Ecclesiam, nullum Clericum, nullum pauperem scribat heredes.*[22] Come si vedrà in seguito, la *ratio* dei due provvedimenti, di Valentiniano e di Teodosio, è profondamente diversa. In ogni caso, solo due mesi dopo l'emanazione, nel corso del medesimo anno, Teodosio fu costretto dalle vivaci proteste provenienti dal mondo ecclesiastico, a ritirare la legge testé citata.[23]

È opinione diffusa[24] che, abrogando la legge del 390, Teodosio abbia implicitamente abrogato anche le disposizioni di Valentiniano I. Questa ricostruzione dei fatti che riguardano la durata nel tempo delle disposizioni in esame merita di essere rivista: *C.Th.* 16, 2, 20 ebbe, infatti, vita assai più lunga.[25]

In effetti, ancora nel 455 si dubitava della validità di disposizioni testamentarie a favore di ecclesiastici, proprio in relazione ai divieti posti da Valentiniano I. A quel tempo si era presentato il caso del testamento della *vidua clarissimae memoriae* Ipazia, la quale aveva lasciato parte dei suoi beni al presbitero Anatolio:[26] ci si chiese allora se le volontà della *vidua* violassero o meno *C.Th.* 16, 2, 20. Il caso concreto fornì all'imperatore Marciano l'occasione per intervenire in materia, abrogando espressamente la costituzione del 370. Posta la premessa che *aequalis enim in utroque aequitas est, vel promulgare, quae*

est, valeat ac porrigatur». In proposito Godefroy (VI, p. 57): «sic procul dubio a minoribus vel aequalibus, ad maiores et aequales extentio fit».

[22] *C.Th.* 16, 2, 27

[23] *C.Th.* 16, 2, 28.

[24] È questa, ad esempio, l'opinione di R.B. Bruno Siola, *Viduae e coetus viduarum nella chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani*, «A. Accad. romanistica costantiniana», VIII (1990), pp. 415 sgg.; J.L. Murga, *Donaciones y testamentos «in bonum animae» en el derecho romano tardio*, Pamplona 1968, p. 378.

[25] Cf. P. Voci, *Il diritto ereditario romano nell'età del tardo impero*, «IURA», XXIX (1978), pp. 93-94.

[26] N. Mar. 5, pr.: «quum de testamento Clarissimae Memoriae Hypatiae, quae inter alios virum religiosum Anatolium Presbyterum in portione manifesta bonorum suorum scripsit heredem (...)».

iusta sunt, vel antiquare, quae gravia sunt, l'Imperatore, *amplissimo senatu praesente*, fornì quindi una sorta di interpretazione autentica della legge di Teodosio del 390 (*C.Th.* 16, 2, 28), abrogativa delle precedenti disposizioni sulle *diaconissae*: *nam quum in prima lege viduarum tantummodo mentio facta sit, in secunda autem tantummodo diaconissarum, intelligitur, eam constitutionem, quae viduarum et diaconissarum meminit, de lege utraque dixisse.*[27] Solo nel 455 è dunque abrogata la *lex durius et asperius lata*[28] di Valentiniano, quando la novella di Marciano considera la disposizione di Teodosio in *C.Th.* 16, 2, 28 come abrogativa sia di *C.Th.* 16, 2, 27 che di *C.Th.* 16, 2, 20.

Non è dato sapere con quanto scrupolo ed efficacia la legge sia stata applicata, negli ottantacinque anni trascorsi tra l'emanazione della costituzione di Valentiniano I e la sua abrogazione. Certo, gli apprezzamenti sulla «durezza» e la «asprezza» della legge, che si trovano nella novella di Marciano, lasciano intendere che le preoccupazioni che spinsero Valentiniano ad emanarla avevano ormai perso di attualità o comunque non erano più condivise. Come ebbe a scrivere Godefroy, *cessante causa, quae legi occasionem dedit, et ipsam legem cessare, atque abrogari, ius et mos sit.*[29]

3. *L'opinione comune su* C.Th. *16, 2, 20.*

Le disposizioni di Valentiniano non hanno attratto granché l'attenzione degli interpreti moderni che, in generale, le considerano come una manifestazione delle preoccupazioni «morali» dell'Imperatore, desideroso di salvaguardare l'integrità della Chiesa e dei suoi ministri.[30]

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*

[29] VI, p. 56.

[30] Ad esempio, di «intenti moralizzatori non contrastanti con l'atteggiamento delle stesse autorità ecclesiastiche» parlano M. SARGENTI e R.B. BRUNO SIOLA, *Normativa imperiale e diritto romano negli scritti di S. Ambrogio*, Milano 1991, pp. 20 sgg.; analogo orientamento in J.L. MURGA, *op. cit.*, p. 63; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain*, Paris 1958, pp. 158-267; L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano, saggio sul libro XVI*, Napoli 1980, pp. 42 sgg.

Invero, non stupisce che i contemporanei abbiano visto nella legge di Valentiniano una semplice manifestazione di pia sollecitudine da parte del sovrano; le origini di questa chiave di lettura sono infatti assai antiche ed essa si è mantenuta come una costante della storiografia ecclesiastica. Nella seconda metà del XVI secolo, il cardinale Cesare Baronio, nei suoi *Annales Ecclesiastici*,[31] dedicava ampio spazio all'analisi ed al commento della *lex*: egli non mostrava incredulità per il diffondersi della corruzione, specialmente a Roma (*in ea potissimum urbe in quam e toto orbe divitiae tamquam in mare flumina, confluxissent*) e non si meravigliava del fatto che taluni *ex Evangelio conficerent mercaturam, quaestum exsistimantes esse pietatem*.[32] La legge imperiale gli appariva come una precisa risposta a questo fenomeno: stando a Baronio, infatti, la *lex* sarebbe stata promulgata dietro esplicita richiesta di Papa Damaso. La stessa destinazione della costituzione *ad Episcopum Urbis Romae*, ed il fatto che essa risulti *lecta in ecclesiis*, ne sarebbero la prova:

> verisimile est, ipso Damaso id agente, ab iisdem imperatoribus eiusmodi fuisse editam sanctionem adversus divinorum decretorum contemptores, ad demoliendam clericorum, et monachorum eiusmodi quaestuariam ac sordidam officinam.[33]

In epoche più recenti, Rosmini ebbe a definire la costituzione di Valentiniano come «dettata dallo spirito medesimo della Chiesa (...) legge di cui non fecer lamento i santi uomini di quella età».[34]

Baronio e Rosmini, ma anche molti tra i commentatori contemporanei, sono debitori, in realtà, di S. Girolamo e della valutazione che questi diede del provvedimento: *lege prohibetur: et prohibetur non a persecutoribus, sed a Principibus Christianis. Nec de lege conqueror; sed doleo cur meruerimus hanc legem. Cauterium bonum est* (...).[35]

[31] C. BARONIUS, *Annales ecclesiastici, una cum critica historico-chronologica P. Antonii Pagi*, Lucae, typis Leonardi Venturini, 1739, t. V, pp. 315 sgg. (*sub a.* 370, pp. CXVI sgg.). La prima edizione dell'opera, scritta in risposta alle Centurie di Magdeburgo, è dell'anno 1568. Cf. F.W. BAUTZ, *s.v. Cäsar Baronius*, in *Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexicon*, vol. I, Herzberg 1990, p. 379.

[32] C. BARONIUS, *op. cit.*, p. 316.

[33] C. BARONIUS, *op. cit.*, p. 317

[34] A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della S. Chiesa*, Roma 1998, p. 235.

[35] HIERON., *Epist.* LII (*alias* 2, *scripta a.* 394 *ad Nepotianum*), 261.

4. *La politica religiosa di Valentiniano I.*

Invero, chi più o meno consapevolmente, ancor oggi si richiama a Girolamo ed ai suoi successori, ci pare fornisca un'interpretazione tutto sommato riduttiva, che non rende appieno ragione del testo stesso della legge. È certo vero che, a partire da Costantino, lo Stato, nella persona dell'imperatore cristiano, spesso si trova impegnato — in un senso assai ampio — nella difesa della religione; in questo contesto possono essere inseriti anche provvedimenti con fini «moralizzatori»;[36] ciò non può far dimenticare, però, le vicende non sempre lineari dei rapporti fra Stato e Chiesa nell'impero cristiano.

A questo proposito è bene anche ricordare che vi sono numerose fonti antiche — a torto sottovalutate da alcuni[37] — che fanno riferimento alla «moderazione» di Valentiniano, quasi una sorta di equidistanza fra paganesimo e cristianesimo.[38]

È a Valentiniano che Simmaco si riferisce, quando scrive: *certe dinumerentur principes utriusque sententiae: pars eorum prior cerimonias patrum coluit, recentior non removit.*[39] Ancor più significativa la frase che — immagina Ambrogio — Valentiniano I avrebbe rivolto al figlio, Valentiniano II: *de me, fili, pessime iudicasti, qui putasti quod ego gentilibus conniventiam praestitissem* (...) *de me pessime iudicasti, si mihi superstitio aliena, non fides mea servavit imperium.*[40] Accorato rifiuto di una evidentemente consolidata immagine di cristiano poco zelante nella difesa della religione.

In realtà, dalle parole di Ambrogio si può trarre la conferma

[36] Cf. J. GAUDEMET, *La personne. Droit et morale au bas-empire*, «A. Accad. romanistica costantiniana», VIII (1990), pp. 65 sgg.

[37] Ad esempio L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato*, cit., p. 32, che — senza molto argomentare — riduce le informazioni trasmesse dalle fonti a un mero «*leitmotiv* della propaganda pagana». Si veda anche G.L. FALCHI, *Legislazione e politica ecclesiastica nell'Impero Romano dal 380 d. C. al Codex Theodosianum*, «A. Accad. romanistica costantiniana», VI (1986), pp. 185-86.

[38] Cf. F. CANFORA, *op. cit.*, p. 25; H. BLOCH, *La rinascita pagana in occidente alla fine del secolo IV*, in A. MOMIGLIANO, a c. di, *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel IV sec. d. C.*, Torino 1975, pp. 201 sgg.; B. BIONDI, *op. cit.*, vol. I, pp. 289 sgg.

[39] SYMM., *Rel.* III, 3.

[40] AMBR., *Epist.* XVII, 17.

dell'atteggiamento equilibrato, o quantomeno moderato, assunto da Valentiniano I nei confronti delle questioni religiose:[41] vi è una notevole distanza dal fervore religioso — ben riflesso anche nella produzione normativa[42] — di un Graziano. Le testimonianze in proposito sono concordi e inequivoche; basti qui citare il giudizio di Ammiano (*inter religionum diversitates medium stetit, nec quemquam inquietavit, neque ut hoc coleretur, imperavit, aut illud: nec interdictis minacibus subiectorum cervicem ad id, quod ipse coluit, inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit*)[43] e quanto disposto da un'altra costituzione di Valentiniano I (*haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium iudico; neque ipsam aut aliam praeterea concessam a maioribus religionem genus esse arbitror criminis. Testes sunt leges in exordio imperii mei datae quibus unicuique quod animo imbibisset colendi libera facultas tributa est*).[44]

In questo quadro, pare ragionevole pensare che il sovrano sia stato indotto ad emanare la costituzione in *C.Th.* 16, 2, 20 non tanto dall'aspirazione a realizzare «uno stretto coordinamento tra l'ordinamento ecclesiastico e quello statuale»,[45] intervenendo addirittura in questioni attinenti alla disciplina degli ecclesiastici, quanto, piuttosto, dall'intento di porre rimedio a fenomeni che all'Imperatore parevano rischiosi per la stabilità dei rapporti sociali.

[41] Tant'è che alcuni sono giunti a parlare di un 'liberalismo' di Valentiniano (cf. B. BIONDI, *op. cit.*, vol. I, p. 292), che si sostanzia nel non intervento dello Stato ove non vi siano speciali motivi che coinvolgano esigenze di mantenimento dell'ordine costituito; verrebbe quasi fatto di pensare a quanto affermava Jemolo, secondo il quale lo Stato «attossica quando tocca» (A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cent'anni*, Torino 1977, p. 279).

[42] B. BIONDI, *op. cit.*, pp. 328 sgg.

[43] AMM., *Hist.* XXX, 9, 5. A quanto pare anche l'Augusto Valente, seguace di Ario, non fu intollerante verso i culti pagani. Cf. THEODORETUS, *Hist. Eccl.*, 317: ὁ δὲ βάλης πᾶσι μὲν τοῖς ἄλλοις ἐπέτρεψε θρησκεύειν ᾗ βούλονται καὶ τὰ θρησκευόμενα θεραπεύειν, μόνοις δὲ πολεμῶν διετέλει τοῖς τῶν ἀποστολικῶν ὑπερμαχοῦσι δογμάτων. πάντα γοῦν τὸν τῆς ἐκείνου βασιλείας χρόνον καὶ τὸ ἐπιβώμιον ἥπτετο πῦρ, καὶ σπονδὰς καὶ θυσίας τοῖς εἰδώλοις προσέφερον, καὶ τὰς δημοθοινίας κατὰ τὴν ἀγορὰν ἐπετέλουν· καὶ οἱ τουυ Διονὺσου τὰ ὄργια τετελεσμένοι μετὰ τῶν αἰγίδων ἔτρεχον, τοὺς κύνας διασπῶντες καὶ μεμηνότες καὶ βακχεύοντες καὶ τὰ ἄλλα δρῶντες ἃ τὴν τοῦ διδασκάλου πονηρίαν δηλοῖ.

[44] *C.Th.* 9, 16, 9.

[45] G.L. FALCHI, *op. cit.*, p. 185.

5. *Motivazioni sociali ed economiche della costituzione.*

Si cercherà, quindi, di analizzare la costituzione, e di ricostruirne la *ratio*, sotto due differenti aspetti. In primo luogo gioverà considerare la natura dei fenomeni sociali ed economici in conseguenza dei quali essa fu emanata; in secondo luogo si tenterà di interpretarne il significato nel più ampio quadro dei rapporti fra ordinamento statale ed ecclesiastico nel corso del IV secolo. Si vedrà, infatti, come l'analisi del testo della costituzione, unita alla disamina delle fonti patristiche, restituisca un quadro per molti versi distante da quell'armonia di intenti fra Stato e Chiesa da molti postulata.

5.1 *Difesa dei patrimoni familiari?*

Taluni hanno ipotizzato che la *ratio* della disposizione risiedesse nella volontà dell'imperatore di accordare protezione agli eredi legittimi, che avrebbero visto frustrate le loro aspettative ereditarie a causa del fervore religioso di pie *viduae* o *pupillae*.[46] Effettivamente, le fonti ci tramandano, per quest'epoca, numerosi casi di individui che, pervasi di misticismo, giungono a trascurare i loro congiunti per destinare interamente i loro beni ad opere di carità.[47] Esemplare è il caso, riportato da Palladio, del *comes* Vero e della di lui sposa Bosporia: οἵτινες ἐπὶ τοσοῦτον ἐλπίδος χρηστῆς ἤλασαν ὡς καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν παραλογίσασθαι, ἔργῳ τὰ μέλλοντα βλέποντες.[48]

Che vi fosse una diffusa preoccupazione per le sorti dei patrimoni familiari e per la sempre maggior frequenza con la quale questi ultimi venivano lasciati alla Chiesa, è testimoniato, ad esempio, dalla già citata costituzione di Teodosio del 390, che giungeva a vietare persino i lasciti a favore della Chiesa.[49] Non pare, però, che le medesime motivazioni stiano alla base della legge che è qui in esame.

[46] G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso d'oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990, pp. 211 sgg.; L. De Giovanni, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 42 sgg.

[47] In proposito, cf. J. Rougé, *Aspects de la pauvreté et des ses remèdes aux IV^e-V^e siècle*, «A. Accad. romanistica costantiniana», VIII (1990), pp. 227 sgg.

[48] Pall., *Hist. Laus.*, 66, 1.

[49] *Sup.*, p. 7.

Infatti, il dettato della costituzione è chiarissimo là ove afferma che *si forte post admonitionem legis nostrae aliquid hisdem eae feminae* (...) putaverint relinquendum, id fiscus usurpet. Ciò basta a dimostrare che la tutela delle aspettative ereditarie dei congiunti, quanto meno non costituiva lo scopo principale del legislatore:[50] l'interesse dei familiari è semmai tutelato solo indirettamente, per l'effetto dissuasivo del divieto e della relativa sanzione. L'obbiettivo sembra piuttosto quello di limitare l'influenza di chierici e monaci su individui di sesso femminile che avrebbero potuto contribuire alla crescita dei patrimoni degli ecclesiastici; un fenomeno, questo, osteggiato dalla legislazione del IV secolo.[51] In ogni caso, per comprendere appieno le finalità della costituzione occorre, come si è preannunciato, tentare di ricostruire, sia pure per sommi capi, i fatti sociali che stanno sullo sfondo della sua promulgazione.

5.2 Subintroductio *e disciplina ecclesiastica.*

La proibizione rivolta agli ecclesiastici in generale ed ai monaci (definiti con la significativa perifrasi *qui continentium se volunt nomine nuncupari*)[52] di accedere alle case di *viduae* e *pupillae* potrebbe essere collegata al fenomeno della *subintroductio*:[53] la formazione di comunità miste di uomini e donne, a vocazione ascetica o monacale, è fenomeno relativamente frequente nella storia della Chiesa delle origini.[54] Si tratta di una tendenza sovente definita come «pseudoascetica» e riprovata dalla Chiesa ufficiale.[55] Crediamo, tuttavia, che il senso della costituzione di Valentiniano risieda nelle disposizioni

[50] J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain*, cit., p. 298: «la sanction cependant prouve que le soin de faire respecter les devoirs familiaux n'était pas seul en cause».

[51] G. BARONE ADESI, *Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel Codice Teodosiano*, «BIDR», LXXXIII (1980), pp. 234 sgg.

[52] Mi pare notevole la sfumatura di soggettività dell'espressione, usata in vece dei più comuni *continentes*, *temperantes* o *monachi*.

[53] EUS., *Hist. Eccl.*, VII, 30, 12 sgg. Cf. G. BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso*, cit., pp. 204 sgg.; 285 sgg.; G.L. FALCHI, *op. cit.*, p. 185.

[54] Cf. ad es. PALL., *Hist. Laus.*, 46 sgg.; HIERON., *Epist.* XXII, 98.

[55] Cf. F. CANFORA, *op. cit.*, pp. 233 sgg.

che accompagnano il divieto e che hanno una portata più specificamente economica.

Che un certo grado di corruzione fosse presente nella Chiesa del IV secolo, è cosa nota. Alcuni illustri pagani ne traevano argomento per farsi beffe del culto cristiano. È rimasta famosa la frase di Pretestato, prefetto al Pretorio d'Italia e *sacrilegus idolorum cultor*, come lo chiama Girolamo, suo grande nemico: *facite me Romanae urbis episcopus et ero protinus christianus*,[56] a significare che assai attraente e piacevole era la vita delle alte gerarchie romane. Per certi versi analoga è la testimonianza di Ammiano Marcellino il quale, a proposito della contesa fra papa Damaso e l'antipapa Ursino,[57] afferma che la violenza dello scontro era in larga parte dovuta ai privilegi ed alle ricchezze che si accompagnavano al pontificato, aggiungendo poi:

> qui esse poterant beati re vera, si magnitudine urbis despecta (...) ad imitationem antistitum quondam provincialium viverent, quos tenuitas edendi potandique parcissime, vilitas etiam indumentorum, et supercilia humum spectantia, perpetuo numini, verisque eius cultoribus, ut puros commendant et verecundos.[58]

Del resto, lo stesso Gerolamo aveva stigmatizzato duramente quegli ecclesiastici per i quali *inimica castitas, inimica jejunia*.[59]

In ogni caso, vi sono significative testimonianze, successive al 370, che dimostrano quanto fosse viva negli ambienti ecclesiastici la preoccupazione di evitare i sospetti o i risentimenti cui potevano dare adito le frequentazioni di *viduae* o *pupillae*; così Ambrogio ricorda che *viduarum ac virginum domos, nisi visitandi gratia, iuniores adire non est opus; et hoc cum senioribus hoc est, vel cum Episcopo, vel si gravior est causa, cum Presbyteris*. È forte la preoccupazione del Santo che non si dia *obtrectandi locum saecularibus*; infatti già molti, egli ammonisce, *non dederunt errori locum, et dederunt suspicioni*.[60]

[56] HIERON., *Contra Joannem Hierosolymitanum*, 8.

[57] Cf. K. BAUS-E. EWIG, *L'epoca dei concili*, trad. it. di C. SALETTI, Milano 2001², pp. 273 sgg.

[58] AMM., *Hist.* XVI, 3.

[59] HIERON., *Epist.* XXII (*scripta a.* 384 *ad Eustochium, Paulae filiam*), 28.

[60] AMBR., *De off.*, I, 20, 87.

Il timore che circolassero maldicenze e insinuazioni a causa dei rapporti fra *viduae* ed ecclesiastici, traspare chiaramente anche in Girolamo; egli raccomanda, infatti, di adottare precauzioni (come, ad esempio, la costante presenza di testimoni nel corso delle visite) per evitare che ciò si potesse verificare:

> Si propter officium Clericatus, aut vidua a te visitatur, aut virgo, nunquam domum solus introeas. (...) Solus cum sola, secreto, et absque arbitro, vel teste, non sedeas. (...) Caveto omnes suspiciones, et quidquid probabiliter fingi potest, ne fingatur, ante devita.[61]

Le prescrizioni dei due Santi sono conformi a quanto disposto dal Concilio di Cartagine dell'anno 397:

> Ut clerici vel continentes ad viduas vel virgines nisi ex jussu vel permissu episcoporum aut presbyterorum non accedant, et hoc non soli faciant, sed cum conclericis vel cum his cum quibus episcopus aut presbyter jusserit; nec ipsi episcopi aut presbyteri soli habeant accessum ad hujusmodi feminas, sed ubi aut clerici praesentes sunt aut graves aliqui Christiani.[62]

Si tratta, evidentemente, di prescrizioni che miravano a contrastare fenomeni che che avrebbero potuto essere sfruttati in chiave propagandistica per nuocere all'immagine della Chiesa.

5.3 *Fervore religioso nell'aristocrazia romana.*

A ben vedere, l'attacco condotto da ambedue le parti, pagana e cristiana, contro la licenziosità, l'avidità, l'immoralità insomma, di una certa parte del clero, tradisce — come ora si vedrà — non solo un intento moralistico o moralizzatore, ma anche una forte preoccupazione di tipo sociale. La costituzione di Valentiniano I fu motivata dalla necessità di intervenire sulla destinazione di patrimoni, il cui completo o parziale trasferimento a favore di determinate

[61] HIERON., *Epist.* LII, 5.

[62] *Concilia Africana*, XIV, 25 (*Concilium Chartaginense III habitum ab Episcopis numero XLVII, Aera CCCCXXXVI, Caesario et Attico viris clarissimis consulibus, V Kal. Sept.*).

cerchie di ecclesiastici, avrebbe potuto provocare significative trasformazioni nella struttura sociale: sono in questione, insomma, i patrimoni dell'aristocrazia e segnatamente dell'aristocrazia romana, come le stesse fonti patristiche lasciano ben intendere. Non sono rari i casi di religiosi, spesso con una vocazione mistica, rigorista e radicale, che si legavano ad esponenti di sesso femminile della nobiltà romana: basti pensare a Pelagio ed ai suoi rapporti con Demetriade, della famiglia degli Anici. È da notare, a questo proposito, che le dottrine pelagiane, che avevano riscosso un notevole successo presso l'aristocrazia romana, a causa della loro connotazione pauperistica suscitarono in Sicilia la vivace resistenza dei ricchi cristiani, preoccupati dal carattere eversivo di quelle dottrine.[63]

Si ricordi anche che alle origini del monachesimo femminile si riscontra una rilevante presenza di elementi provenienti dall'aristocrazia; del resto, parte della trattatistica ambrosiana (come ad esempio il *De verginibus*) appare diretta agli strati più elevati della società.[64]

D'altra parte, il vasto epistolario di Girolamo ci mostra il Santo nel ruolo di «esegeta biblico e direttore spirituale»[65] proprio di una cerchia di *inlustres* o *clarissimae feminae*;[66] basti qui citare l'esempio di Marcella che, orfana e vedova dopo solo sette mesi di matrimonio, rifiutò di risposarsi con il consolare Nerazio Cereale, preferendo dedicare se stessa *aeternae pudicitiae*. A proposito dell'illustre famiglia di lei, scriveva il Santo:

> ut exponam illustrem familiam, alti sanguinis decus, et stemmata per Consules et Praefectos Praetorio decurrentia. Nihil in illa laudabo, nisi

[63] Cf. K. Baus-E. Ewig, *op. cit.*, pp. 178 sgg.

[64] Cf. F. Ela Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, in *Società romana e Impero tardoantico*, a c. di A. Giardina, vol. I, Bari 1996, pp. 273 sgg.

[65] *Ibid.*, pp. 280 sgg.

[66] Sono numerose le Epistole indirizzate a Marcella, in tema di esegesi biblica; cf. Hieron., *Epist.* XXV (*De decem nominibus Dei*); XXVI (*De quibusdam nominibus*); XXVII; XVIII (*De voce diapsalma*); XXIX (*De Ephod et Teraphim*); XXXIV (*De aliquot loci Psalmi CXXVI*); XXXVII (*De Commentariis Rheticii in Canticum Canticorum*).

quod proprium est, et eo nobilius, quod, opibus et nobilitate contempta, facta est paupertate et humilitate nobilior.[67]

È facile immaginare, in questo quadro, che si potessero verificare anche casi di circovenzione da parte di monaci o supposti sant'uomini ai danni di qualche ingenua donna di nobili origini. Un esempio significativo si trova nelle lettere di sant'Agostino e ci mostra il Santo intento a rimproverare aspramente una matrona che *nesciente viro suo, bona sua in elemosynam distribuerat, et vidualem habitum induerat.*[68] Agostino biasima il comportamento di costei, che consegnò la quasi totalità dei suoi beni *nescio quibus duobus transeuntibus monachis*; da parte del vescovo di Ippona vi è piena comprensione per la reazione dello sventurato marito, agli occhi del quale i due monaci apparivano *non Dei servos, sed domus alienae penetratores, et tuos captivatores et depraedatores.*[69]

Similmente Gerolamo descrive con sdegno il comportamento di quanti — clerici, monaci, ecclesiastici in genere — si danno alla frequentazione di ricche matrone (per lo più *viduae*) al solo scopo di trarne danaro, privilegi o addirittura commercio carnale. Il Santo raccomanda ad Eustochio di stare alla larga da quei monaci o pseudoasceti

> quos videris catenatos, quibus feminei contra Apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium, et nudi in patientia frigoris pedes (...) qui postquam nobilium introierunt domus, et deceperunt mulierculas oneratas peccatis, semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes, tristitiam simulant; et quasi longa jejunia, furtivis noctium cibis protrahunt.[70]

D'altra parte, vi sono anche coloro che — pur non affettando un apparente ascetismo — perseguono analoghi obbiettivi: vi è chi ambisce al presbiterato e al diaconato, *ut mulieres licentius videant.* Costoro vestono con raffinatezza, si prendono ogni cura della loro

[67] HIERON., *Epist.* CXXVII (*Ad Principiam Virginem, sive Marcellae Viduae Epitaphium*), 2.

[68] AUG., *Epist.* CLXII.

[69] *Ibid.*, 5.

[70] HIERON., *Epist.* XXII, 28.

persona, si ornano di gioielli (*digiti de annulis radiant*). L'unico vero scopo perseguito da codesta genia di ecclesiastici è così sintetizzato da Gerolamo:

Quidam in hoc omne studium vitamque posuerunt, ut matronarum nomina, domos, moresque cognoscant.[71]

Ed ancora, scrive Gerolamo con la consueta *vis polemica*:

Clerici ipsi, quos in magisterio esse oportuerat doctrinae pariter et timoris, osculantur capita matronarum, et extenta manu, ut benedicere eos putes velle, si nescias, pretia accipiunt salutandi.[72]

Per quanto riguarda gli autori pagani, basterà citare Ammiano, che riguardo alla contesa tra Damaso ed Ursino per il papato, ricorda le ricchezze accumulate dai papi grazie alle «oblazioni delle matrone».[73]

Sarebbe tuttavia superficiale limitarsi a queste notizie, traendone soltanto la testimonianza della corruzione di alcuni settori del mondo ecclesiastico. Il quadro — invero un poco grottesco — di falsi monaci, presunti asceti, ed avidi chierici intenti a procacciarsi le grazie ed i danari di nobili signore, ben si prestava alla polemica tra paganesimo e cristianesimo (e come si è visto in precedenza, Pretestato ne fece buon uso), ma non dipinge esattamente la realtà, né basta a spiegare il provvedimento imperiale del 370.

È indubbio che in quell'epoca sia nata quasi una «moda», che faceva apparire la conoscenza e la vicinanza ad un sant'uomo come «un segno di distinzione e di privilegio»,[74] ma d'altra parte, la scelta della vita ascetica (sia pure tra le mura dei palazzi romani), la partecipazione ed il sostegno alla vita della comunità cristiana, anche grazie all'uso delle proprie ricchezze, portavano con sé la speranza

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid.*, 16.

[73] AMM., *Hist.* XXVII, 3: «ut ditentur oblationibus matronarum, procedantque vehiculis insidentes, circumspecte vestiti, epulas curantes profusas, adeo ut eorum convivia regales superent mensas».

[74] Cf. F. ELA CONSOLINO, *op. cit.*, p. 302; P. BROWN, *The rise and function of the Holy Man in late antiquity*, «JRS», LXI (1971), pp. 80 sgg.

di elevazione spirituale e al contempo una effettiva partecipazione alle faccende della società. Vita interiore, dunque, e azione sociale (nella forma del sostegno ai miseri, o a questa o quella corrente dottrinaria): in ambedue i casi si trattava, per *clarissimae* o *inlustres foeminae*, di un'elevazione di non poco momento.[75]

Ciò spiega perché tante matrone si legassero a religiosi, e spiega anche il risentimento che da molte parti covava contro costoro; ancora una volta, se ne trova testimonianza in Gerolamo che, raccontando i funerali di Blesilla — giovane figlia della sua seguace Paola — fattasi monaca dopo aver rifiutato un secondo matrimonio e dedita all'ascetismo ed ai digiuni, riferisce in questi termini i discorsi della gente:

> nonne illud est quod saepius dicebamus? Dolet filiam jejuniis interfectam, quod non vel de secundo ejus matrimonio tenuerit nepotes. Quousque genus detestabile Monachorum non urbe pellitur? non lapidibus obruitur? non praecipitatur in fluctus? Matronam miserabilem seduxerunt (...).[76]

5.4 *Ascetismo radicale e ordine sociale.*

Certo, fenomeni di questo genere dovevano suscitare ostilità e preoccupazione all'interno dell'aristocrazia romana, e soprattutto fra i congiunti; a questo proposito, occorre ricordare che tra la nobiltà senatoria era ancora saldamente radicato il paganesimo. È del resto significativo che, stando a Gerolamo, voci maldicenti andavano ripetendo che se Paola piangeva con tanta intensità la figlia appena perduta, ciò era dovuto al fatto che la giovane doveva esser stata costretta al monachesimo, contro la sua volontà: ne era prova il fatto che *nulla Gentilium ita suos unquam fleverit filios*.[77]

Risentimento delle famiglie, ostilità dell'ancor forte parte pagana, preoccupazione per la sorte dei patrimoni e per l'integrità delle famiglie senatorie, sono tutti elementi che contribuiscono a

[75] In generale, a questo proposito, si veda R.B. Bruno Siola, *Viduae*, cit., pp. 367 sgg.

[76] Hieron., *Epist.* XXXIX, 5 (*Ad Paulam super obitu Blaesillae filiae*).

[77] *Ibid.*

spiegare il provvedimento di Valentiniano; ma ve n'è un ultimo, che è forse il più importante. *Quousque genus detestabile Monachorum non urbe pellitur?* Questo si chiedono i presenti al funerale di Blesilla. In effetti, con le loro vaste disponibilità finanziarie, le matrone romane potevano intervenire a sostegno di questo o quel sant'uomo,[78] di questa o quella fazione dottrinale; come è stato osservato, era notevolissimo il peso dell'aristocrazia «sia sull'organizzazione della vita ascetica, che sull'esito finale delle controversie teologiche».[79]

Si comprende, quindi, come vi potesse essere un'assai forte preoccupazione che parti della *nobilitas* (e segnatamente *matrone*, *viduae* o *pupillae*) si legassero — sostenendoli anche economicamente — a gruppi o tendenze d'ispirazione ascetico-radicale; gruppi che spesso esprimevano una carica «eversiva» o «rivoluzionaria» nei confronti dell'ordine sociale. Ricordiamo, ancora, il caso di Pelagio[80] ma, più in generale, la notevole presa che forme estreme di ascetismo di origine orientale ebbero sulle grandi famiglie romane.[81] L'ostilità ed il sospetto di una parte delle gerarchie ecclesiastiche e degli imperatori medesimi, nei confronti dei monaci, è cosa nota.[82] A testimonianza delle preoccupazioni per le attività di costoro, e per iniziative che sembrava potessero minare l'ordine sociale,[83] baste-

[78] Paradossale il caso di Melania Juniore, che stando a *Vita Melaniae*, 38, fece ogni tentativo per legare a sé il monaco Efestione, per mezzo di doni in denaro. Efestione, che viveva nel deserto e non sapeva che farsene, fu esasperato a tal punto dall'insistenza di Melania da gettar l'oro nel fiume. Cf. in proposito F. ELA CONSOLINO, *op. cit.*, pp. 301 sgg.

[79] *Ibid.*, p. 300.

[80] *Sup.*, p. 16.

[81] Cf. P. BROWN, *Religione e società nell'età di S. Agostino*, trad. it. di G. FRAGNITO, Torino 1975, pp. 156 sgg.

[82] Cf. J. GAUDEMET, *L'Église*, cit., pp. 198 sgg.; P.G. CARON, *Gli inizi della proprietà monastica*, «A. Accad. romanistica costantiniana», X (1995), pp. 474-75; M. FORLIN PATRUCCO, *Monachesimo e gerarchie ecclesiastiche nel IV-V sec.: rapporti, tensioni, alleanze*, *loc. cit.*, pp. 269 sgg.

[83] Per le intemperanze di movimenti pauperistici, ed i loro atteggiamenti «sovversivi», dalla distruzione dei templi, alla sottrazione al patibolo dei condannati alla pena capitale, al rifiuto radicale della ricchezza e della proprietà, si veda G. BARONE ADESI, *Monachesimo*, cit., pp. 96 sgg.; 147 sgg.

rebbe qui citare la costituzione del 390 che imponeva ai monaci di abitare *deserta loca* e *vastas solitudines*,[84] onde tenerli lontano dalle città. Similmente, il divieto — sancito in un'altra costituzione dello stesso anno[85] — alle donne tonsurate di accedere alle chiese, e la prevista sanzione della deposizione per i vescovi che non avessero fatto rispettare la disposizione, rispondeva all'esigenza di frenare lo sviluppo di correnti ascetiche radicali: la tonsura femminile era infatti il segno visibile dell'adesione a queste dottrine.[86]

Il divieto di accedere alle case di *viduae* e *pupillae*, e la limitazione della *testamenti factio*, sono il segno di queste preoccupazioni; sia l'aristocrazia senatoria pagana, che un'ampia parte della Chiesa, dovettero trovarsi concordi nel riconoscere l'esigenza di porre un freno allo sviluppo di movimenti pericolosi, che si sviluppavano e crescevano anche grazie al sostegno di alcuni settori dell'aristocrazia stessa. La costituzione di Valentiniano, insomma, si presenta come una reazione dei «moderati» contro i movimenti estremistici che andavano sviluppandosi. Una reazione, dunque, principalmente diretta a garantire il mantenimento del consolidato ordine sociale.[87]

Come ora si vedrà, vi è però un ulteriore, significativo aspetto della costituzione — troppo spesso trascurato — che riguarda più in generale i rapporti fra giurisdizione ecclesiastica e secolare.

6. C.Th. *16, 2, 20 nel quadro dei rapporti fra Stato e Chiesa.*

Come si è già accennato, vi è una consistente linea interpretativa che vede nei provvedimenti di Valentiniano la manifestazione delle pie preoccupazioni del sovrano. Ambrogio e Girolamo — se letti frettolosamente — parrebbero confermare questa interpretazione. Invero, un'analisi un poco dettagliata può rivelare una realtà differente.

[84] *C.Th.* 16, 3, 1.

[85] *C.Th.* 16, 2, 27.

[86] Cf. G. Barone Adesi, *Monachesimo*, cit., pp. 280 sgg.

[87] A questo proposito, non è forse un caso che, nella costituzione, i monaci siano definiti — con una certo diffidenza — come *qui continentium se volunt nomine nuncupari*.

Ad esempio, Gerolamo parla sì di *cauterium bonum*, a proposito della *lex* di Valentiniano, ma subito dopo espone i suoi dubbi: *sed quo mihi vulnus, ut indigeam cauterio?* Certo, si tratta di una *provida* e *severa cautio*, eppure *nec sic refrenatur avaritia*.[88] Parimenti, Ambrogio dice di non dolersi della disposizione, eppure parla di una *mulcta* comminata comunque al chierico a motivo del suo ufficio, a prescindere dall'effettiva sua condotta.[89] Entrambi i Santi, e particolarmente Ambrogio,[90] mostrano quindi di nutrire più di una riserva sul provvedimento di Valentiniano.

Ad epoche più recenti risalgono le voci, riportate da Godefroy, che parlano di *lex lata odio in sacros homines*.[91] Baronio, che pure tenta di rappresentare i provvedimenti di Valentiniano in un quadro di perfetta concordia tra Stato e Chiesa,[92] parla in proposito di *lex nova et parum aequa*.[93]

Invero, la diffidenza (o persino il risentimento) dei Padri e degli storiografi ecclesiastici sono ben comprensibili. Da un canto, infatti, la costituzione del 370 comportava indubbiamente un danno economico. Sarà pur vero che con la *lex* in questione *nequaquam prohibentur Ecclesiae hereditates accipere vel legata, vel quid huiusmodi; sed Ecclesiasticae personae* (...).[94] Tuttavia, in un generale contesto di trasformazione dei negozi *post mortem* e degli atti di liberalità, nel quale si affermava una pia prassi sovente irrispettosa della legge, ove la fede e l'impulso morale tenevano il luogo dell'obbligo giuridico,[95] dovevano essere piuttosto frequenti le donazioni o lasciti a favore di ecclesiastici, accompagnati da gravami *lato sensu* modali. È naturale che i fedeli preferissero conferire risorse economiche anziché alla Chiesa (ossia alla sede episcopale locale),[96] al

[88] HIERON., *Epist.* LII, 6.
[89] AMBR., *Epist.* XVIII, 14.
[90] Cf. F. CANFORA, *op. cit.*, p. 235.
[91] VI, p. 56.
[92] *Sup.*, p. 9.
[93] C. BARONIUS, *op. cit.*, p. 315.
[94] *Ibid.*, p. 316.
[95] J.L. MURGA, *op. cit.*, pp. 163 sgg.
[96] Per i problemi posti dalla proprietà ecclesiastica, cf. J. GAUDEMET, *Église*, cit., pp. 289 sgg.

singolo monaco o ecclesiastico con il quale si era creato un particolare rapporto di frequentazione e di comunanza spirituale, affinché egli stesso, quale successore del defunto ma in sostanza come mero fiduciario,[97] provvedesse a realizzare opere caritatevoli o di mantenimento del culto.

Non a caso quando, nel 390, a soli due mesi dall'emanazione, Teodosio abroga la già citata legge sulle *diaconissae*,[98] fa riferimento ad eredità accettate da chierici *sub nomine ecclesiae*.[99] Se si considera l'importanza degli atti di liberalità per il mantenimento dei chierici ed il sostegno ad attività caritatevoli,[100] si comprende che la legge di Valentiniano potesse suscitare qualche malcontento negli ambienti ecclesiastici.

È anche comprensibile che un intervento così pesante in una materia che toccava la disciplina degli ecclesiastici, non fosse visto di buon occhio. Si ricorderà che già i Padri Apostolici insistono nel porre tra le virtù cristiane il soccorso ad orfani e vedove[101] e che il vescovo stesso giunse ad assumere l'appellativo di *defensor viduarum*.[102] Ora, con la costituzione di Valentiniano, agli ecclesiastici, e persino ai vescovi, era impedito l'accesso alla casa delle *viduae*!

A ben vedere, vi è anche un altro aspetto della costituzione di Valentiniano che poteva suscitare l'ostilità degli ambienti ecclesiastici; un aspetto che — curiosamente — è sfuggito ai commentatori moderni, ma non ai più antichi.

La già menzionata tesi del cardinale Baronio, secondo la quale il papa medesimo avrebbe sollecitato il provvedimento imperiale, è giustamente contestata come priva di fondamento e di prove documentarie da Godefroy: sono infatti numerose le testimonianze di provvedimenti imperiali *lecti in ecclesiis*, onde assicurare la massima

[97] J.L. MURGA, *op. cit.*, pp. 304-07.

[98] *C.Th.* 16, 2, 28.

[99] Cf. J.L. MURGA, *op. cit.*, p. 378.

[100] Cf. J. GAUDEMET, *Église*, *cit.*, pp. 165 sgg.

[101] Cf. PASTOR ERMA, *Mandata* 8, 9. Cf. A. BISCARDI, *Spose, madri, nubili, vedove. Echi patristici nella legislazione tardo-imperiale*, «A. Accad. romanistica costantiniana», VIII (1990), pp. 325 sgg.

[102] Cf. R.B. BRUNO SIOLA, *Viduae*, cit., pp. 419-20.

diffusione di disposizioni concernenti gli ecclesiastici, senza che ciò implicasse che i detti provvedimenti fossero stati sollecitati dalla Chiesa o concordati con questa.[103] In ogni caso, è lecito supporre che poco piacesse al Cardinale che un provvedimento di tal fatta fosse indirizzato al Papa, quasi che l'Imperatore potesse rivolgersi a quello con prescrizioni che riguardavano la disciplina degli ecclesiastici. La polemica del calvinista Godefroy contro Baronio, del resto, è tutta incentrata sul problema dei rapporti fra ordinamento secolare ed ecclesiastico; se l'intento del Cardinale è quello di dimostrare l'unità di intenti e la concordia tra Stato e Chiesa che starebbero alla base della costituzione di Valentiniano, Godefroy obbietta invece che la *lex* sta a testimoniare come *secularium potestatum et principis est iudicium de bonis ecclesiasticorum.*[104]

6.1 *I* publica iudicia.

Per comprendere meglio i termini della questione, che si presentava ancora attuale — almeno da un punto di vista ideologico — anche dopo il Concilio Tridentino, occorre rileggere con attenzione il dettato della costituzione, là dove essa dispone che ogni violazione della medesima sia colpita grazie all'intervento di *publica iudicia*: *sed publicis exterminentur iudiciis, si posthac eos adfines earum vel propinqui putaverint deferendos*. Ora, il termine *publica iudicia*, è usato in un'accezione affatto inusuale nel Codice Teodosiano: esso non sta qui ad indicare il giudizio criminale nell'ambito del sistema dell'*ordo iudiciorum publicorum e privatorum* (il che, del resto, in quella sede non avrebbe avuto senso alcuno). Il termine è impiegato nell'accezione propria dagli scrittori cristiani, per i quali «pubblico» è il giudizio secolare; basti qui citare l'Ambrosiaster (*sed frater cum fratre judicio contendit, et hoc apud infideles*. Manifestum est quia infideles aut arbitros, ut assolet fieri, postulatos significat, aut judicem publicum, *cui dici solet: Hodie dies sacrorum est, jus dici non potest*),[105] Ambrogio (*si* leges publicas *interrogamus, accusatorem exigunt:* si Ecclesiae: *duo-*

[103] VI, p. 56.
[104] *Ibid.*
[105] AMBROSIASTER, *In Epistolam B. Pauli Ad Corinthios* I, VI, 6.

bus, inquit, et tribus testibus stat omne verbum)[106] e Agostino (*interpellate contra illos ecclesiam. Non dico* iudices publicos, *non proconsulem, non vicarium, non comitem, non imperatorem, sed Christum*).[107]

Publica iudicia equivale qui a *saecularia iudicia*. Com'è noto, a partire da Costantino[108] la giurisdizione episcopale civile era stata pienamente riconosciuta. L'Imperatore aveva in sostanza preso atto di una consuetudine diffusa tra i cristiani che, conformemente al precetto di san Paolo[109] — poi ribadito frequentemente dai Padri[110] — preferivano affidare al vescovo il giudizio sulle controversie che li riguardassero (e ciò anche per sottrarsi al giudizio da parte di *iudices* pagani).[111] Si era così riconosciuta validità alle sentenze episcopali (inappellabili al pari di quelle del prefetto al Pretorio);[112] ma non solo: al tribunale episcopale si accedeva anche tramite *provocatio*, da parte di una delle due parti, e ciò era possibile in qualunque momento prima della pronunzia della sentenza del tribunale secolare.[113] In tal modo si poteva persino dare il caso che un pagano fosse portato in giudizio davanti ad un giudice ecclesiastico.[114] Una simile, amplissima competenza dei tribunali episcopali — sia detto per inciso — provocava non pochi problemi agli ecclesiastici stessi, che ben presto si trovarono oberati di processi.[115]

Va anche segnalata la seppur parziale competenza criminale del

[106] AMBROS., *Epist.* V, 2.

[107] AUG., *Sermo* 392, 4.

[108] *C.Th.* 1, 27, 1; *Sirm.* 1.

[109] PAUL., *Cor.* I 6, 1-8.

[110] Ad es. AUG., *Sermo* 392, 4. Cf. G. VISMARA, *La giurisdizione civile dei Vescovi, secoli I-IX*, Milano 1995, pp. 15 sgg.; B. BIONDI, *op. cit.*, vol. I, pp. 439 sgg.; P.G. CARON, *I tribunali della Chiesa nel diritto del Tardo Impero*, «A. Accad. romanistica costantiniana», XI (1996), pp. 245 sgg.; J. GAUDEMET, *Église*, cit., pp. 229 sgg.; per un diverso orientamento cf. G. FERRARI DELLE SPADE, *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, «A. r. Ist. veneto Sci. Lett. Arti», XCIX/II (1939), pp. 107 sgg.; F. J. CUENA BOY, *La episcopalis audientia*, Valladolid 1985.

[111] AMBROSIASTER, *In Epistolam B. Pauli Ad Corinthios* I, VI, 6.

[112] G. VISMARA, *La giurisdizione*, cit., pp. 75 sgg.

[113] In tal modo si produceva la sospensione del giudizio secolare, condizionata all'accettazione dell'azione da parte del Vescovo. Cf. G. VISMARA, *La giurisdizione*, cit., p. 75; ID., *Ancora sulla 'episcopalis audientia'*, «SDHI», LII (1987), pp. 53 sgg.

[114] *Ibid.*, p. 43.

[115] Anche se taluni vescovi (segnatamente è il caso di Ambrogio) preferivano

tribunale episcopale,[116] che si accompagna a quella sui *delicta laevia ad religionis observantiam pertinentia*,[117] e su ogni questione che riguardasse la violazione della disciplina da parte degli ecclesiastici.[118]

Rileggendo la costituzione di Valentiniano alla luce di quanto ora visto, si comprende per qual motivo, commentandola, Godefroy scrivesse, forse con una certa vena polemica, non solo che *secularium potestatum et principis est iudicium de bonis ecclesiasticorum*,[119] ma più in generale che *saecularis* (...) *iurisdictionis et potestatis in Ecclesiasticos* (...) *monumentum hoc illustre esse videtur*.[120]

Invero, Valentiniano era intervenuto direttamente su di un tema — quello del retto comportamento degli ecclesiastici, del rispetto del decoro e delle costumanze, dell'irreprensibilità dei Chierici — che, essendo già stato oggetto delle deliberazioni dei concili di Elvira e di Nicea,[121] riguardava principalmente l'azione disciplinare dei vescovi; ciò nondimeno, l'Imperatore — con l'esplicita menzione dei *publica iudicia* — aveva disposto senza possibilità di equivoco che assicurare il rispetto della legge sarebbe stato compito esclusivo dei tribunali *secolari*, senza possibilità di trasferire l'azione presso il tribunale episcopale che, evidentemente, non era ritenuto adatto a giudicare in materia.[122]

Si spiega così che Baronio, il quale già nutriva diffidenza per la disposizione in generale, ed ancor più sotto questo specifico profilo, manifestasse le sue perplessità verso un provvedimento emanato da

non giudicare in cause pecuniarie. Cf. SYMM., *Ep.* III. Sul carico dei tribunali ecclesiastici cf. *Aug.*, *Epist.* XLVIII; G. VISMARA, *La giurisdizione*, cit., pp. 102-05.

[116] Cause criminali potevano rientrare nelle competenze del tribunale ecclesiastico in virtù del *privilegium fori*. Per un caso di infanticidio commesso da una *virgo* consacrata, giudicato da Ambrogio, cf. AMBR., *Epist.* LVI; LVII.

[117] *C.Th.* 16, 2, 23. Cf. G. FERRARI DELLE SPADE, *op. cit.*, pp. 214 sgg.

[118] *C.Th.* 16, 11, 1: *quotiens de religione agitur, episcopos convenit agitare* (...).

[119] VI, p. 56.

[120] VI, p. 55.

[121] Cf. J. GAUDEMET, *Église*, cit., pp. 158-59.

[122] Va a questo proposito ricordato, che i tribunali episcopali giudicavano secondo il diritto romano, ma interpretato alla luce della dottrina cristiana. Cf. G. VISMARA, *Ancora sulla episcopalis audientia*, cit., p. 60; ID., *La giurisdizione civile*, cit., pp. 105 sgg.; J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'église aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1957, pp. 202 sgg.

un Imperatore che sembrava *in caeteris Jura Ecclesiastica* (...) *servari voluisse.*[123] Né è casuale la conclusione del lungo commento che il Cardinale dedica alla legge: *caeterum, quod in hoc argumento versamur, et de legibus parum aequis a Valentiniano Imperatore promulgatis agamus ...*[124]

Nella lettura qui suggerita, la costituzione di Valentiniano I riconferma, dunque, quell'immagine di sovrano «equilibrato», più interessato al mantenimento dell'ordine sociale che a questioni di fede, che traspare da fonti sia cristiane che pagane.[125] Pur manifestando un indubbio favore per la fede alla quale egli stesso aderiva,[126] l'Imperatore — in ciò sicuramente concorde con parte della Chiesa e dell'aristocrazia romana — intendeva mantenere saldo il controllo statale sulla società e frenare fenomeni che avrebbero potuto minare l'ordine costituito: anche se limitata nella sua portata, la costituzione del 370 ne fornisce testimonianza.

[123] C. BARONIUS, *op. cit.*, p. 317. Il Cardinale fa qui riferimento ad una costituzione (un rescritto) di Valentiniano I, noto parzialmente grazie ad una citazione di Ambrogio (AMBR., *Epist.* LXXV); esso avrebbe sancito la giurisdizione episcopale *in causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis*. Il passo di Ambrogio pone però svariati problemi interpretativi poiché non consente di conoscere il provvedimento nella sua interezza e nella sua effettiva portata. Cf. M. SARGENTI-R.B. BRUNO SIOLA, *Normativa imperiale*, cit., pp. 3 sgg.; J. GAUDEMET, *Droit séculier et droit de l'église chez Ambroise*, in *Ambrosius Episcopus*, cit., pp. 313 sgg.

[124] C. BARONIUS, *op. cit.*, p. 317.

[125] Cf. *sup.*, p. 10.

[126] Cf. B. BIONDI, *op. cit.*, vol. I, pp. 289 sgg.

ALESSANDRO BOCCIA

APPUNTI SULLA PRESENZA DI STAZIO NELLA *DIVINA COMMEDIA*

La comparsa di Stazio nel ventunesimo canto del *Purgatorio* è preparata da Dante con somma cura. La precede, nel canto ventesimo, ai vv. 124-41, un'improvvisa e sconcertante scossa di terremoto. Il terremoto, nella tradizione biblica neotestamentaria, è legato in primo luogo al momento della morte e poi, non meno strettamente, a quello della resurrezione di Cristo (*Mt.*, 27, 51-52, *ibid.*, 28, 2); Dante, attraverso il canto delle anime purganti durante la scossa, che ripete quello degli angeli annuncianti la nascita del Redentore (*Lc.*, 2, 14), lascia intendere in modo chiaro come il terremoto sia connesso con una nascita (la rinascita di Stazio, giunto al termine della sua espiazione purgatoriale, come si chiarirà in seguito). Al tema della resurrezione si lega, attraverso l'evento simbolico del terremoto, quello della liberazione dalla prigionia (*Act.*, 16, 26) e dell'ascesa al cielo dei due Testimoni dell'Apocalisse (*Apc.*, 11, 13). Come spesso accade in Dante, alla suggestione biblica si sovrappone una fitta trama di corrispondenze con la letteratura classica. I versi 127 e 128 del ventesimo canto del *Purgatorio*: «... quand'io senti', come cosa che cada, / tremar lo monte ...», alludono, attraverso la ripresa di alcuni elementi verbali, ad un passo della *Tebaide* di Stazio, in cui si descrive il terremoto con il quale Anfiarao, augure e re d'Argo, viene catapultato nell'Ade, dal campo della battaglia feroce per la conquista di Tebe. Nel settimo libro della *Tebaide*, in un punto nodale del poema, sicuramente ben noto a Dante, che ne riferisce in modo esplicito l'episodio centrale in *Inf.*, XX 31-36, vengono descritti due terremoti, il primo per indicare, con una metafora, l'irruenza del carro da combattimento guidato da Apollo, mentre con il secondo Anfiarao viene ingoiato dalla terra, sottratto, in modo spettacolare, alla vista di nemici e commilitoni. Si considerino i due passi paralleli di *Theb.*, VII 744-49:

Sic ubi nubiferum montis latus aut nova ventis / soluit hiems, aut victa situ non pertulit aetas, / desilit horrendus campo timor, arva virosque / limite non uno longaevaque robora secum / praecipitans, tandemque exhaustus turbine fesso / aut vallem cavat aut medios intercipit amnes...

in cui si descrivono gli effetti del carro di Apollo, simile al terremoto, nella sua corsa attraverso la folla atterrita dei soldati, e di *Theb.*, VII 794-803:

Iamque recessurae paulatim horrescere terrae / summaque terga quati graviorque effervere puluis / coeperat; inferno mugit iam murmure campus. / Bella putant trepidi bellique hunc esse fragorem / hortanturque gradus; alius tremor arma virosque / mirantesque inclinat equos; iam frondea nutant / culmina, iam muri, ripisque Ismenos apertis / effugit; exciderunt irae, nutantia fingunt / tela solo, dubiasque vagi nituntur in hastas / comminus inque vicem viso pallore recedunt

dove viene dipinto il terremoto vero e proprio, che avviene poco dopo. Nei due passi la rappresentazione del terremoto è affidata a verbi che indicano il cadere, in stretta connessione con il tremore della terra; il modo della rappresentazione è affine a quello dantesco, che riprende il nesso *tremor-inclinat* → *tremar-cada*.

Di particolare rilievo per la rappresentazione di Stazio in Dante è il riferimento ulteriore ad un passo molto noto di Virgilio, in *Geor.*, II 475 sgg.; il brano contiene un'invocazione alle Muse, in cui si chiede di conoscere le cause di una serie di fenomeni naturali, tra cui il terremoto, e prelude al verso celebre (*Geor.* II 490): «... Felix, qui potuit rerum cognoscere causas ...». Nel travestimento classico del terremoto, con la menzione dell'isola di Delo ai vv. 130-32, si nasconde un riferimento ulteriore alla comparsa di Stazio, in rapporto al suo ruolo di accompagnatore e di *alter ego* di Dante. Tale riferimento venne individuato già da Benvenuto da Imola, al quale lasciamo volentieri la parola:

'A PARTURIR LI DUE OCCHI DEL CIELO' [v. 132], scilicet solem et lunam. Et hic nota quantum comparatio est propriissima: sicut enim Delos insula clarissima emisit olim duo clarissima lumina ad celum: ita nunc mons Purgatorii clarissimus ad celum duos emittebat clarissimos poetas, unum antiquum, scilicet Statium, alium modernum, scilicet Dantem; de Virgilio non loquor, quia non ivit ad celum.[1]

[1] *Benvenuti de Rambaldis de Imola Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, Firenze 1887, *ad versum*.

Già Pietro Alighieri preparava l'osservazione di Benvenuto con una notazione etimologica: «'NON SI SCOTEO SI' FORTE DELO' [v. 130] comparat tremorem illius montis insule Delos, ita dicta quia prima insula fuit que apparuit post diluvium: nam Delos grece manifestatio».[2] Tecnicamente, il terremoto del ventesimo canto del *Purgatorio* prepara la presentazione di Stazio come «saggio», esperto di *philosophia naturalis*. La struttura dantesca dei canti ventesimo e ventunesimo segue lo schema del settimo libro della *Tebaide*, vv. 794 sgg., in cui al prodursi del terremoto segue una digressione di carattere mitologico-naturalistico elencante cause diverse dello stesso (si va dall'eiezione della *ventorum rabies* da parte delle *laborantes terrae*, fino alla chiamata in causa di Nettuno, che agita le acque con il suo tridente). Tra il terremoto e la spiegazione che dello stesso Stazio offre a Dante si colloca l'immagine della samaritana che apre il canto ventunesimo. Tale immagine, attraverso il ritorno dell'espressione *sete natural*, rimanda a *Conv.*, I, I 1, di cui costituisce un ampliamento e una, sia pur parziale, rettifica. Se nel *Convivio*, aristotelicamente, il desiderio naturale di sapere era causato dalla spinta interna alla perfezione, coincidente con la *scienza* (conoscenza delle cose terrene, filosofia naturale), e quindi, in modo implicito, la spinta conoscitiva inerente per natura al soggetto poteva trovare soddisfazione nell'esercizio di un'attività razionale libera da impedimenti, la prospettiva indicata qui appare diversa, considerandosi il desiderio naturale di conoscere esaudibile solo tramite la rivelazione della fede. All'autorità di Aristotele si sostituisce quella del Vangelo. Il riferimento al Vangelo viene dichiarato in modo esplicito appena dopo, al verso 7: «... Ed ecco, sì come ne scrive Luca ...». Siamo al momento decisivo dell'apparizione di Stazio, che viene immaginata attraverso l'allusione all'episodio della rivelazione di Cristo risorto ai discepoli che vanno da Gerusalemme ad Emmaus: Stazio si avvicina a Dante e Virgilio senza che questi si accorgano subito di lui, e li saluta con le stesse parole del Redentore. La dignità concessa a Stazio è legata al salto

[2] *Il «Commentarium»* di PIETRO ALIGHIERI, a c. di R. DELLA VEDOVA e M.T. SILVOTTI, Firenze 1978, *ad versum*.

che con lui compie Dante nel suo progresso verso il Paradiso Terrestre. Scrive Bonaventura da Bagnoregio:

> Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo posuit eum Deus in paradiso deliciarum. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem: ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt, nisi succurrat gratiam cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam. Quod totum fit per Iesum Christum, qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio.[3]

Stazio è il tramite tra i due termini della dialettica agostiniana di *scientia* e *sapientia*; per questo viene immaginato come figura di Cristo, simbolo della redenzione dal peccato, della rivincita dell'antica colpa di Adamo.

Brugnoli, sulla scorta di Benvenuto da Imola, ha dato una spiegazione soddisfacente del motivo per il quale Dante avrebbe scelto proprio Stazio come mediatore tra Virgilio e Beatrice.[4] Alle sue argomentazioni si devono aggiungere ora una serie di dati, emersi dallo studio di alcuni punti dell'opera maggiore di Stazio, la *Tebaide*, in rapporto al commento che ne accompagnava il testo nella maggior parte dei codici medievali, quello scritto, nel quarto secolo della nostra era, da un non meglio noto Lattanzio Placido.[5] Questo commento, insieme con altre glosse isolate, è già stato diversamente indagato in passato, con lo scopo di cercare una tradizione tale da giustificare la conversione al cristianesimo immaginata da Dante per Stazio. Gli esiti di questi tentativi non sono stati risolutivi. Il nostro intento non è, dunque, di riprendere una ricerca del genere, quanto

[3] BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente verso Dio*, Milano 1994, p. 92.

[4] Cf. G. BRUGNOLI, *Stazio in Dante*, «Cultura neolat.», XXIX (1969), pp. 117-25.

[5] Per la bibliografia relativa a questa figura, e ai problemi legati al commento, si rimanda al materiale indicato nella sua più recente edizione (cf. nota seguente). Da considerare a parte, come modello metodologico, il finissimo libretto di G. BRUGNOLI, *Identikit di Lattanzio Placido. Studi sulla scoliastica staziana*, («Testi e Studi di cultura classica», 3), Pisa 1988.

di mostrare quale immagine del poeta fornisse l'esegesi tardoantica al lettore medievale, e quale sistema di rapporti testuali venisse a crearsi nel gioco dei rimandi tra testo e commento e tra commento e testi ivi citati o allusi. Di particolare interesse appare tale indagine, quando consideriamo il fatto che autore del commento alla *Tebaide* era considerato il Lattanzio apologeta cristiano, e che le fitte reminiscenze virgiliane presenti nel poema di Stazio creavano un rapporto diretto tra questo e la diffusissima e onnipresente glossa di Servio all'*Eneide*. Si viene così a creare un complesso sistema testuale Stazio-Lattanzio → *Divinae Institutiones*-Virgilio-Servio.

Uno dei passaggi più belli della *Tebaide* descrive il canto di Apollo alle Muse. Apollo rivela

quis fulmen agat, quis sidera ducat / spiritus, unde animi fluviis, quae pabula ventis, / quo fonte immensum vivat mare, quae via solis / praecipitet noctem, quae porrigat, imane tellus / an media et rursus mundo succincta latenti (cf. *Theb.*, VI 360-64).

Lo scoliasta richiama qui il passo virgiliano, *Aen.*, VI 724 sgg., in cui viene esposta la teoria della generazione e del ciclico purificarsi e rinnovarsi delle anime:

360-61. QUIS SIDERA DUCAT / SPIRITUS secta Platonica dicit omnia spiritu divino gubernari. Unde Vergilius [*Aen.* VI 724-26]: «principio caelum ac terras camposque liquentis lucentemque globum lunae Titaniaque astra spiritus intus alit». Etenim illa anima quae vinculum mundi nectit «mens» et «spiritus» vocata est, quae dat mortalium animis cunctas species motumque et vitam.[6]

La glossa di Servio al passo citato consiste in una lunghissima digressione sullo spirito divino che informa l'universo, distinguendosi dagli elementi sensibili, acqua terra aria fuoco. Poco oltre a *Aen.*, VI 741: «... aliae panduntur inanes suspensae ad ventos ...», si registra un'altra interessante glossa, in cui viene invocata l'autorità di Stazio per la dottrina della purgazione delle anime:

[6] *Lactantii Placidi qui dicitur commentarius super Thebaiden*, rec. R.D. SWEENEY, Lipsia 1989, p. 410.

741. ALIAE PANDUNTUR INANES SUSPENSAE AD VENTOS loquitur quidem poetice de purgatione animarum, tangit tamen quod et philosophi dicunt. Nam triplex est omnis purgatio. Aut enim in terra purgantur quae nimis oppressae sordibus fuerint, deditae scilicet corporalibus blandimentis, id est transeunt in corpora terrena: et hae igni dicuntur purgari; ignis enim ex terra est quo exuruntur omnia, nam caelestis nihil perurit: aut in aqua, id est transeunt in corpora marina, si paulo melius vixerint: aut certe in aëre, transeundo scilicet in aëria corpora, si satis bene vixerint. Quod in Statio legimus, ubi de auguriis tractat.[7]

In questo percorso testuale, dove un luogo è legato all'altro da un preciso riferimento, l'opera di Stazio, alla stregua di quella di Virgilio, si connota per la trattazione di temi filosofici, in particolare in riferimento ad una dottrina relativa alla purificazione delle anime.

Il riferimento a *Geor.*, II 475 e sgg. contenuto, come si accennava sopra, nell'ideazione del terremoto alla fine del ventesimo canto, si rivela, alla luce di queste considerazioni, perfettamente funzionale ad un concetto del fare poetico come disvelamento di verità che, dall'ordine naturale, procedono fino alla sfera delle sostanze celesti. Gli *Scholia Bernensia* a *Geor.*, II 475: «... Me vero primum dulces ante omnia Musae», chiosano: «Musae, idest matres philosophiae». E.R. Curtius ha da tempo rivolto l'attenzione degli studiosi ai rapporti molto stretti che legarono, nella tarda antichità e nel medioevo, poesia, filosofia e teologia;[8] è stato, del resto, suffi-

[7] *Servii qui feruntur commentarii*, rec. G. THILO-H. HAGEN, Lipsia 1906, vol. II, p. 104.

[8] Cf. E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e medio evo latino*, trad. it., Firenze 1992, p. 231: «Un autore del IX secolo, nell'usare l'espressione 'moderni philosophi', intende 'poeti moderni'. Virgilio è considerato uno degli 'antichi caposcuola della filosofia'; nell'Eneide si vedono riunite due componenti, cioè verità filosofica e invenzione poetica (*figmentum*). Durante la rinascita del XII secolo, l'identificazione di poesia e filosofia è frequente (Baudri di Bourgueil, Gualtiero di Châtillon). Le scienze naturali sono ritenute parte della filosofia; si elogia Lucano perché ha studiato «questioni filosofiche», come ad esempio il fenomeno dell'alta e bassa marea. Si pretende che il poeta abbia familiarità con la fisica; Dante si adegua a questa pretesa, allorché, nella *Divina Commedia*, si diffonde in spiegazioni sulle macchie lunari (argomento prediletto dal XII secolo in poi), sull'embriologia e sull'origine della pioggia. Egli stesso si qualifica 'inter vere phylosophantes minimus' e viene onorato da Giovanni Villani col nome di 'sommo poeta e filosofo'».

cientemente chiarito come in Dante il sapere umano fosse ordinato alla conoscenza divina, cosa peraltro dimostrata in modo efficace dal graduale sostituirsi di una guida all'altra, fino all'Empireo. Se Stazio costituisce, nella *Commedia*, un potenziamento della figura di Virgilio, serve anche a Dante per offrire l'esempio di una nozione della poesia che è andata chiarendosi nel corso dell'elaborazione del poema. Dante recupera la figura isidoriana del *poeta theologus*, fondendola con l'immagine classica del poeta *doctus*.[9] Nel passo staziano che più è stato sollecitato in rapporto alla trovata dantesca del criptocristianesimo del poeta latino, *Theb.*, IV 516-17, lo scoliasta mostra la contiguità di poesia e filosofia nella sua chiosa, che discute dell'esistenza di una divinità sconosciuta e superiore a tutte quelle note:

> Infiniti autem philosophorum et magorum etiam confirmant revera esse praeter hos deos cognitos qui coluntur in templis alium principem et maximum dominum, ceterorum numinum ordinatorem ...[10]

Lo stesso Curtius citava l'inizio del commento serviano al sesto libro dell'*Eneide*, che risulta caratteristico di questa modalità interpretativa:

> Totus quidem Vergilius scientia plenus est, in qua hac liber possidet principatum, cuius ex Homero pars maior est. Et dicuntur aliqua simpliciter, multa de historia, multa per altam scientiam philosophorum, theologorum, Aegyptiorum, adeo ut plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias.[11]

A Servio e a Macrobio si collega Bernardo Silvestre, quando scrive:

> Geminae doctrinae observationem perpendimus in sola Eneide Maronem habuisse, teste namque Macrobio: qui et veritatem philosophiae docuit et figmentum poeticum non praetermisit. Si quis ergo Eneida legere studuerit, ita ut eiusdem voluminis lex deposcit, haec in primis oportet, unde agat et qualiter et cur, demonstrare et geminam observationem in his

[9] Cf. A. RONCONI, *L'incontro di Stazio e Virgilio*, in *Da Omero a Dante*, Urbino 1981, p. 356.

[10] *Lactantii Placidi, op. cit.*, p. 293.

[11] *Servii qui feruntur commentarii*, cit., vol. II, p. 1.

praemonstrandam non relinquere. Quoniam autem in hoc opere et poeta et philosophus perhibetur esse Virgilius ...[12]

Nella chiosa al v. 530 del libro quarto, in cui Stazio accenna al giudice Minosse, già menzionato in Virgilio, in questi termini: «Arbiter hos dura versat Cortynius urna», c'è un'ampia digressione riguardante il re cretese, il quale viene presentato come unico giudice infernale, e con caratteristiche inedite rispetto alle tradizionali prerogative di crudeltà che connotavano questo personaggio nella tradizione mediolatina:

Licet de disceptatore animarum et censore vitae alia sit secreta et arcana veritas, tamen, quod ex opinione translatum est in fabulis, scribam. Cortynius arbiter Minos Cretensis, cui ad gloriam et titulum sola natalium sufficeret claritas, meruit placiditate mentis ut illum plus moribus quam generis auctoritate homines mirarentur. Fuit enim rex Cretae ita vita clemens, ut — quod est mirum — gauderent eum dominum quibus imperabat habuisse. Defunctus deinde, quantum mansuetudo mereatur, nec fato quidem hoc honore privatus est. Nam dicitur apud manes de supremo exitu iudicare mortalium. Veteres enim Graeci, ut impios crudelosque poenas apud inferos luere, sic bonum quemque adeptum bonae vitae praemia post mortem esse dixerunt. Quod est bonitatis exemplum, quia Minos se non ut regem aut tyrannum, sed tamquam unum de plebe gessit; quae laus summa est, ut Seneca in Thyestis choro (vv. 342-52): «... nescitis, cupidi arcium, / regnum quo iaceat loco. / regem non faciunt opes / non vestis Tyriae color, / non frontis vota regia, / non auro nitiadae trabes. / Rex est, qui posuit metus / et diri mala pectoris, / quem non ambitio impotens / et numquam stabilis favor / vulgi praecipitis movet ...».

La chiosa di Lattanzio rimanda ad una sapienza nascosta, che sarebbe soltanto adombrata dal mito pagano; l'uso della tradizione mitografica è esclusivamente strumentale, essendo visibilmente cadute le condizioni di cultura nelle quali quella tradizione veicolava valori profondi della classicità. Il rimando allusivo dello scoliasta si lega immediatamente, per un lettore medievale, con la tradizione patristica per la quale il mondo pagano (con la sua letteratura) è *umbra futurorum*. Tra i luoghi diversi che si potrebbero citare, prendiamo un brano appartenente al Lattanzio autore delle *Divinae In-*

[12] *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, ed. G. RIEDEL, Gryphiswaldae 1924, p. 1.

stitutiones. Nel libro settimo, intitolato «De vita beata», in un paragrafo «De errore poetarum, atque de animae reditu ab inferis», l'apologeta sovrappone esplicitamente la mitologia pagana alla rivelazione cristiana, considerando la prima confuso riverbero della seconda:

> Errori tamen eorum subest ratio nonnulla. Nam cum prophetae assiduis concionibus praedicarent, iudicaturum esse de mortuis Filium Dei, et haec annuntiatio non lateret, quoniam rectorem coeli non alium putabant esse, quam Iovem, iudicare apud inferos Iovis filium tradiderunt; sed tamen non Apollinem, aut Liberum, aut Mercurium, qui coelestes putantur, sed eum qui et mortalis fuerit, et iustus, vel Minoem, vel Eacum, vel Rhadamantum. Corruperunt igitur poetica licentia, quod acceperant; vel opinio veritatem per diversa ora sermonesque varios dissipata mutavit.

Questo passo mostra chiaramente che tipo di possibilità esegetiche potevano darsi attraverso la mediazione di un commento di tipo allegorizzante e neoplatonico come quello di Lattanzio Placido, quasi anello di mediazione tra la letteratura classica ed il suo rovesciamento patristico, in servizio della rivelazione cristiana. Il commento al libro sesto, vv. 360 sgg., fonde entrambe le caratteristiche di cui abbiamo discusso finora, l'esaltazione della componente filosofica e l'adombramento di verità nascoste; abbiamo riportato sopra una parte di questa glossa. È interessante osservare come nel seguito della stessa vengano accostati Virgilio e Platone, mentre, pochi versi più avanti, la questione della posizione della terra nel cosmo venga qualificata come *thesis philosophica*.[13] Ai vv. 809-16 del settimo libro, laddove si descrive il terremoto che sprofonda nell'Ade Anfiarao, lo scoliasta suggerisce l'idea che è alla base della rielaborazione dantesca di *Purg.*, XX 124 e sgg.; il terremoto viene interpretato infatti come prefigurazione del destino rovinoso riservato ai due fratelli Eteocle e Polinice: «... dubitabant [i soldati tebani e argivi impegnati nella sanguinosa battaglia] quae causa esset tremoris illius, credentes ... ipsam terram fratribus perituris tremores ad omen fecisse».[14] Non si trova, infatti, nella tradizione esegetica relativa al terremoto nel Nuovo Testamento, l'idea che questo sia

[13] *Lactantii Placidi*, cit., p. 411.
[14] *Lactantii Placidi*, cit., p. 499.

una prefigurazione di eventi futuri, un vaticinio (*omen*). Scrive Valafrido Strabone, concentrando l'attenzione sul significato morale del testo: «Terrae motus. Sicut in passione et in resurrectione fit motus terrae: significat autem corda terrenorum per fidem passionis et resurrectionis ad penitentiam movenda».[15] Un altro passo di Valafrido ci aiuta invece a cogliere una sfumatura particolare della rappresentazione del terremoto, legato, attraverso il riferimento agli Atti degli Apostoli di cui si è accennato sopra, al tema della preghiera come strumento di liberazione:

> Terrae motus factus est magnus etc ... Devotio orantium et virtus orationis exprimitur, quia illis in carcere hymnos canentibus, laus eorum terram movet: carceris fundamenta concutit, ostia aperit, catena vinclorum solvit.[16]

Si apre così anche alla comparsa di Forese Donati, nel canto ventitreesimo, con il chiarimento degli effetti di accelerazione della pena purgatoriale prodotti dalle preghiere dei vivi (cf. *Purg.*, XXIII 85-90: «... Sì tosto m'ha condotto / a ber lo dolce assenzo de' martiri[17] / la Nella mia con suo pianger dirotto. / Con suoi prieghi devoti e con sospiri / tratto m'ha della costa ove s'aspetta, / e liberato m'ha delli altri giri»).

Nell'ottavo libro della *Tebaide* si dispiega la più coerente e grandiosa rappresentazione infernale del poema: la caduta di Anfiarao è il pretesto per condurre l'azione all'interno del regno di Plutone. I vv. 21-31, in particolare, sono decisivi per la rappresentazione dantesca dell'ingresso infernale, a tal punto che già Guido da

[15] WALAFRIDO STRABO, *Glossa Ordinaria*, *PL*, CXIV, col. 177, *ad Mt.* 28, 2.

[16] WALAFRIDO STRABO, *op. cit.*, *PL*, CXIV, col. 241, *ad Act.* 16, 26.

[17] Nel commentare questo verso, Natalino Sapegno (DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, Milano-Napoli 1957, p. 660) scriveva: «86. *a ber...martiri*: a questo martirio dolce-amaro. Riprende il concetto svolto nei vv. 72 sgg. in una *callida iunctura*, dove è vivo il ricordo dell'evangelico amaro calice. Del resto anche la formula 'dolce assenzo' era un luogo comune della lirica aulica (cf., per esempio, PETRARCA, *Rime*, CCXV, 14)». Come si vede, si cita un solo esempio di quello che dovrebbe essere un *luogo comune*, per di più posteriore alla stesura della *Commedia*. Nella lirica coeva non è dato riscontrare il sintagma 'dolce assenzo', con il quale mostra una singolare assonanza l'espressione 'absinthia taetra' impiegata da LUCR., I 936, citato più avanti.

Pisa li indicava come fonte per la rappresentazione di Minosse.[18] Stazio passa in rassegna l'elenco tradizionale dei violatori dell'Ade, tra cui Piritoo, Teseo, Ercole e Orfeo (tra tutti di certo il più celebre). Lo scoliasta commenta:

58-59 (VIDI EGOMET BLANDA INTER CARMINA TURPES) / EUMENIDUM LACRIMAS Orpheus Trax peritissimus citharae fuit. Is Eurydicen coniugem unico dilexit affectu. Quae cum Aristaeum, Cyrenes Nymphae filium, pudicitiam suam attrectare cupientem fugeret, calcato serpente perempta est. Hoc cum immoderate doleret Orpheus, confisus peritia citharae inferorum secreta perrupit. Cuius *capti dulcedine* ac miseratione lugentis manes feritate deposta Orpheo coniugem reddiderunt. Dicit ergo nunc Pluton turpes vidisse se lacrimas Eumenidum. Turpes ideo quia contra inferorum legem misericordiae lacrimae fundebantur.[19]

Troviamo qui, riferita ad Orfeo, l'espressione impiegata da Giovenale nella satira settima per definire l'effetto della poesia di Stazio sul pubblico romano (cf. i vv. 82-85: «Curritur ad vocem iucundam et carmen amicae / Thebaidos, laetam fecit cum Statius urbem / promisitque diem: *tanta dulcedine captos* / afficit ille animos»). Stazio e Orfeo sono accomunati dalla capacità di penetrare nei reami infernali per la virtù connessa alla loro poesia.[20] L'accostamento implicito di Stazio a Orfeo compiuto dallo scoliasta sotto-

[18] Cf. GUIDO DA PISA, *Expositiones et glose super Comediam Dantis*, a c. di V. CIOFFARI, New York 1974, nella parte relativa al commento riguardante la figura di Minosse, nel V canto dell'*Inferno*. Guido riferisce a Minosse il verso di *Theb.*, VIII, 23: «Nil hominum miserans iratusque omnibus umbris», che nel poema staziano vale a qualificare Plutone. È probabile che Dante, nell'immaginare il suo Minosse, abbia volutamente sovrapposto le due figure, provocando così l'equivoco di Guido. La corrucciata espressione del Plutone di Stazio, così come il carattere orrido e violento della sua rappresentazione infernale, sembrano aver avuto una certa importanza nel passaggio dal compassato Minosse virgiliano allo stravolto e feroce giudice dantesco.

[19] *Lactantii Placidi*, cit., p. 505.

[20] È assai significativo che Dante si rivolga alla musa staziana nel momento in cui si appresta a dipingere il fondo della malvagità infernale, in *Inf.*, XXXII 10-12; ancor più rilevante, per il discorso che stiamo svolgendo, è il fatto che Dante chiaramente leghi l'evocazione di Stazio (attraverso la sua opera maggiore), all'invocazione di quelle rime 'aspre e chiocce', che sole sono idonee alla descrizione delle più atroci sofferenze e dei più efferati delitti. Il dato indica come Dante si rendesse ben conto della temperie stilistica della *Tebaide* e di come non potesse

linea l'aspetto sapienziale della poesia, spesso messo in luce nel commento. La *dulcedo* che Stazio si autoattribuisce in *Purg.*, XXI 88, riflesso dello stesso passo giovenaliano sopra citato, contiene un riferimento a questo aspetto sapienziale, alla poesia come anello di mediazione tra realtà sensibile e realtà intelligibile. Fin dalla latinità classica, il termine «dulcedo» viene impiegato per lo più in senso traslato, per definire gli effetti piacevoli che derivano ai sensi dagli stimoli esterni. In Ovidio (*Metam.*, I 709; *ibid.*, XI 170) il termine designa l'effetto dell'ascolto della musica. In Lucrezio, e poi in Virgilio e in Orazio, si assiste ad un interessante sviluppo semantico del termine, che passa ad indicare la capacità di seduzione della poesia, garantita dall'aspetto allettante e dalla piacevolezza dei versi, che spingono il lettore ad affrontare il loro difficile ed indigesto contenuto. Celeberrima è l'apologia lucreziana della poesia, costruita per giustificare la deroga al precetto epicureo dell'astensione dalla stessa, considerata piacere non necessario:

> Primum quod magnis doceo de rebus et artis / religionum animum nodis exsolvere pergo, / deinde quod obscura de re tam lucida pango / carmina, musaeo contingens cuncta lepore. / Id quoque enim non ab nulla ratione videtur; / sed veluti pueris absinthia taetra medentes / cum dare conantur, prius oras pocula circum / contingunt mellis dulci flavoque liquore, ut puerorum aetas improvida ludificetur / labrorum tenus, interea perpotet amarum / absinthi laticem deceptaque non capiatur, / sed potius tali pacto recreata valescat.[21]

Il concetto viene ripreso da Quintiliano (*Inst. Or.*, III 1, 4) e da Orazio (*Serm.*, I 1, 25). Di particolare interesse appare, per questo punto, la testimonianza ciceroniana contenuta in *De finibus*, V 49, dove l'oratore romano inscrive il riferimento alla dolcezza del canto nella rappresentazione di Ulisse come campione dell'amore per la

interpretare la tradizionale *dulcedo* staziana in senso esclusivamente «eufonico» o «tonale».

[21] LUCR., I 931-42; subito dopo, ai vv. 943-50: «... sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur / tristior esse quibus non est tractata, retroque / vulgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti / carmine Pierio rationem exponere nostram / et quasi *musaeo dulci* contingere *melle*, / si tibi forte animum tali ratione tenere / versibus in nostris possem / dum perspicis omnem / naturam rerum qua constet compta figura».

conoscenza, in un passo che è tra quelli decisivi per l'immaginazione dantesca dell'eroe omerico nel ventiseiesimo canto dell'Inferno.[22] In Virgilio, il tema del rapporto tra *dulcedo* e *sapientia* subisce analogo svolgimento, testimoniato dal luogo delle *Georgiche* cui si faceva sopra riferimento (II 475 e sgg.). Le Muse vengono definite «dolci» in quanto dispensatrici di conoscenza; nella tradizione si registra un legame tra questo aspetto semantico e l'immagine dell'ape che produce il *mel sapientiae*: topica l'immagine di Platone che, con la dolcezza del suo discorso, attira le api, inducendole a posarsi sulle sue labbra (in ambito latino, cf. Cicerone, *De divinatione*, 1, 78; più tardi Macrobio, *In somnium Scipionis commentum*, I 6, in cui la *dulcedo* si lega alla *moralis gravitas* di Socrate). Nelle epistole di Seneca, si esaltano *subtilitas* e *dulcedo* delle api. È significativo che questi due termini abbiano anche un impiego nella nomenclatura tecnica concernente le classificazioni e divisioni dei generi e degli stili letterari, in rapporto allo stile «umile» (cf. Cicerone, *De Oratore*, 100).[23] Di grande rilevanza in tal senso è un diffusissimo scolio di Porfirione a Orazio, *Carm.*, IV, II 27- 28:

EGO APIS MATINAE MORE MODOQUE ut Pindarum propter sublimitatem et suavitatem carminis cycno comparavit, ita se api. Per quod significat parva quidem et humilia se scribere, sed subtilia ac dulcia.

A questa tradizione si collega l'immagine del poeta come ape, presente in autori come Claudiano (30, 9) e Venanzio Fortunato

[22] Riportiamo una piccola parte dell'argomentazione ciceroniana, alla quale segue la traduzione, compresa nel *De fin.* di *Od.*, XII 184 sgg.: «Mihi quidem Homerus huius modi quiddam vidisse videatur in iis, quae de Sirenum cantibus finxerit. Neque enim vocum suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. Ita enim invitant Ulixem — nam verti, ut quaedam Homeri, sic istum ipsum locum: O decus Argolicum, quin puppim flectis, Ulixes / auribus ut nostros possis agnoscere cantus: / nam nemo haec umquam est transvectus caerula cursu, / quin prius adstiterit *vocum dulcedine captus*, / post variis avido satiatus pectore Musis / doctior ad patrias lapsus pervenerit oras». Cf. CIC., *De fin.*, V 49.

[23] Per questo riferimento e quello che segue, cf. E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, trad. it. Milano 1960, n. a p. 42.

(*Carm.*, 4, 11, 10). Nella scoliastica esiste anche traccia di un passaggio ulteriore, che lega la *dulcedo* alla sfera dell'espressione «comica»:

> Tragoedia est genus carminis quo poete regum casus durissimus et scelera inaudita vel deorum alto sonito [sic] describunt; comedia vero est quae res privatorum et humilium personarum comprehendit non tam alto ut tragoedia stilo sed mediocri et dulci.[24]

Il passo citato di Porfirione si lega, con tutta evidenza, a *De vulgari eloquentia*, I 10, 2; passo in cui occorrerà restaurare, contro tutta una tradizione critica, l'integrazione e l'interscambiabilità dei due termini *dulcis* e *subtilis*, che valgono a designare la peculiare creazione dantesca della canzone dottrinale;[25] da rilevare, inoltre,

[24] *CGL*, vol. V, PLACIDI *libri glossarum*, p. 102.

[25] Una prima considerazione sembra imporsi, infatti, quando si parli del nesso 'dulcius subtiliusque' (*De vulgari eloquentia*, I 10, 2), ed è quella che mira a ricollocarla nel suo contesto, vale a dire nell'ambito di un trattato teorico che culmina, nella stesura che possediamo, con la definizione della canzone nella sua forma più nobile, quella alla quale si adatta l'uso del volgare illustre. In secondo luogo, non sembra irrilevante il fatto che la stesura del *De vulgari eloquentia* sembri sovrapporsi per qualche parte a quella del *Convivio*, suggerendo l'idea che l'elaborazione teorica si snodi parallelamente alla definizione di uno stile e di un orientamento tematico, quello testimoniato dalle canzoni concretamente presenti all'interno del suo contenitore, in cui, in virtù dello spazio lasciato all'allegoria e alla costruzione del discorso amoroso-filosofico, *dulcedo* e *subtilitas* sembrano essere tutt'altro che disgiunte. La questione andrebbe ripresa a partire dall'articolo che ha costituito fino ad oggi il punto di riferimento più importante per la definizione della questione del «dolce stile», vale a dire quel *Il nuovo stile della poesia dugentesca secondo Dante*, pubblicato da U. BOSCO in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di B. Nardi* e uscito a Firenze, presso Sansoni, nel 1955. Bosco parte dalla definizione che Dante, nel passo famoso del canto ventiquattresimo del *Purgatorio*, mette in bocca a Bonagiunta. Il vocabolo 'dolce' sarà adoperato in senso generico, oppure in un senso specifico? La risposta, per Bosco, è che sì, l'aggettivo 'dolce', che si riferisce al 'suono de lo dittato' (*Conv.*, IV, II 13), viene usato in modo specifico per designare i componimenti di materia amorosa. La prova di questo fatto è che, nella canzone *Le dolci rime d'amor ch'io solia*, inclusa nel quarto trattato del *Convivio*, al proclamato cambiamento di soggetto corrisponde un cambiamento di stile «E poi che tempo mi par d'aspettare, / diporrò giù lo mio soave stile / ch'io ho tenuto nel trattar d'amore; / e dirò del valore, / per lo qual veramente omo è gentile, / con rima aspra e sottile» (*Le dolci rime* ... vv. 9-13). Da questo testo, Bosco deduce altresì che gli argomenti diversi da quello amoroso debbano essere trattati in modo *aspro*, e che

come in tutto il *Convivio* sia operante il nesso tra 'dolcezza' e 'filosofia'. Ancora più importante è il dato che si ricava dall'uso dell'aggettivo 'dolce' nella *Commedia*. Questo è costantemente impiegato in contrasto con il suo opposto 'amaro', termine strettamente connesso alla sfera del peccato e dello sviamento, fin da *Inf.*, I 7 (nello stesso canto, viene subito stabilito il rapporto dialettico tra i due termini, attraverso la *dolce stagione* del v. 43, allusione alla redenzione); in *Inf.*, XVI 61, così Dante sintetizza, in modo fulmineo, il tema narrativo della *Commedia*, insieme al suo significato fondamentale: «... lascio lo fele e vo per dolci pomi ...».[26] La con-

la contropartita semantica di questa tonalità sia la *subtilitas*. Tale procedimento provoca, nel momento in cui il critico intraprende l'analisi di *De vulgari eloquentia*, I 10, 2, il prodursi di quello che a noi pare un grave errore interpretativo, destinato poi ad essere accolto dalla totalità della critica. Scrive Bosco a proposito di *De vulgari eloquentia*, I 10, 2, art. cit., p. 82: «... nel qual passo appare la stessa distinzione tra stile dolce e stile sottile della canzone sulla nobiltà: e anzi, probabilmente Dante, come farà esplicitamente più tardi (II 2, 9), esemplifica in Cino il poeta dell'amore ('dulcius') e in sé stesso il poeta della rettitudine o in genere dottrinale ('subtilius'). Inoltre, il primo esempio di canzone, e quindi di volgare illustre per eccellenza, è nel *DVE* quella stessa canzone *Donne ch'avete* che nel *Purgatorio* è additata come esempio dello stile nuovo». Bosco risolve il nesso di *dulcedo* e *subtilitas*, presente nel testo e, come abbiamo visto dalla glossa di Porfirione a Orazio, nella tradizione retorica, non sulla base di una precisa evidenza testuale, quanto per tenere fede al quadro teorico che è andato delineando, attraverso il ricorso a testimonianze diverse, appartenenti a momenti ben distinti all'interno dell'opera di Dante. È bene ricordare come, all'altezza cronologica del *Purgatorio*, e a quel livello della decennale riflessione dantesca sulla poesia, una figura come quella di Cino da Pistoia sia completamente scomparsa dall'orizzonte teorico delineato dal poeta. Viene del tutto meno la contrapposizione *amor-rectitudo*, mentre risulta fertile e operante un'indicazione di stile che procede in direzione opposta rispetto a tale contrapposizione, vale a dire quella mescolanza di 'lenium asperorumque rithimorum' per la quale 'ipsa tragedia nitescit' (*DVE* II 13, 13). Il nesso 'dulcius subtiliusque' può essere considerato come testimonianza di questa tendenza sincretica, che piega alle nuove esigenze espressive la rigidità normativa presente nelle *poetriae* medievali, legandosi al contempo alla sfera retorica dell'umile e del comico, anche in sede di definizione e discussione dei temi legati all'uso del volgare illustre. La *dulcedo* della *Commedia* assorbe in sé, potenziandosi semanticamente, tutto il complesso percorso testimoniato dal problematico svolgersi e infine arrestarsi dell'esperienza del *Convivio* e del *De vulgari eloquentia*.

[26] Commenta Singleton: «In a single tercet Dante's journey is again stated in the simplest possible terms (see *Inf.*, X, 61-62; XV, 49-54), yet with a meaning that

trapposizione amaro-dolce percorre tutto il poema, fino a qualificare, nel Paradiso, il residuo, ciò che resta nel profondo, della visione beatifica di cui è stato a Dante concesso il privilegio:

> Qual è colui che somniando vede, / che dopo il sogno la passione impressa / rimane, e l'altro alla mente non riede, /cotal son io, ché quasi tutta cessa / mia visione, ed ancor mi distilla / nel core il dolce che nacque da essa.[27]

In questa risemantizzazione della *dulcedo*, parzialmente condotta nel Convivio, rispetto al tema filosofico, e più compiutamente attuata nella Commedia, con l'accoglimento di sensi anche mistici e sapienziali, conta anche, oltre alla tradizione classica di cui si è brevemente discorso sopra, anche un'altra tradizione, questa volta patristica e mediolatina, fondata sulla precocissima sovrapposizione della figura dell'ape alla Chiesa, produttrice del *mel sapientiae*. Il fatto che l'apparizione di Stazio avvenga sotto il segno della *dulcedo* (cf. *Purg.*, XXI 88), nel contesto cristologico che abbiamo ricostruito a partire dalle assonanze evangeliche contenute nel testo, non può essere ricondotto a supina accettazione di una tradizione biografica; si pensi inoltre alla ricorsività dell'aggettivo 'dolce' lungo tutto l'insieme dei canti che vedono Stazio come personaggio,[28] e alla

exceeds the comprehension of those souls in Hell to whom the words are addressed. However, the reader understands that 'lo fele' is the bitter wood of sin (*Inf.*, I, 5-7) and 'dolci pomi' corresponds to 'ca' in *Inf.*, XV, 54: the goal of the journey as promised by Virgil (*Inf.*, I, 118-22)». Cf. *The Divine Comedy*, translated with a commentary by C.S. SINGLETON, Princeton 1970, *ad loc.*

[27] *Par.*, XXXIII 58-63.

[28] L'aggettivo 'dolce', impiegato al singolare e al plurale e nel superlativo ('dolcissimo'), con i suoi derivati, 'dolcezza' e 'dolcemente', compare nel *Purgatorio* 49 volte; 26 volte nei canti dal I al XX e 23 in quelli dal XXI al XXXIII. Uno tra i suoi impieghi più caratteristici è quello di accompagnare il nome di Virgilio, per lo più in costrutti allocutivi: questo legame si ripete per 13 volte (IV 44 e 109, VI 71, X 47, XII 3, XV 25 e 124, XVII 82, XVIII 13, XXIII 13, XXV 17, XXVIII 52, XXX 50). Due volte l'aggettivo serve per designare Dante, prima chiamato da Virgilio 'dolce figlio' (III 66), poi invocato da Forese con l'espressione 'dolce frate' (XXIII 97). Affine a quest'uso è quello per il quale, in almeno due occasioni, 'dolce' qualifica rapporti affettivi (VIII 3, IX 3). In due casi Dante lo utilizza nella descrizione di paesaggi naturali di particolare bellezza (I 13, XXVIII 7). In XI 6, XIII 16, XV 89 e XX 19 descrive rispettivamente lo Spirito Santo, il sole (inteso

centralità della *dulcedo* nel Paradiso. Accostando a Stazio l'epiteto di «dolce», Dante introduce il lettore ad un concetto complesso della poesia, in cui tensione conoscitiva ed elaborazione stilistica si fondono. Non a caso ciò avviene proprio qui, quando il poeta fiorentino è in procinto di ridefinire drasticamente, con una impronta di forte unitarietà, tutta la propria carriera poetica, sotto il segno della trascendenza dell'ispirazione.[29]

come grazia divina), e per due volte Maria, madre affettuosa e umile, mentre in XX 96 qualifica l'ira divina, contenta della sua infallibilità. In XXIII 86 la pena purgatoriale, in XXVII 115 lo stato di felicità vagheggiato dall'uomo, che Dante si appresta a sperimentare nel Paradiso Terrestre, mentre in XXVIII 96 lo stato anteriore al peccato originale. In XXXII 44 è usato in senso negativo, in riferimento al frutto dell'albero del bene e del male, che seduce per la sua dolcezza, ma arreca sofferenza. In tutte le altre 21 occorrenze (II 113 e 114, VI 80, VIII 14, VIII 16, IX 141, XIV 6, XIX 19, XXI 88, XXII 130, XXIV 57, XXVI 99 e 112, XXVIII 59, XXIX 22 e 36, XXX 94, XXXI 98, XXXII 90, XXXIII 2 e 138), il termine è usato in rapporto alla poesia o al canto (solo un paio di volte tra queste indica in generale l'effetto musicale della voce). Il canto XXI segna dunque una chiara intensificazione dell'uso del termine «dolce» in rapporto alla poesia. Non sarà un caso che l'infittirsi dei riferimenti alla *dulcedo* culmini nella stilizzata rappresentazione del Paradiso Terrestre e con l'apparizione di quella sorta di archetipo stilnovista che è Matelda. Proprio a questo personaggio spetta di sottolineare la qualità profetica della poesia, in XXVIII 139-41: «Quelli ch'anticamente poetaro / l'età dell'oro e suo stato felice, / forse in Parnaso esto loco sognaro».

[29] Su questo punto, fondamentale è l'articolo di Mario Casella contenuto in «Studi dant.», XVIII (1934), pp. 105-26; interessante per i rapporti tra *dulcedo* stilnovistica e lirica provenzale, sulla stessa linea di Casella (recupero del riferimento dantesco alla mistica vittorina), l'articolo di A. RONCAGLIA, *Ritorno e rettifiche alle tesi vossleriane sui fondamenti filosofici del dolce stil novo*, «Beitr. rom. Philol.», IV (1965), 2, pp. 115-22.

GENNARO SASSO

L'*ANANKE* DI ULISSE

Oggetto d'infinita disputa[1] è stata, fra le altre che intessono la trama del ventiseiesimo dell'*Inferno*, la questione che sorge quando ci si chieda se fra il peccato che Ulisse sconta nell'ottava bolgia e l'impresa di cui egli stesso si fa narratore vi sia, oppure no, un nesso necessario e strutturale. Insomma, se peccaminosa sia anche l'impresa che, al di là delle colonne d'Ercole, lo condusse, lui e i pochi compagni della sua ultima avventura, alla catastrofe. Non senza qualche buona ragione, da una parte e dall'altra, si è affermato e negato che anche l'ultimo viaggio si inscriva nell'ambito e nella dimensione di ciò che è peccaminoso. E quanti dell'appartenenza dell'ultimo viaggio all'ambito del peccato si sono detti convinti hanno perciò parlato della superbia, dell'orgoglio, dell'«eccessività», in sintesi della «follia» di Ulisse e dell'inevitabile punizione nella quale incorse. Quanti, per contro, questa appartenenza hanno negata, hanno conseguentemente osservato che la sete di conoscenza, l'impaziente «ardore», l'insofferenza del limite che condussero l'eroe greco alla sua conclusiva catastrofe sono bensì qualità del suo animo; ma niente hanno a vedere con il peccato che gli meritò l'eterno castigo. La ragione per la quale, con gli altri abitanti dell'ottava bolgia, egli vi fu condannato è indicata con puntuale precisione da Dante là dove osservò che, dentro la fiamma che, insieme a Diomede, lo fascia di sé e lo tiene come prigioniero, con l'«agguato del caval che fe' la porta / onde uscì de' Romani il gentil

[1] Per lo *status quaestionis*, rinvio a M. Fubini, *Ulisse*, *ED*, V, 803-09, e anche, per la discussione di alcuni punti particolari, a *Il peccato di Ulisse e altri scritti danteschi*, Milano-Napoli 1966, pp. 1-36, 37-76. E cf. E. Esposito, *Bibliografia analitica degli scritti su Dante 1950/1970*, Firenze 1990, pp. 655-56. Ma da allora la bibliografia concernente il canto di Ulisse si è di molto arricchita. Di quella da me consultata ho dato conto solo per la parte con la quale le mie (se si vuol chiamarle così) riflessioni sono entrate in contatto.

seme»,[2] anche si piange «l'arte per che, morta, / Deidamìa ancor si duol d'Achille, / e del Palladio pena vi si porta».[3] Due tesi diverse, dunque, anzi opposte: sulle quali occorrerà che ci si fermi alquanto.

Il peccato che Ulisse sconta nell'ottava bolgia è la «frode», della quale egli fu ineguagliabile artefice e consigliere.[4] Non è il desiderio di conoscere, di sapere, di esperire,[5] che, spinto al di là del limite

[2] *Inf.* XXVI 59-60. Per commenti su questo punto, cf. *infra*.

[3] *Inf.* XXVI 61-63. Deve notarsi che, se questi sono i peccati di Ulisse puniti nell'ottava bolgia, fra il primo, da una parte, e, da un'altra, il terzo, non si dà perfetta congruenza. Il furto del Palladio è una frode, se lo è, di natura assai diversa da quella che Ulisse compì per trarre Achille fuori della corte del re di Sciro, Licomede, dove sua madre Teti lo aveva nascosto in abiti femminili per sottrarlo alla morte che fatalmente gli sarebbe toccata se fosse andato in guerra; e diversa anche dall'altra che prese forma nel famoso «agguato» del cavallo. Ma, evidentemente, la differenza non parve rilevante a Dante, che in tutti e tre i peccati avvertì la medesima natura; ira e violenza (sul «divenire» del peccato, e quindi sul «trasformarsi della lonza e del leone in lupa, ossia dell'incontinenza e violenza in frode», cf. L. PIETROBONO, *Dal centro al cerchio. La struttura morale della Divina Commedia*, Torino s.d. [ma 1923], pp. 71 sgg. (le parole citate, a p. 77). Sulla questione posta dal termine e dal concetto dell'ira, si veda A. PAGLIARO, *Ulisse. Ricerche semantiche sulla Divina Commedia*, I, Messina - Firenze 1967, pp. 382 sgg. che, sul fondamento della *Summa* tomista, segnò la differenza sussistente fra *ira per vitium* e *ira per zelum*; fra la prima che definisce il peccato in cui i due eroi greci incorsero, e l'altra che, viceversa, è la stessa cosa dell'energia messa nel perseguire il bene. Altresì il Pagliaro riprese la questione relativa all'interpretazione dei vv. 55-57: «là dentro si martira / Ulisse e Diomede, e così insieme / a la vendetta vanno come a l'ira»; e svolse considerazioni che inducono, mi sembra, a consentire con l'esegesi antica (Benvenuto, il Lana, l'Ottimo, etc.) che dei due eroi fece i soggetti dell'ira e l'oggetto della vendetta. Così, per altro, già L. PIETROBONO, *La Divina Commedia*, I, *Inferno*, Torino-Milano etc. 1944, p. 318.

[4] Non mi persuade il Pagliaro, *Ulisse*, I, 383, secondo il quale, non il consiglio fraudolento, ma la *vis irascibilis* attuata con frode costituisce il peccato punito nell'ottava bolgia. Mi sembra evidente che il consiglio fraudolento può ben essere incluso, come una sua particolarità, nell'ira intesa nel senso di violenta sovversione di un ordine. Dopo di che deve dirsi che è vero quel che il Pagliaro osservò a proposito del nesso ira/fiamma: anche se debba aggiungersi che, in senso più ampio, la fiamma nasconde il peccatore come, in vita, questi aveva nascosto il suo insidioso procedere: così, meglio di ogni altro, intese Benvenuto da Imola, *Comentum super D. Alagherii Comoediam*, a c. di G.F. Lacaita, II, Firenze 1887, pp. 267-68.

[5] Che l'audacia e il «folle volo» non siano, in quanto tali, puniti nell'ottava

segnato dalla ragione o, per chi a questa aggiunga la fede cristiana, dal volere di Dio, senza dubbio configura sé stesso come infrazione e peccato.[6] Dell'estensione oltre il limite del desiderio di conoscere non si fa infatti, mentre si definisce come «frode» la natura del peccato punito nell'ottava bolgia, parola. Del che, si dice dai sostenitori di questa tesi, occorre prendere atto: anche se, potrebbe aggiungersi, nella pena che Ulisse patisce con Diomede e con gli altri sia eventualmente possibile distinguere vari gradi e, nell'unità

bolgia, è certo. A Ulisse Virgilio chiede, non di quale natura fosse il suo peccato specifico, ma «dove», perduto, fosse andato a morire: ed è a questa domanda che l'eroe risponde. Può quindi, per questa parte, consentirsi con il Fubini, *Il peccato di Ulisse*, cit., p. 5, che considera il peccato e la «condanna infernale» come «soltanto l'antefatto». Questo tuttavia non toglie che, sia pure in senso extrastrutturale, la questione del peccato intrinseco al «folle volo» si ripresenti, lo volesse Dante o no, attraverso la mobile «fenomenologia» che, come vedremo, la cruciale questione del «desiderio» assume nel suo pensiero. Ma di ciò più avanti. Qui si aggiunga che di «inconsapevole errore», parlò, per il «folle volo», anche N. SAPEGNO, *La Divina Commedia*, I, *Inferno*, Firenze 1985[3], p. 289: ma cf. anche I. SANESI, *L'ultima navigazione di Ulisse*, in *Saggi di critica e storia letteraria*, Milano 1941, p. 167, e PAGLIARO, *Ulisse*, I, 369.

[6] La tesi secondo cui nel «folle volo» Dante avrebbe condannato la ὕβρις intellettuale dell'eroe greco, e ribadita perciò l'inaccessibilità della montagna bruna a chi non fosse stato assistito dalla grazia divina, è presente in varie forme nella critica: cf., per esempio, L. PIETROBONO, *Dal centro al cerchio*, cit., pp. 96 sgg., *pass.* (e anche *La Divina Commedia*, I, *Inferno*, p. 318), che si fece sostenitore dell'equivalenza fra Ulisse, Lucifero e Adamo (e cf. B. NARDI, *La tragedia di Ulisse*, 1937, in *Dante e la cultura medievale*, Bari 1983[3], pp. 131-32). Con garbo e finezza, la tesi della peccaminosità fu ripresa, per es., da C. MARCHESI, *Orazio e l'Ulisse dantesco* (1952), in *Il cane di terracotta*, Bologna 1954, pp. 31-45, e in forme, invece, di aggressiva violenza, da R. MONTANO, *Il folle volo di Ulisse*, «Delta», n.s., 2 (1952), pp. 10-32, e quindi, con varianti, ID., *Suggerimenti per una lettura di Dante*, Napoli 1956, pp. 131-66, e ID., *Storia della poesia di Dante*, I, Napoli 1962, pp. 519-16. — Sulla questione posta dal Pietrobono, cf. M. BARBI, *Con Dante e con i suoi interpreti*, Firenze 1935, pp. 107-16. Conviene aggiungere e ricordare che la tesi della peccaminosità intrinseca all'impresa di Ulisse si è variamente intrecciata con quella relativa al contrasto che nello «spirito» di Dante si sarebbe acceso fra il dettame della fede e l'ammirazione per l'ardimento umano: e basti il rinvio, oltre che a V. ROSSI, *La Divina Commedia*, I, *Inferno*, Napoli s.a. [ma 1923], p. 332, a B. CROCE, *La poesia di Dante*, Bari 1921, p. 88. Che poi l'ammirazione dimostrata nei confronti dell'impresa di Ulisse desse luogo a molteplici variazioni sul tema del «preumanesimo» di Dante, era pressoché inevitabile. Ma per questo, cf. *infra*, nel testo, e a n. 29.

strutturale della situazione, cogliere tuttavia aspetti diversi che richiedono di essere tenuti presenti, con il conseguente, se questo avvenisse, complicarsi del quadro. Non si tratta, qui e ora, di chiedersi perché Ulisse patisca il martirio con Diomede in un'unica fiamma; e se per questo vi sia una ragione ulteriore a quella che potrebbe altrimenti essere assegnata alla conoscenza soltanto indiretta che Dante ebbe del racconto omerico: non solo dell'*Odissea*, in questo caso, ma anche dell'*Iliade*.[7] Si tratta in realtà di qualcosa di

[7] Sul significato che, nel ventiseiesimo canto, può ritrovarsi in Diomede, mi intratterrò più avanti. Che comunque Dante conoscesse indirettamente il racconto omerico, e da quali fonti, è questione per un verso semplice, per un altro no. È semplice per quanto concerne la soltanto indiretta conoscenza. Non è tale in riferimento alle fonti a lui note. Non c'è accordo, fra i critici, sul punto se Dante conoscesse il *Roman de Troie* di Benoît de Sainte-Maure, la *Historia destructionis Troiae* di Guido delle Colonne e i romanzi di Ditti e Darete da cui deriva. Sostenitore della conoscenza fu già Benvenuto, *Comentum* II, 636, il quale riteneva impensabile che Dante ignorasse *illud quod sciunt et pueri et ignari* (e cf. poi E.G. PARODI, *L'Odissea nella poesia medievale*, in *Poeti antichi e moderni*, Firenze 1923, pp. 67-102; PAGLIARO, *Ulisse*, I, 399-400; G. INGLESE, *L'intelletto e l'amore. Studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento*, Firenze 2000, p. 142). Scettico, al riguardo, fu invece G. MARTELLOTTI, *Omero*, *ED*, IV, 148 (poi in *Dante e Boccaccio e altri scrittori dall'Umanesimo al Romanticismo*, Firenze 1983, p. 60); più che scettico il Sapegno, I, 296 (contro l'assunto che fra «non sapere» e originalità vi sia un nesso, cf. ora anche M. PICONE, *Il contesto classico del canto di Ulisse*, «Strumenti critici», n.s., 15, 2000, pp. 172-73). Per mio conto, non escluderei che quel che in primo luogo leggeva nelle fonti latine, e, per es., nella versione oraziana della protasi dell'*Odissea*: «dic mihi, Musa, virum, captae post tempora Troiae / qui mores hominum multorum vidit et urbes» (*ars poet.* 141-42), spingesse Dante a procurarsi altre conoscenze; e che per questo leggesse i testi medievali del ciclo troiano. Per l'indicazione delle «fonti» antiche e medievali, oltre gli studi di P. CESAREO, *L'evoluzione storica del carattere di Ulisse*, «R. Stor. antica Sci. e affini», 3 (1898), pp. 75-102; 4 (1899), pp. 17-38, 382-412, di M. MARTORANA, *Ulisse nella letteratura latina*, Palermo-Roma 1962, di W.B. STANFORD, *The Ulysses Theme. A Study in Adaptability of a traditional Hero*, Dallas 1992[3], pp. 146-58, è giusto non dimenticare quel che ebbe a scrivere E.G. PARODI, *Note per un commento alla 'Divina Commedia'* (1915), in *Lingua e letteratura. Studi di teoria linguistica e di storia dell'italiano antico*, I, Venezia 1957, pp. 357-58, che, dopo aver asserito: «nulla di meglio della citazione di Seneca per intendere la genesi dell'episodio di Ulisse», sottolineò l'importanza di CIC. *de fin.* 5, 18, 49. Cf. anche PAGLIARO, *Ulisse*, I, 399, nonché la nota di A. QUAGLIO, *La Divina Commedia*, I, Milano 2000, pp. 323-25. Qualche osservazione anche in I. BALDELLI, *Dante e Ulisse*, «Lett. ital.», 50 (1998), pp. 362-63, e in E.

più intrinseco. Dopo avere, per esempio, osservato che in due soltanto delle tre imprese che gli meritarono l'eterno castigo, Ulisse ebbe compagno Diomede, è necessario rilevare che se alla «frode» appartiene la sottrazione di Achille al luogo in cui la madre Teti l'aveva nascosto, se nell'ambito di questa si inscrive l'impresa che costò a Troia la distruzione, non alla frode può essere ricondotto l'oltraggio arrecato al Palladio, ma a qualcosa che piuttosto ha a che fare con la contaminazione del sacro. Il quadro sarebbe dunque destinato a complicarsi se in questi aspetti strutturali si scavasse ancora. E anche se, svolgendo l'accenno contenuto al v. 60 («onde uscì de' Romani il gentil seme»), si osservasse quel che in effetti potrebbe derivarne.

L'accenno che qui Dante fece all'«agguato» del cavallo presuppone il grande racconto che, nel secondo dell'*Eneide*, dinanzi a Didone, Enea dedicò alla distruzione di Troia[8] e a quel che per lui ne era seguito. Lo presuppone, e questo è ovvio. Ma con una differenza essenziale. Rispetto a quanto narrato da Enea, Dante aggiunse un elemento essenziale che, implicito nel racconto dell'eroe troiano, egli rese esplicito. Per un verso, l'«agguato» del cavallo fu un'orribile «frode». Per un altro, tuttavia, fu un evento provvidenziale. Ne uscì, infatti, «de' Romani il gentil seme». Per un verso, si potrebbe aggiungere, Troia patì, incolpevole, la conseguenze di un inganno e fu distrutta col fuoco. Ma, per un altro, era «'l superbo Iliòn» che a ragione, per conseguenza, «fu combusto»: a tal segno che se la città era superba, e Enea tuttavia «giusto», non era dunque necessario, provvidenzialmente necessario, che quella bruciasse perché questo, il «giusto/figliuol d'Anchise», potesse uscirne per realizzare l'impresa a cui i cieli l'avevano predestinato?[9] Se è così, senza

PASQUINI, *Dante e le figure del vero. La fabbrica della 'Commedia'*, Milano 2001, pp. 94-95. Una sistematica indicazione delle fonti antiche in G. BRUGNOLI, *Studi danteschi*, III, *Dante filologo: l'esempio di Ulisse*, Pisa 1998.

[8] VERG. *aen.* 2, 40-55; e cf. anche 44-49: «sic notus Ulixes? / aut hoc inclusi ligno occultantur Achivi / aut haec in nostros fabricata est machina muros / inspectura domos ventura que desuper urbi / aut aliquis latet error: equo ne credite, Teucri; / quidquid id est, timeo Danaos et dona ferentes».

[9] *Inf.* I 74. Che il «superbo Iliòn» traduca alla lettera il *superbum Ilium* di *Aen* 3, 2-3, è evidente. E cf. anche *Purg.* XII 61-63: «vedea Troia in cenere e in caverne: / o

che perciò debba farsi ricorso a improprie sottigliezze, nella sua estrema concisione il v. 60 potrebbe addirittura suggerire che, indirettamente e al di là di intenzioni esplicite, con Enea anche Ulisse collaborò alla nascita di Roma: lui, anzi, più di ogni altro, perché solo da lui e dal suo fraudolento consiglio cominciò a dipanarsi il filo con il quale l'eroe troiano intessé e compì la sua provvidenziale missione. Non si tratta, infatti, di sottigliezze. Se si richiami alla mente il modo in cui nel quarto trattato del *Convivio* Dante costruì il concetto della provvidenza, e come, alla luce di questo, seppe mostrare la paradossale connessione di ciò che è violento e di ciò che è virtuoso, di ciò che è male e di ciò che è bene,[10] non ci si meraviglierà di quel che qui è stato detto. Nella luce della provvidenza, anche il peccato, infatti, l'autentico peccato di Ulisse, assume un significato diverso da quello che, se lo si isola e lo si osserva in sé, senza dubbio gli appartiene e lo segna. Il che, beninteso, non toglie che, sebbene, attraverso Virgilio, la vicenda di Ulisse gli richiamase quella di Enea, a svolgere per intero il filo delle relative connessioni provvidenziali, in questo luogo Dante non fosse interessato. Alla sotterranea provvidenzialità, che pur in qualche modo era visibile nell'inganno di Ulisse, gli bastò di alludere, in un accenno fulmineo. Consapevolmente, si vuol ritenere, ne sacrificò l'espressione a quel che più in quel momento gli premeva. La sacrificò alla ragione dell'arte.

Non è vero, dicono i sostenitori dell'altra tesi, che nel «folle volo» non debba vedersi la luce sinistra del peccato: di un peccato che, in quanto tale, ricevette la giusta punizione. Peccaminosa fu in realtà la passione che spinse l'eroe greco a violare i «riguardi» segnati da Ercole; che indicavano, in effetti, un limite *non ultra quem*, che Ulisse non rispettò, incorrendo nella giusta vendetta di Dio.[11]

Iliòn, come te basso e vile / mostrava il segno che lì si discerne!». Senonché, in Virgilio l'aggettivo *superbus* sta ad indicare la maestosità della rocca troiana (e significa, secondo Servio, lo stesso che *nobilis*); in Dante ha invece significato, non estetico, ma morale e indica perciò la causa, o una delle cause, della caduta della città (cf. E. Paratore nel commento all'*Eneide*, II, Milano 1978, p. 108).

[10] *Conv.* IV IV 8-12.

[11] Per la questione dei «riguardi» posti da Ercole, cf. *infra*.

Peccaminoso fu il suo comportamento che, caratterizzato dall'incapacità sua di rispettare la misura indicata dalla saggezza, era inevitabile che si concludesse nella cupa e livida tragedia che pose fine al «folle volo». Era ben naturale, d'altra parte, che a riconoscere nell'impresa di Ulisse questo carattere fosse un poeta come Dante: un poeta cristiano; che tanto più profondamente doveva toglierne e sottolinearne la peccaminosità quanto più in sé stesso avesse avvertito e avvertisse il desiderio dell' «oltre», nonché la difficoltà di dominarlo e di ricondurlo entro i limiti segnati dalla ragione e dalla fede. Non lo confessò forse egli stesso, questo suo disagio, là dove, proprio all'inizio, scrisse: «allor mi dolsi, e ora mi ridoglio / quando drizzo la mente a ciò ch'io vidi, / e più lo 'ngegno affreno ch'i non soglio, / perché non corra che virtù nol guidi»?[12]

Può ben darsi, naturalmente, che, in quanto tali, questi versi si riferiscano piuttosto al peccato della frode[13] che non all'altro che può cogliersi nella ὕβρις conoscitiva dell'eroe greco. Ma certo non può escludersi che anche, e sopra tutto, debba vedervisi il riflesso della preoccupazione che nella coscienza di Dante era, per così dire, alimentata dal dubbio che anche a lui fosse accaduto, e tuttavia accadesse, di aver superato, e di superare, il limite dell'audacia intellettuale, rischiando, per conseguenza, autentici naufragi. Se, per altro, fosse così, occorrerebbe allora, e tuttavia, distinguere. Non limitarsi a sottolineare l'aspetto peccaminoso del viaggio di Ulisse, e di ogni altro che al suo modello si avvicinasse, ma, appunto, distinguere. Il viaggio, dicono i sostenitori di questa tesi, fu ispirato da peccaminosa, e perciò condannabile, audacia. Fu il risultato della

[12] *Inf.* XXVI 19-22. Su questi versi hanno molto insistito quanti ritennero che fra l'esperienza sua e quella di Ulisse Dante ponesse un nesso assai stretto, malgrado la diversità degli esiti, determinata dalla presenza e, per contro, dall'assenza della grazia. Su questo punto, mi intratterrò in seguito; ma vorrei ricordare che già A. Momigliano, ossia un critico quasi per intero attento alla poesia, e alle questioni della struttura di altrettanto poco sensibile, li giudicava espressivi della «morale del canto» (*La Divina Commedia*, I, *Inferno*, Firenze 1948, p. 188).

[13] F. D'OVIDIO, *Studi sulla Divina Commedia*, Palermo 1901, p. 89, ritenne che in questi versi Dante alludesse al rischio suo di incorrere, come «negoziatore politico», nel peccato di frode: e cf. anche, sebbene con minore finezza, M. PORENA, *La mia lectura Dantis*, Napoli 1932, p. 95 (e anche *La Divina Commedia*, I, *Inferno*, Bologna 1957, p. 236).

«follia» che ormai era penetrata nell'animo di Ulisse e ne determinava le azioni. Ma, si potrebbe obiettare, per quanto orientato a «trapassare» il segno della «misura» e della saggezza, l'«ardore» da cui l'eroe greco era spinto alle più audaci avventure della conoscenza non consente di rappresentarlo come semplicemente «cattivo». Il «peccato» si saldava infatti, nel suo animo, con una virtù. L'oltranza conoscitiva aveva pur sempre alla sua radice la conoscenza, che è appunto una virtù. E duplice era perciò il suo carattere più profondo: duplice e dunque non riducibile né all'uso né all'altro degli elementi dai quali risultava. La qual cosa, ossia questa duplicità, ha a tal punto influenzato i critici disposti a far cadere l'accento sull'oltranza, ma non anche a interpretarla nel segno esclusivo della malvagità, che il loro stesso discorso si è come diviso in sé stesso fra l'apprezzamento della virtù e la condanna del peccato; senza che la duplicità fosse, non subìta, ma dominata e all'eventuale disarmonia che dovesse riconoscersi nel personaggio si sapesse, da parte loro, guardare con più maturo giudizio. Se ne vuole un esempio? L'insigne studioso che, ormai sono molti anni, rappresentò il personaggio dantesco come «pronto ad osare quel che nessuno mai osò», a «scagliare» (il verbo è suo) la «sua anima in un'impresa suprema e disperata che tolga il pregio a tutte le altre», perché «la vita per lui è ascesa senza soste»[14] e «non v'è riposo finché resta un'altezza da conquistare, un mistero da svelare», è anche quello che, per queste medesime ragioni vide in lui, d'accordo con Luigi Pietrobono, un'altra, specifica, incarnazione del peccato di Adamo e di Lucifero. E ritenne perciò, che, pur ammirandolo, Dante non potesse non condannarne la follia.[15] Ebbene, non è evidente che la «duplicità» qui non è in alcun modo mediata, o, se si preferisce, ricompresa in una prospettiva unitaria: nella quale si faccia chiaro che peccato e virtù, e, per conseguenza, condanna e ammirazione non possono essere considerati come i momenti di una serie che si svolga nel segno della coerenza? Come sarebbe possibile che, cogliendo in Ulisse una nuova incarnazione di Adamo, di Lucifero e della loro «superbia»,

[14] NARDI, *La tragedia di Ulisse*, cit., p. 128. *Contra*, a ragione, FUBINI, *Il peccato di Ulisse*, cit., pp. 2 sgg., *pass.*

[15] NARDI, *La tragedia di Ulisse*, cit., pp. 137-38.

Dante tuttavia lo ammirasse? Se, tenendo fermo al peccato e anche, per conseguenza, alla sua condanna, al tema dell'ammirazione non si volesse, tuttavia, rinunziare, non è forse evidente che fra questa e quella, fra l'ammirazione e la condanna, occorrerebbe ricercare un nesso diverso da quello costituito dalla semplice successione dell'un atteggiamento all'altro? Ma *hic opus*. Ricercarlo, quel nesso, e trovarlo, certo non è facile.

La coerenza, senza dubbio, viene ristabilita se alla tesi della peccaminosità si conferisca il necessario sviluppo; e tutto in Ulisse sia considerato inganno, tutto sia considerato frode: persino, potrebbe dirsi, la passione conoscitiva che non riuscì, in effetti, a pervenire alla sua propria espressione se non con l'ausilio di quelle armi, supremamente sleali. Ne consegue che la coerenza della tesi non può essere ottenuta se non si dia luogo alla persuasione che come, consapevolmente, rivolgendo loro la famosa «orazion picciola», Ulisse ingannò i compagni,[16] così, con altrettanta consapevolezza, nell'andar oltre i riguardi posti da Ercole, disubbedì a un comando divino. Se perciò, nella formulazione più moderata (e anche più ambigua) della tesi, l'ammirazione in qualche modo resisteva alla condanna, in questa, invece, per intero vi cedeva. E Ulisse vi appariva come un personaggio, non da ammirare, ma da condannare; e anche, per conseguenza, da disprezzare in nome del male che chiudeva in sé e di cui era espressione. A tal punto, del resto, da alcuni sostenitori di questa tesi la coerenza fu perseguita e condotta al

[16] Dico subito, anche se sulla questione dovrò tornare, che la tesi secondo cui, con l'«orazion picciola», ancora una volta Ulisse avrebbe esercitata la sua arte ingannatrice, non è che un'inutile sottigliezza; la cui genesi sta per altro, e con ogni probabilità, nell'ostilità nutrita da chi l'ha proposta nei confronti delle interpretazioni «laiche» e «umanistiche», tendenti, cioè, a dar risalto all'audacia della libera ricerca. Fra i primi, in epoca moderna, a sostenere questa interpretazione fu A. MORI, *L'ultimo viaggio di Ulisse*, Milano 1909, p. 12; ma cf. anche K. VOSSLER, *La Divina Commedia studiata nella sua genesi e interpretata*, trad. it., II 2, Bari 1927, p. 111. A seguire questa linea interpretativa sono oggi in molti: basti ricordare, oltre il vecchio libro di L. COOPER, *Evolution and Repetance. Mixed Essays and Adresses on Aristotle, Plato and Dante*, Ithaca and New York 1935, pp. 168-69; G. PADOAN, *Il pio Enea e l'empio Ulisse*, Ravenna 1977, pp. 193-96. Ma cf. già A. PÉZARD, *Dante sous la pluie de feu*, Paris 1950, p. 250; A. RENADET, *Dante humaniste*, Paris 1952, pp. 448-50; J.A. SCOTT, *Dante magnanimo. Studi sulla 'Commedia'*, Firenze 1979, pp. 134-37.

limite, che persino nelle parole che, ai vv. 79-84, Virgilio rivolge a Ulisse perché si fermasse e dicesse «dove per lui, perduto, a morir gissi», persino in questi versi si è avvertita (e non era impresa facile, per la verità) la nota dell'ostilità, dell'ira e del sarcasmo.[17] Il che, francamente, ha significato chiudersi a ogni comprensione di ciò che pur può ritenersi sia arte.

Palesemente, queste sono esagerazioni, dalle quali tanto più ci si deve guardare in quanto, a far diversamente, non solo le ragioni dell'arte, ma quelle altresì della struttura, finirebbero per essere travolte. E non è che la struttura conti qui meno della poesia: conta, per questo aspetto, di più. In realtà, da parte dei sostenitori di questa tesi non si è a sufficienza riflettuto, o forse non si è riflettuto affatto, sul punto che qui appare, ed è, fondamentale. E che si coglie quando si osserva che se sul serio il «folle volo» configurasse in Ulisse un nuovo Adamo e un nuovo Lucifero, sarebbe estremamente difficile, per non dire impossibile, conferire alle parole che dichiarano l'analogia, il concetto che, dal di dentro, ne delucidi e ne esibisca l'essenza. Si lasci da parte la circostanza specifica, e, per la sua importanza tuttavia, tutt'affatto particolare, che Adamo sta in Paradiso, dove sarebbe impensabile che Ulisse avesse potuto mai trovare posto. E anche l'altra, si lasci da parte, che riguarda Lucifero; il quale è imprigionato nel luogo più basso del «regno» di cui è imperatore, in modo tale che nessuno potrebbe condividerlo con lui. Si lascino da parte queste due situazioni estreme: sulle quali non sarebbe per altro stato male se, come si è detto, avessero riflettuto i sostenitori della tesi che stiamo discutendo. E si consideri invece l'altra difficoltà che, con le molteplici sue facce, si delinea quando si cerchi di assegnare a Ulisse, oltre quello specifico del consigliere fraudolento, l'altro peccato di cui il «folle volo» è l'immaginosa metafora.

Fu un peccato di orgoglio quello che, conducendo l'eroe al di là delle colonne d'Ercole, ne provocò il naufragio nel mezzo del misterioso Oceano? Fu un peccato di superbia? O di quale altra natura? In realtà, posto che orgoglio e superbia potrebbero con facilità

[17] PADOAN, *Il pio Enea e l'empio Ulisse*, cit., p. 190.

assimilarsi l'uno all'altra, e, riferiti a Ulisse, potrebbero assimilare lui, non ad Adamo, come s'è visto, non a Lucifero, ma, per esempio, a Capaneo,[18] rendendolo perciò degno del terzo girone del settimo cerchio, non ci vuole poi molto ad accorgersi che l'assimilazione avverrebbe nel segno della più grande indeterminatezza. Ulisse non ha niente, e su questo dovrà tornarsi, proprio niente della «superbia» di Capaneo, niente della «rabbia» in cui, rivolta la sua assurda sfida al dio, questo personaggio consumò, e anche nell'Inferno seguita a consumare, sé stesso. Oppure ha qualcosa dell'una e dell'altra e di altre, ancora, peccaminose qualità. Ma solo perché la tipologia dei peccati non è che una tipologia; ed è così rigida e povera e astratta che ciascun peccato rientra nel luogo che essa gli assegna e dal quale, se si guarda nell'intrinseco, lo si vede tuttavia uscire per entrare in un altro che, a sua volta, è e non è il luogo che gli compete: come potrebbe constatarsi se la tipologia fosse risolta nella varia fenomenologia delle trasformazioni che essa non riesce a rendere immobili nella sua forma. Alla tipologia occorre tuttavia tener fermo, resistendo alla tentazione di renderla fluida e mobile. È ben vero infatti che Dante sapeva, e poteva convenire sul punto, che nella sua radice più profonda ogni peccato contiene in sé tutti i peccati, ai quali si dà di volta in volta, ed egli dava, un diverso nome. Ma questo non significa che alla tipologia, ossia alla struttura morale, quale l'aveva concepita e descritta, dell'Inferno, egli fosse disposto a rinunziare e che, per quanto astratte e inadeguate a dar conto della mobilità intrinseca a ogni peccato, le divisioni e suddivisioni che vi aveva introdotte non gli apparissero indispensabili alla costruzione del suo al di là. Questo del pari non significa che, consapevole, non solo della mobilità intrinseca al peccato, ma anche dei tanti che l'animo umano contiene in sé, egli non fosse convinto di dover conferire il carattere della preminenza a quello che, nel quadro di un'esistenza, da quel carattere gli fosse apparso contras-

[18] Per Capaneo, cf. *Inf.* XIV 43-72 (e anche XXV 13-15). Un cenno sulla differenza che può notarsi fra Ulisse e Capaneo in M. FUBINI, *Il peccato di Ulisse*, cit., pp. 19-20. Ma non possono essere dimenticate le pagine in cui F. DE SANCTIS, *Il Farinata di Dante* (1869), in *Lezioni e saggi su Dante*, a c. di S. Romagnoli, Torino 1955, pp. 659-60, penetrò a fondo nel «carattere» di Capaneo, da lui messo a confronto, per altro, non con Ulisse, ma con Farinata.

segnato. Ma sopra tutto non significa che contro ogni logica, egli fosse disposto a concedere che un peccatore stesse nello stesso tempo in tanti luoghi quanti ne sarebbero stati richiesti da tutti i peccati da lui commessi nel corso della sua esistenza. Nessun peccatore può stare se non in un luogo. E questa è una conseguenza che ineluttabilmente discende dal modo in cui è congegnata la struttura: alla quale non sarebbe pensabile e concepibile che, forte della sua originalità, un critico d'oggi mostrasse di tenere meno che alla poesia.

Nell'ottava bolgia Ulisse fu condannato a espiare un peccato di frode. E se, obiettivamente, fu peccato quello che egli commise spingendo la nave al di là delle colonne d'Ercole, questo non fu quello. Di aver commesso quest'ultimo, palesemente (a dimostrarlo è il modo stesso in cui è congegnato il suo racconto), Dante non assegnò a lui la consapevolezza.

La distinzione che qui, almeno provvisoriamente, si propone fra peccato e peccato, è così evidente che non si comprenderebbe se qualcuno si levasse a contestarla. Deve anche aggiungersi che, come c'è peccato e peccato,[19] e diverso è il piano sul quale l'uno e l'altro sono apprezzati da Dante, così diversa è la consapevolezza con la quale, nel commetterli, Ulisse li accompagnò. Gli inganni ai quali

[19] Non è questa la sede in cui possa riprendersi la questione dell'ordinamento morale dell'Inferno e della concezione dantesca del peccato, dalla quale quello dipende. Vorrei tuttavia osservare che sarà vero quel che disse il Fubini, *Il peccato di Ulisse*, cit., pp. 53-55, e cioè che la «*Divina Commedia* nella quale ogni personaggio dovrebbe comparire come esempio di un peccato, e la ragione poetica di ogni episodio coincidere con la ragione che ha assegnato questa o quell'anima per il suo peccato a uno o ad altro cerchio dell'oltretomba, è soltanto uno schema inventato» (p. 54) da critici incapaci di comprendere la ben più grande complessità di tale concezione. Sarà vero. Ma solo nei confronti di chi pretendesse che le ragioni della struttura e quelle dell'arte coincidessero al punto che questa non potesse stare se non in quella. Al di fuori di questa ipotesi, è invece proprio la rigidità della struttura a far sì che vi sia compreso solo quel che essa prevede che lo sia, e il resto no: si tratti della passione politica di Farinata, che, in quanto tale, non è un peccato (e tanto meno di eresia), o, invece, del «folle volo» di Ulisse, che in sé stesso non ha a che fare con la «frode», ma, al di là o al di qua della consapevolezza, pur include in sé una radice peccaminosa.

egli dava seguito nell'azione politica e militare non potevano nascondere ai suoi occhi la natura loro di inganni. Ma non altrettanto potrebbe dirsi del suo non aver rispettato, quando se li trovò dinanzi, i famosi «riguardi» che Ercole aveva posti perché «l'uom più oltre» non si mettesse. Diversamente, infatti, dall'«uom che non nacque»,[20] che del divieto di mangiare i frutti prodotti dall'albero era ben consapevole perché di quello era stato avvertito da Dio; a differenza altresì di Lucifero che di quel che faceva era, in tutto e per tutto, in grado di avvertire il carattere sovvertitore, Ulisse era pur autorizzato a ritenere che quello segnato e indicato da Ercole fosse non più che un avviso rivolto alla prudenza dei naviganti che, giunti a quel punto, bene avrebbero fatto a non sacrificarla alla tentazione dell'avventura. E la differenza fra le due (o tre, se si preferisce) situazioni è così grande che, nel considerarla e tenerla ferma, non può altresì non tornarsi su un punto che, già toccato, appare ora in una più chiara luce. La frode è la frode; e sulla malizia che le è intrinseca non può, per chi la compie e per chi la subisce, o almeno l'abbia subita, cadere alcun dubbio. Ma sulla superbia di Ulisse occorre invece fermarsi a considerare il duplice significato che può, in effetti, esservi colto. In un modo essa appare nella prospettiva che, punendola, Dio conferì ad essa. In un altro appare a chi, facendosi soggetto e autore di imprese spinte al di là di ogni limite, ignorò tuttavia che, per questa via, infrangeva un divieto; e che, dietro quello di Ercole, si nascondeva in realtà il volto vero di Dio.[21]

Con una leggera prevalenza della prima, le due tesi stanno, come si vede, su un piano di sostanziale parità. L'una non riesce a prevalere con decisione sull'altra; e l'unico tratto che, nella soggettiva consapevolezza di chi sostiene la prima, oppure la seconda, appartiene a entrambe, è la nettezza con la quale si escludono (o sembra, piuttosto, che si escludano). Chi guarda al peccato di frode, e lo considera come quello che condusse Ulisse nell'ottava bolgia, nega in sostanza che l'altro, quello che ha per contenuto la superbia e la dismisura, sia attualmente presente e operante nella strutturale parte dell'inferno

[20] *Par.* VII 26.
[21] Rinvio al Barbi, cit. alla n. 6.

in cui Ulisse paga il fio delle sue colpe. Chi guarda al «folle volo», e, non solo obiettivamente, vi ravvisa il volto del peccato, tende a non dar rilievo all'altro, quello della frode: sempre che non sia più giusto dire che, al contrario, ne dilata a tal punto l'estensione da comprendervi anche il viaggio compiuto al di là delle colonne d'Ercole. Un viaggio, dunque, che fu bensì la conseguenza della ὕβρις intellettuale del suo protagonista, ma dischiusa tuttavia, e resa possibile dalla frode intessuta ai danni dei compagni. Due tesi, dunque: segnate, l'una nei confronti dell'altra, da insanabile contrasto.

Se tuttavia si guarda con maggiore attenzione, può forse arrivarsi a comprendere che, al di là della nettezza con la quale, ad opera di chi le sostiene in questa forma, si escludono, per un altro verso le tesi tendono a convergere in un segno comune. Che non è facile a scoprirsi se non ci si dispone a scendere verso la radice. In realtà, se ci si riflette, non può sfuggire che tra la frode e il superbo oltrepassamento del limite sussiste un'analogia e, a guardar bene, si rende visibile un legame, che non debbono, e l'una e l'altro, restare nell'ombra. Nel tessere la frode, e con quest'arte cercar di ottenere quel che mai, altrimenti, avrebbe potuto essere conseguito, l'ingegno opera con violenza e va oltre il limite: non diversamente dalla navicella che, al di là dei «riguardi» di Ercole, Ulisse dispose al «folle volo». Il che dev'essere inteso, non nel senso deteriore e, in ultima analisi, banale, che, per persuadere sé stesso e i compagni all'ultima impresa, l'eroe greco ricorresse all'inganno. Ma nell'altro, del tutto obiettivo, che, non meno della frode, anche la navigazione sulle acque di un mare ignoto, che si distende «al di là», implica l'infrazione di un ordine, lo sconvolgimento di una regola, la violenza. Implica, infine, un comportamento che si ripercuote sull'eversore che così lo mette in atto. E lo travolge.

Per un verso, dunque, e se, scendendo alla loro radice, si guarda alle sue intenzioni, alla sua volontà, alla qualità dei suoi sentimenti, Ulisse non è, nel suo ultimo viaggio, un peccatore. La sua impresa nasce bensì da una passione alla quale l'intelletto non è in grado di porre un limite: non però da un'intenzione blasfema, da una violenza esercitata allo scopo di essere come il dio, e di eguagliarne il potere. Per un altro, e se è al rilievo obiettivo della cosa che, invece, si volge lo sguardo, Ulisse è un peccatore. Senza che egli lo sapesse,

in re Ercole significava Dio. Senza che egli lo volesse, dalla sua azione l'ordine delle cose fu infranto: in modo tale che la natura, e cioè Dio, non poteva ben ristabilirlo attraverso la catastrofe dell'eversore. L'immobile, livida quiete in cui le acque sconvolte dal «turbo» nato «de la nuova terra» si ricomposero ha un significato evidente: contro l'ordine della natura l'eversore è impotente, e solo per il tempo necessario al compiersi della sua catastrofe sembra che la sua azione possa corrispondere al suo scopo.

Ulisse, dunque, non è un peccatore. Ulisse è un peccatore. E questa, beninteso, non è la conciliazione estrinseca di due tesi opposte. Non è un compromesso. È invece l'obiettivo convergere di queste due opposte determinazioni nel punto paradossale che le tiene insieme, e resiste al loro puro opporsi. Né all'una tesi, infatti, né all'altra, si potrebbe mai rinunziare. Tanto più, in effetti, il loro nesso dev'essere colto e ribadito nel suo instabile e problematico equilibrio, nella prevalenza ora di un termine, ora di un altro, quanto meno, per un altro verso, si avrebbe ragione se al rilievo che fu già di Michele Barbi, relativo alla non consapevolezza del carattere divino dei «riguardi» di Ercole, non si tenesse fermo. Non si avrebbe ragione, se dalla trama obiettiva che lo include come prigioniero in sé, il peccato della «folle» audacia fosse trasferito alla esplicita consapevolezza di Ulisse, alla sua «decisione» di essere, nei fatti, in tutto e per tutto simile all'angelo caduto e al primo uomo della Bibbia. Se questo trasferimento del peccato dalla «cosa» alla coscienza fosse eseguito, la verità della tesi conoscerebbe l'onta, e qualcosa più dell'onta, del contrappasso; sarebbe, per così dire, conquistata dall'errore. E, in luogo di avvicinarci alla sua difficile comprensione, del personaggio perderemmo per sempre la complessità; mai arriveremmo a penetrarne il segreto. È, in effetti, l'implausibilità di questo trasferimento che nel fatto, e volta al positivo, costituisce il tema conduttore del ventiseiesimo canto. Dante sapeva bene che quel che necessariamente era chiaro per lui e per quanti, come lui, fossero a conoscenza del vero Dio, di altrettanto non lo era, né poteva esserlo, agli occhi di un eroe pagano.[22] Che per un cristiano Ercole fosse, o dovesse essere conside-

[22] *Inf.* IV 33 sgg. Non è questa la sede nella quale, da parte di chi ne avesse la

rato, come uno strumento, o, magari, come una «figura», di Dio, è evidente. Ma, per un pagano, Ercole non era Dio: non era uno strumento del suo volere, né una «figura» della sua essenza. Era un eroe che, a vantaggio dei naviganti, aveva indicato un pericolo; che soltanto dopo, quando il nembo colpì la nave e, «come altrui piacque», la sprofondò nelle acque, soltanto allora, e in modo pur sempre obliquo, rivelò quel che di religiosamente tremendo racchiudeva in sé, — il suo vero significato.[23]

Il richiamo che si è fatto della consapevolezza, della volontà, dell'intenzione, quando, a ragione, si è distinto, da quelli che furono propri di Lucifero e di Adamo, il comportamento di Ulisse, vale bensì in quanto, con l'ausilio di queste distinzioni, di quelli e di questo si cerchi di comprendere il senso. E tanto più vale quanto più si consideri che, facendosi rigidamente contemporaneo all'impresa che è oggetto del suo racconto, per il dio che l'ha volta in catastrofe Ulisse non ha un nome. Quel dio seguita per lui, che ne ha misurata la potenza e ne ha constatata l'invincibilità nel momento conclusivo della tragedia, a essere soltanto l'«altrui»: qualcosa che gli sta contro, e che non gl'interessa di indagare nella sua essenza, qualcosa che per intero coincide con il senso di sgomento, e anche di cosmico stupore, che l'azione di quella forza misteriosa suscita nell'animo. Ma certo quel richiamo non è diretto a dimostrare che in sé non fu peccato quello che, navigando oltre le colonne d'Ercole, Ulisse commise. Che, nel racconto che l'eroe greco fece della sua ultima impresa, Dante evitasse di sottolineare, con parole esplicite, l'aspetto peccaminoso, è vero: e si deve ribadirlo indicando in questa

competenza, potrebbe affrontarsi la questione della grazia e della «salvezza degli infedeli». Per Dante, cf. F. RUFFINI, *Dante e il problema della salvezza degli infedeli*, «Studi danteschi», 14 (1930), pp. 79-92 (e anche il quadro della questione da lui tracciato in *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, I, Bari 1931, pp. 341 sg.); e anche G. GRABHER, *Il Limbo e il nobile castello*, «Studi danteschi», 29 (1950), pp. 41-60; PADOAN, *Il pio Enea e l'empio Ulisse*, cit., pp. 103-24; F. FORTI, *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Bologna 1977, pp. 9-48. E cf. anche Y. BATARD, *Dante, Minerve et Apollon*, Paris 1952, pp. 195-222.

[23] Sul significato dei «riguardi» posti da Ercole, si dovrà tornare: ma si vedano intanto le importanti osservazioni del Fubini, *Il peccato di Ulisse*, cit., pp. 16-18.

sua scelta, così consapevolmente aliena da ogni bigotto moralismo, il segno, uno dei tanti, della sua finezza psicologica e della grandezza della sua arte. Che, in quanto tale, questa impresa egli tenesse a parte della colpa che, con Diomede e con gli altri, Ulisse espia nell'ottava bolgia, anche questo è vero. Il racconto del viaggio sta a sé, non ha a che fare con il peccato di frode, così, come, per fare un esempio, le fiere parole che, in precedenza Dante aveva udite da Farinata, non hanno a che fare con l'eresia «epicurea». Ma questo non toglie che, per un altro verso, il peccato sia intrinseco al «folle volo». Non toglie che, come la dottrina richiedeva, al di là dell'intenzione e della consapevolezza, quello, il peccato, possedesse il suo «in sé», un'inconcussa certezza ontologica.

Che, nei confronti dell'inesorabilità di questo «in sé», e sopra tutto quando si trattasse di alti e nobili spiriti vissuti innanzi, o al di fuori del Cristianesimo, per il tramite, si direbbe, della loro stessa malinconia, così finemente sottolineata in Virgilio,[24] Dante avvertisse acuto il disagio, è ben noto.[25] E non vale insistervi se non per confermare che la spregiudicatezza intellettuale che lo spinse a costruire il nobile castello degli spiriti magni e a salvare questi ultimi dalle fiamme o dal gelo dell'Inferno, è bensì indiscutibile. Ma il suo senso ultimo deriva dalla regola rispetto alla quale fa valere l'eccezione: a quel modo stesso che è la prima a conferire risalto all'elevazione del pagano e suicida Catone[26] a guardiano del Purgatorio, o alla collocazione in Paradiso, e sia pure per una via particolare, dell'imperatore Traiano.[27] Con queste eccezioni, e attraverso il loro stesso prodursi, la regola resta la regola. Il peccato resta pec-

[24] Cf., per esempio, *Purg.* III 37-45, ben commentato da CROCE, *La poesia di Dante* cit., p. 108, e da Sapegno, II, 29.

[25] Cf., per esempio SAPEGNO, I, 41 e 43-44.

[26] Per la complessa questione che concerne questo personaggio che, sebbene suicida (ma per ragioni di libertà), fu posto da Dante a guardiano del Purgatorio, non è possibile soffermarsi qui, né dare indicazioni bibliografiche. Un'ottima messa a punto in M. FUBINI, *Catone*, *ED*, I, 876-82. Si aggiunga SCOTT, *Dante magnanimo*, cit., pp. 147 sgg., con il quale per altro non sempre consentirei.

[27] *Par.* XX 43-48, 79 sgg. Sulla questione della «salvezza» di Rifeo e di Traiano, basti il rinvio a B. NARDI, *Dal 'Convivio' alla 'Commedia'*, Roma 1960, p. 119, e *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli 1966, p. 102, SAPEGNO, III, 251-52, e E. PARATORE, *Tradizione e struttura in Dante*, Firenze 1968, pp. 290-94.

cato:[28] anche se, come nel caso del «folle volo», il suo «in sé» non sia avvertito dalla coscienza.

Così, come si vede, per ragioni ulteriori a quelle consapevolmente messe in campo, le due interpretazioni non riescono a mantenere il punto che dovrebbe distinguerle e opporle. Passano, o tendono a passare, l'una nell'altra. E non si contraddicono, perché quel che nel rilievo oggettivo è peccato, in quello soggettivo, e per l'eroe dunque che lo commise, non lo è. Il che, se è lecito riprendere un'osservazione che già è stata accennata, conferisce all'episodio il suo tono particolare, la luce livida e radente che lo attraversa, la sua calma, astratta, indecifrabile tragicità. Quanto più, scandendo i tempi della sua impresa, Ulisse si rappresenta mentre svolge le potenzialità estreme del suo ingegno e, con lucida determinazione, senza un gesto tuttavia che non sia essenziale, naviga, se così potesse dirsi, il suo «oltre», di altrettanto la terribilità dell'avventura si rende manifesta attraverso la luce obliqua e sconosciuta che illumina il suo correre alla morte. Quanto più egli sembra ignorare, e sul serio ignora, l'eversiva tragicità del suo gesto, di altrettanto il paesaggio si dispone ad accoglierne l'esito estremo. Ulisse non sa di Dio. Ma Dio è presente sulle acque. È l'«altro a cui piacque» che il volo si interrompesse e la nave naufragasse.

Si è detto che nel racconto di Ulisse tutto è essenziale, niente è teatrale. Nessuna esibizione di eroismo, nessun senso faustiano dell'oltre e della sfida, nessuna esaltazione dello *Streben*.[29] E, benin-

[28] Con Croce, *La poesia di Dante*, cit., p. 89, non parlerei dunque, almeno nel senso che egli dà all'espressione, di «sublime peccato».

[29] Inaccettabile è, dunque, quel che si legge in SANESI, *op. cit.*, p. 170, e, in genere, nei critici che in Ulisse ravvisarono, e ancora ravvisano, un eroe tra rinascimentale e faustiano: cf., per es., M. ROSSI, *Gusto filologico e gusto poetico. Questioni di critica dantesca*, Bari 1942, p. 103, il quale, sebbene ritenesse che con l'Ulisse di Dante il Rinascimento già battesse «alle porte di questo chiuso inferno», era tuttavia critico assai più fine e accorto e misurato di quanto, nel caso specifico, non si mostrasse A. RÜEGG, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der 'Divina Commedia'. Ein Quellenkritischer Kommentar*, II, Köln 1945, p. 111, il quale, a riscontro di Ulisse, trovò il modo di citare non solo il Riccardo III di Shakespeare e il Cesare Borgia della realtà, il principe di Machiavelli e il Faust di Marlowe, ma anche, e come avrebbe potuto mancare, Cristoforo Co-

teso, niente Rinascimento, inteso secondo i modi della *fabula* che, per decenni e decenni, ne ha costruito il concetto e delineato l'immagine. Chi lo intende così, lo fraintende alla radice. E si lascia sfuggire il carattere della navigazione che si svolse al di là dei «riguardi» posti da Ercole. Una rappresentazione «faustiana» avrebbe richiesto che l'attenzione fosse stata concentrata sulla personalità dello sfidante; che il soggetto si fosse come esaltato nella contrapposizione eroica agli elementi, alla loro potenza, al loro interno segreto. Ma in Ulisse che narra della sua impresa non c'è nulla che appartenga a Faust; e nemmeno a Prometeo. Dopo l'orazione, che è «picciola» e cioè breve, scabra, diretta allo scopo, e prima dell'illusoria «allegria» insorta nell'animo suo e dei compagni («noi ci allegrammo», v. 116) alla vista dell'alta montagna che la distanza rendeva «bruna», i personaggi del dramma non hanno più volto; e a dominare sono i sentimenti della perplessa meraviglia, della sospensione dell'animo che è propria di chi, mentre per un verso entra nel mistero e sta per scoprirne il volto, per un altro ne è preda, e dentro di sé avverte che, invece di svelarsi, questo si conferma per quello che anche prima era stato, imperscrutabile, inesauribile, incomprensibile. L'eroismo umano è nella premessa, nella ragione che a sé stessa suggerisce il perché dell'impresa, nel desiderio invincibile di conoscere e di sperimentare. Ma, nella conseguenza, la premessa è come se non ci fosse più. «Volta» la «poppa nel mattino», dato ai remi l'impulso necessario al «folle volo», protagonista assoluta è, nella sua nuova e indecifrabile oggettività, la natura. È la forza che spinge la nave verso sinistra, «dalla parte di sud-ovest».[30] Sono le stelle rivelate dall'emergere dell'altro polo, mentre il nostro si inabissava tanto «che non surgea fuor del marin suolo» (v. 129). È la luna che, accesasi cinque volte nel cielo, e altrettante spentasi, scandisce, con i suoi tempi, le fasi della fatale navigazione. È la montagna bruna che, con il «turbo» che all'improvviso ne nacque, provocò, come «altrui piacque», il tragico naufragio.

lombo. Per questa asserzione, il Rüegg si meritò intera la critica del Fubini, *Il peccato di Ulisse*, cit., p. 61 n. 1 (e cf. anche U. Bosco, *Dante vicino*, Caltanissetta-Roma 1966, p. 66).

[30] SAPEGNO, I, 299.

Il racconto di Ulisse comincia con alcuni versi che, innumerevoli volte lo si è notato, segnano netta la divergenza che, la conoscesse o no, ne sapesse qualcosa oppure niente, Dante fece registrare nei confronti della tradizione omerica:

Quando
mi diparti' da Circe, che sottrasse
me più d'un anno là presso a Gaeta,
prima che sì Enea la nomasse,
né dolcezza di figlio, né la pieta
del vecchio padre, né 'l debito amore
lo qual dovea Penelopè far lieta,
vincer potero dentro a me l'ardore
ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto,
e de li vizi umani e del valore:
ma misi me per l'alto mare aperto
sol con un legno e con quella compagna
picciola da la qual non fui diserto.[31]

[31] Su questi versi, e sulle loro varie implicazioni (anche biografiche), mi sono soffermato in un articolo di prossima pubblicazione. Che sopra tutto Ovidio vi sia presente, è stato notato innumerevoli volte: cf., per esempio, già E. MOORE, *Studies in Dante*, I, *Scripture and classical authors in Dante*, Oxford 1896, p. 216, e anche, per un altro esempio, PARODI, *Lingua e letteratura*, II, 357, nonché, fra i critici recenti, MARTELLOTTI, *Dante e Boccaccio*, cit., pp. 25-29, che ha fini osservazioni. Si veda, da ultimo, BRUGNOLI, *Studi danteschi*, III, 39-41, *pass.*, e PICONE, *Il contesto classico*, pp. 182-83. — Che i vv. 91-92 («che sottrasse / me più d'un anno») richiamino *Met.* 14, 308 «annua nos illic tenet mora», è evidente (anche se in Dante l'*annua mora* è stata dilatata a «più d'un anno»). Anche la corrispondemza fra il v. 106 «io e' compagni eravam vecchi e tardi» con i vv. 435-40 di questo medesimo libro ovidiano non è perfetta. In Ovidio i compagni di Ulisse sono *resides et tardi* al momento di riprendere il mare dopo l'anno, e a causa dell'anno, trascorso presso Circe. In Dante sono «vecchi» (non *resides*, oziosi) e «tardi» perché molto tempo era trascorso dal momento in cui avevano lasciata la dimora della maga. I versi di Ovidio appartengono, com'è noto, al racconto che Macàreo rivolge a Enea per spiegargli la circostanza in cui si trova (per non aver voluto seguire Ulisse nel viaggio intrapreso dopo aver messo fine al soggiorno presso Circe). E Enea è citato al v, 93 per indicare il luogo da cui Ulisse si dipartì e che dall'eroe troiano era stato chiamato con il nome della nutrice Caieta (VERG. *aen* 7, 1-4; OVID. *met.* 14, 157), senza, mi pare, che alla citazione debba attribuirsi il significato che è riuscito a vedervi SCOTT, *Dante magnanimo*, cit., p. 141. Che fra il viaggio di Enea e quello di Ulisse Dante ponesse, implicitamente, la

Le divergenze dalla tradizione omerica sono, in questi versi, nettissime. Non però perché nell'*Odissea* si affermi che, dipartitosi dalla dimora di Circe, con i suoi compagni Ulisse, o Odisseo che voglia dirsi, con decisione prendesse la via di Itaca e facesse ritorno a casa. Nel poema antico le cose non vanno così. E a parte la discesa al regno dei morti, la famosa *Nekyia*, il ritorno alla casa di Circe e la definitiva partenza da lei, molte furono infatti le avventure e le imprese nelle quali l'eroe si involse, lungo ancora il tempo del suo vario peregrinare. Anche se costante fu nel suo animo il desiderio della patria e della famiglia, fermo il proposito del ritorno. A molte cose che nell'*Odissea* sono contenute, Dante dunque non fece riferimento. Perché? Perché, in tutto o in parte, le ignorava; o per la diversa ragione che la tragedia che stava prendendo forma nella sua mente gl'imponeva di tralasciarle, di metterle da parte in modo che, subito e senza inutili indugi, a lui fosse possibile di pervenire al punto che sul serio gli sembrava essenziale? Rispondere a queste domande, se il loro oggetto s'intendesse formato dalla totalità degli episodi che costituiscono i momenti fondamentali delle avventure omeriche di Ulisse, sarebbe senza dubbio difficile; e, anzi, impossibile. Ma certo è che di molte cose che, avendole trovate nelle fonti latine e, in special modo, nei libri decimoterzo e decimoquarto delle *Metamorfosi* di Ovidio, gli erano note, Dante preferì non fare menzione.[32] A cominciare dal ritorno di Ulisse a Itaca dopo le avventure (*errores*) seguite alla conduzione della guerra troiana, per finire con il

differenza che sussiste fra un percorso guidato dalla provvidenza, e che perciò giunge alla mèta, e un altro che, non altrettanto protetto, si conclude nella catastrofe (cf. anche J.M. LOTMAN, *Il viaggio di Ulisse nella 'Divina Commedia' di Dante*, in ID., *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, a c. di S. Salvestroni, Bari 1980, pp. 99-100), è, direi, considerazione elementare; dalla quale è tuttavia impossibile ricavare la conclusione relativa alla empietà e malvagità del secondo rispetto alla *pietas* e alla bontà del primo.

[32] Del resto, anche se si prescinde dalle fonti medievali, e si assume che Dante le ignorasse, può e deve invece ritenersi che in SEN. *ep.* 66, 26, egli avesse letto di Ulisse che «ad Ithacae suae saxa sic properat, quemadmodum Agamennon ad Mycenarum nobiles muros. Nemo enim patriam quia magna est amat, sed quia sua»; e che anche in HOR. *ep.* 1, 2,17-18, avesse trovate notizie del viaggio che l'eroe compiva per tornare in patria (come assai giustamente fu notato dal Forti, *Magnanimitade*, cit., p. 167 n. 21).

nuovo viaggio che lo condusse a morire lontano dall'isola natale. Del ritorno in patria e della sua dipartita dai ritrovati affetti familiari, Dante aveva certamente letto nel commento, a lui ben noto, di Servio all'*Eneide*. Qui, nella glossa a 2, 44, aveva incontrato il racconto secondo cui, *Ithacam post errores* (...) *reversus*, Ulisse avrebbe trovato *Pana* (...) *in penatibus, qui dicitur ex Penelope et procis omnibus natus*: un figlio illegittimo, dunque, della sua sposa che, secondo una diversa tradizione denigratrice, lo avrebbe invece avuto dal dio Mercurio, *qui in hircum mutatus*, si sarebbe congiunto con lei. Il che avrebbe indotto Ulisse a fuggire via in nuove avventure sia dalla moglie infedele sia dal *deformis puer* che ne era stato generato.[33] Racconti meschini e, appunto, denigratorii, nati, in opposizione a quello nobile ed eroico di Omero, dalla volontà di trarre in basso ciò che è alto e di rendere piccolo ciò che è grande; e che certo, proprio perché ne aveva notizia, non potevano trovar posto nella mente e nella fantasia di Dante, che da ben altra materia, da ben altri sentimenti, ricavava la forma della sua tragedia. E c'era poi, al di là, o, piuttosto, al di qua di queste voci meschine, il suo gusto e senso dell'essenziale. C'era la ragione dell'arte che, con sicurezza infallibile, gl'imponeva di cogliere il drammatico conflitto che nell'animo dell'eroe s'era aperto fra il richiamo degli affetti familiari e quello dell'avventura, parimenti forte in lui, e, anzi, più forte.

Che, con accenti potenti, il richiamo degli affetti domestici, il figlio Telemaco, il padre Laerte, la moglie Penelope,[34] risuonasse nel

[33] *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentaria*, ed. G. Thilo e H. Hagen, I, Leipzig 1881, pp. 222-23. E cf. Cic. *de nat. deor.* 3, 22, 56. Per altri testi, cf. E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano 2002, p. 70. M. Corti, *I percorsi dell'immaginazione*, Torino 1993, pp. 113 sgg., ha posto la questione se Dante abbia inventata lui la *fabula* che fa morire Ulisse, dopo cinque mesi di navigazione oceanica, in mezzo al mare aperto. Ma il fatto dell'invenzione, che non si può escludere, vale comunque meno della tesi che sottende l'intera ricerca di questa studiosa, a giudizio della quale, in un'epoca in cui le «certezze dell'universo scolastico-cristiano» erano ormai in crisi, «Dante titanicamente reagisce, offrendosi il montaggio, su suggestioni agostiniane e virgiliane, di un sublime naufragio dell'ideologia per lui errante» (p. 145). Ed è questa tesi, è il modo in cui la Corti la ragione, a richiedere attenzione. Per qualche cenno al riguardo, cf. *infra*.

[34] È l'ordine che il figlio, il padre, la consorte hanno nel discorso che Enea rivolge ad Anchise in *Aen.* 2, 664-67: «hoc erat, alma parens, quod me per tela, per

suo animo, Dante lo sapeva bene; e non si capisce perché si sia giunti a dubitare che alla forza di quei sentimenti egli non credesse, se fu proprio lui che anche con questi elementi costruì il dramma di Ulisse. In realtà, alla forte presenza di quei sentimenti nell'animo dell'eroe che si apprestava, tuttavia, a sacrificarli, tanto più egli dette rilievo quanto più netta era stata in lui l'intenzione di costruire, e rappresentare, il dramma del loro superamento, e di quel che questo era costato al personaggio che di nuovo si accingeva a prendere il mare. Al momento della partenza dalla dimora di Circe, erano infatti il figlio, il vecchio padre, Penelope, che, con i loro volti, gli stavano dinanzi agli occhi. Se, come deve, l'attenzione resta concentrata sull'avversativa («ma») che apre il v. 100, il senso di questo dramma, e della potente concisione con la quale Dante lo rappresentò, non potranno sfuggire. Dinanzi a Ulisse, stavano, come si è detto, quei volti. Ma egli prese il mare aperto. La forza drammatica dell'episodio, il travaglio della decisione, la pena che ne conseguiva, tutto questo è concentrato in un'avversativa che, dopo la pausa introdotta dal richiamo degli affetti domestici, dischiude e decide il suo destino.

Se è così, si capisce perché, quand'anche avesse letto Omero, era inevitabile che Dante stringesse e concentrasse i tempi del dramma. Come, dopo la caduta di Troia, fosse giunto alla dimora di Circe, e perché dopo un anno si decidesse ad abbandonarla, Ulisse, nel suo racconto, non dice. Lo dà per noto. Il suo interesse è per intero concentrato sulla decisione, sulla sfida temeraria che lo perdé. Gli fossero o no note al di là di quel che leggeva in Ovidio e in altri, le molte avventure che, secondo la tradizione omerica, Ulisse dovette correre prima che l'ira degli dèi suoi nemici si placasse e a lui fosse concesso di toccare le sponde di Itaca, non potevano essere

ignes / eripis, ut mediis hostem in penetralibus utque / Ascanium patremque iuxta Creusam». La connessione con il verso virgiliano (666) fu notata da Pietro di Dante nel suo *Commentarium* (ed. Nannucci, Firenze 1845, p. 283), e ora anche dal Brugnoli, *Studi danteschi*, III, 43 (ma cf. già, fra i moderni, G. POLETTO, *La Divina Commedia*, I, *Inferno*, Roma-Tournay 1894, pp. 565-66). Diversa, com'è noto, la sequenza di Ovid. *her.* 97-98: «tres sumus imbelles numero, sine viribus uxor / Laertes que senex Telemachusque puer»: Sono parole della lettera che Ovidio immagina che Penelope avesse affidata a qualcuno che, viaggiando, potesse recapitarla a Ulisse lontano.

accolte nell'ambito ideale del dramma, o, se si preferisce, della tragedia, che Dante aveva in mente. Essenziale era per lui soltanto questo: che Ulisse avesse ripreso il mare, non per tornare in patria, ma per vedere, per sapere, per conoscere. Nemmeno dell'ultimo viaggio, che dovette durare a lungo se Ulisse e i compagni erano «vecchi e stanchi» quando giunsero alla «foce stretta / ov'Ercule segnò li suoi riguardi» (vv. 107-08), — nemmeno di questo si dice nulla. Il suo essere a lungo durato non si deduce infatti se non dalla veloce notazione relativa alla vecchiezza e alla stanchezza. Insomma, che cosa, ἀνῆρ πολύτροπος,[35] come lo aveva definito il poeta dell'*Odissea, homo versutus* o *varius*, come i latini erano soliti rendere l'aggettivo greco, Ulisse vedesse e sperimentasse in quel suo ultimo viaggio, quali paesi e quali costumi, Dante non dice. Dice solo che, svoltosi in un tempo non breve, quel viaggio fu il suo estremo.

Disse questo; e anche lasciò intendere che l'accenno ai «cento milia perigli» che s'incontra ai vv. 112-13 non deve essere interpretato nel senso che tanti egli ne avesse incontrati, con i compagni, nell'ultimo viaggio, ma nell'altro che, sommandosi a quelli corsi in precedenza, questi ultimi ne elevarono il numero a quella così alta cifra (che non andrà, beninteso, presa alla lettera, nella sua materialità!). Disse questo. E in quel che disse era implicita l'idea che di quel che nel nostro mondo poteva esser visto, studiato, esperito, tutto Ulisse avesse ormai incluso nella sua mente e nel suo animo: sì che dinanzi a lui non era se non il limite al di là del quale si distendeva un mondo sconosciuto e «sanza gente»: un mondo che, a causa dell'inquietudine che comunicava, tanto più era per lui tentante. Del sentimento, o dei sentimenti, che l'esser giunto sul limite del mai sperimentato gli accendeva dentro, Ulisse tuttavia tacque; e Dante non ritenne di dover aggiungere parole al silenzio dell'eroe. Lasciò che fosse il lettore a delineare dentro di sé, e ad articolare, l'immagine di questo universo sconosciuto che, nell'animo di chi si accinge a penetrarvi dentro, accende un fuoco ambiguo, in cui bruciano insieme il coraggio e la paura. Per il resto,

[35] Cf., al riguardo, M. DETIENNE e J.P. VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza nella Grecia antica*, trad. it., Bari 1977, pp. 13-14, *pass.* Ma anche STANFORD, *The Ulysses Theme*, cit., pp. 99-100.

infatti, il senso dell'episodio non poteva dar luogo a dubbi. Il mondo sconosciuto, il «mondo sanza gente», era il traguardo dal quale Ulisse era atteso. Quella era la conclusione, che implicava e importava un nuovo inizio, dell'intera sua vita di *Wanderer*. Esservi giunto aveva richiesto intelligenza e virtù, necessarie entrambe a conseguire la conoscenza, che è come il desiderio di sé stessa. Il punto è questo. La conoscenza è certamente, nel personaggio dantesco, il fine del desiderio che tende a realizzarla. Ma la natura del desiderio è (e lo vedremo) tale che esso non sarebbe il desiderio se, conseguita, la conoscenza lo estinguesse. E, in una dimensione del suo pensiero, Dante sapeva che, strutturalmente coincidendo con la στέρησις, con la privazione, il desiderio non può essere estinto nel risultato: dal quale infatti inesorabilmente risorge. Per questo era impensabile e impossibile che, uomo del desiderio, Ulisse non andasse «oltre». In realtà, l'eroe multiforme, pieghevole, che nella μῆτις piuttosto che nell'astratto λόγος, riconosceva il suo dio, l'uomo che sfuggiva a ogni definizione che si fosse provato a darne, perché delle definizioni era il soggetto, non l'oggetto,[36] — quest'uomo è in Dante colui che i suoi molteplici talenti sottomette all'unico pensiero che sul serio gli stia in mente, e lo domina, lo soggioga, inesorabilmente dirige e determina la sua stessa volontà. E, senza che con questo s'intenda in nessun modo indulgere, per questo personaggio dantesco, a rappresentazioni e definizioni di gusto «esistenziale»,[37] resta che Ulisse è, nel ventiseiesimo canto, dominato da quest'unico pensiero: il pensiero dell' «oltre», che, come a suo tempo si vedrà, lo determina come l'eroe, non della libertà, ma del destino, dell'ἀνάγκη.

In Omero, Odisseo è travolto nei suoi pellegrinaggi marini e nelle tante avventure dalla forza esterna del fato, dagli dèi che in lui intendono punire il principale artefice della rovina di Troia; e

[36] Ciò che è multiforme non è suscettibile di una definizione univoca. Cf. ancora DETIENNE e VERNANT, *Le astuzie*, cit., pp. 27 sgg., *pass.*

[37] Mi riferisco al suggestivo libro di P. BOITANI, *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, Bologna 1992, p. 49. A suo parere, «Ulisse vuol vivere il non-essere, desidera la vita-in-morte» (pp. 46-47). Il che è certamente, come dicevo, suggestivo. Ma per le ragioni esposte nel testo, il lettore comprenderà perché non sia da me accettabile.

perciò, implacabilmente, gli sono ostili. È vero, dunque, che alle avventure che lo coinvolgono anche dal suo *daimon* egli è predisposto. Ma il desiderio di sapere, la *voluntas navigandi*, il gusto dello sperimentare che egli dispiega mentre le avventure e le traversie lo afferrano e minacciano di travolgerlo, — tutto questo s'inscrive in un animo nel quale non meno forte di quel desiderio e di quella volontà è la passione del νόστος, del ritorno. Donde, nella parte più profonda e segreta del suo cuore, la malinconia. In Dante, non è così. Come già si è osservato, gli effetti familiari sono rievocati, e non certo per essere definiti deboli o inesistenti, all'interno, tuttavia, di un paragone che, stabilito con l'ansia di riprendere l'«alto mare aperto», li vede forti bensì e tenaci, ma soccombenti. Subito, perciò, Ulisse appare come l'eroe di una necessità che, dall'interno del suo animo, non dall'esterno, lo consegna al mare. Che, lasciata per non più farvi ritorno la terra di Circe, Ulisse potesse navigare verso Itaca, era, per come Dante lo sentiva, e lo aveva costruito dentro di sé, inconcepibile. Non si sa se la notizia secondo cui Ulisse fu travolto dalla tempesta e morì mentre con la sua nave solcava le acque dell'Oceano derivasse a Dante da una «fonte»[38] che non è stata fin qui trovata, o quella del naufragio fosse una sua consapevole invenzione, sollecitata dalla fama di recenti catastrofi avvenute, nella realtà, su quel mare.[39] Ma è, dopo tutto, questione di secondario interesse. L'invenzione di Dante riguarda non tanto l'intreccio del dramma e il luogo in cui si sciolse, ma la qualità dei sentimenti che vi sono coinvolti e ne determinano il carattere. Ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων,[40] dice un frammento di Eraclito. Sul rischioso fondamento di questo ἦθος Dante costruì il δαίμων di Ulisse. E il δαίμων era l'ἀνάγκη, che gli impediva il ritorno e lo spingeva nella direzione dell'«oltre».

La direzione impressa al suo «legno» indicava la «foce stretta / dov'Ercule segnò li suoi riguardi» (vv. 107-08). Indicava dunque quel

[38] Cf. qui su n. 33.

[39] Mi riferisco, ovviamente, al viaggio e al naufragio dei fratelli Vivaldi nel 1291, dei quali si è supposto (cf., per es., NARDI, *La tragedia di Ulisse*, cit., p. 125) che Dante avesse avuta notizia.

[40] DK 22 B 119.

che per eccellenza definisce il limite come un *non ultra quem*. Sarebbe tuttavia gravemente errato se, in luogo del documento di malvagità che pur vi è stato indicato, nell'azzardo vòlto a oltrepassare quel che oltrepassare non si doveva, si pretendesse di cogliere qualcosa come l'anticipazione dell'ansia romantica dell'«oltre», il gusto mistico dell'ignoto nel quale è dolce naufragare, e così via. Non che, dolcezza del naufragio a parte, questi sentimenti siano assenti nel suo animo. *Materialiter spectati*, al suo animo non sono estranei. È al di là del limite che, dopo tutto, Ulisse dirige sé stesso e i compagni. Ma il punto è che, in tanto egli li vive e il mondo gli si presenta come una regione da esplorare e conoscere in ogni sua parte, in quanto non viverli, quei sentimenti, gli sarebbe comunque impossibile. Ed è su questa «impossibilità» che l'accento deve battere perché il personaggio dischiuda il senso del suo δαίμων. Ulisse non è in Dante, lo si deve ribadire, l'eroe della volontà, astrattamente concepita. Non è uno che ritrovi la sua essenza nella sfida lanciata contro la natura, contro Dio, contro altri uomini. Non è uno che, come Capaneo (e di lui più nobilmente), cerchi la competizione con il dio; o, con la forza del braccio, come nell'immagine albertiana,[41] pretenda di piegare la potenza delle onde. Meno che mai è l'uomo che nello sperimentare, e nel soffrirne le conseguenze, trova tuttavia la sua *Erlösung*, nell'ansia che gli divora l'anima l'opposto sentimento della gioia che nasce dall'azione. Non è nemmeno, nel senso, per esempio, in cui la definizione ritrae il carattere, o uno dei caratteri, di Farinata, un magnanimo.[42] Non, beninteso, che il personaggio non sia tale, e che, intendendo tuttavia il termine in senso non tecnicamente aristotelico, a questo suo «modo» non debba guardarsi come a un tratto, se non essenziale, importante, tuttavia, della sua anima. Se, com'è detto nel *Convivio*, «magnanimitade» è, per Dante, lo «sprone» che si chiama anche «fortezza», ed è una «virtude» la quale «mostra lo loco dove è da fermarsi e pugnare» (IV XXVI 7-8), come, se non con questo termine, potrebbe essere definito l'eroe che, di fronte al

[41] L.B. ALBERTI, *Intercoenales: Fatum et fortuna*, in *Opera inedita et pauca separatim impressa*, ed. Mancini, Firenze 1890, pp. 142-43.

[42] Su questo, come sul carattere essenziale di Ulisse, hanno insistito SCOTT, *Dante magnanimo*, cit., pp. 117-93, e FORTI, *Magnanimitade*, cit., pp. 198 sgg.

mondo sconosciuto che gli dischiude il suo lineamento, esorta sé stesso e i compagni a non indietreggiare e, invece, a inoltrarvisi?

Eppure, presa così, e al di fuori perciò del suo contesto, tanto meno questa definizione si rivela adeguata al carattere dell'eroe greco quanto più, dopo averla isolata, si torni invece a osservarla nelle sue necessarie connessioni testuali; e si consideri quel che nel suo insieme il luogo del *Convivio* suggerisce. Il «loco dove è da fermarsi e pugnare» è anche quello, infatti, oltre il quale deve sapersi non andare. È quello in cui si rende palese che la μεγαλοψυχία è la stessa cosa della μεσότης, e che grandezza d'animo perciò non si dà se non dove la moderazione abbia preso il sopravvento e la «misura» sia stata perciò rispettata. Piuttosto che di Ulisse, μεγαλοψυχία e μεσότης furono proprie di Enea, l'eroe che «lo maggior nostro poeta», Virgilio, mostrò quando fosse capace di usare la prima nel segno della seconda, a questo supremo ideale sacrificando ogni mondano piacere, ogni effimera dilettazione dei sensi. Enea, perciò, fu «affrenato». Il che, senza per questo dover trascorrere a definirlo «empio», certamente non potrebbe esser detto di Ulisse:

> E così infrenato mostra Virgilio, lo maggiore nostro poeta, che fosse Enea, nella parte dello Eneida ove questa etade si figura: la quale parte comprende lo quarto, lo quinto, lo sesto libro dello Eneida. E quanto raffrenato fu quello, quando, avendo ricevuto da Dido tanto di piacere quanto di sotto nel settimo trattato si dicerà, e usando con essa tanto di dilettazione, elli si partio, per seguire onesta e laudabile via e fruttuosa, come nel quarto dell'Eneida scritto è.

Magnanimo, dunque, è Enea, non Ulisse. Che è poi quel che dal passo del *Convivio* si ricava se lo si metta a stretto raffronto con le analisi svolte da Aristotele nei libri B e Δ dell'*Etica nicomachea*, e, leggendolo alla luce di queste, meglio lo si osservi nel suo specifico profilo concettuale. In realtà, se della «magnanimitade» di Ulisse il fondamento fosse ricercato nel testo antico, ben presto ci si avvedrebbe che al «soggetto» dantesco il predicato aristotelico (la μεγαλοψυχία) non conviene se non in senso generico (che qui vuol dire estrinseco e povero di rigore): e questo anche a prescindere, per il momento, dall'eccessività, e perciò dall'assenza di μεσότης, dalla quale, secondo alcuni interpreti, la μεγαλοψυχία dell'eroe greco sarebbe caratterizzata nel ventiseiesimo dell'*Inferno*. Se δοκεῖ δὴ με-

γαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν,[43] se insomma questa caratteristica dell'anima è propria di colui che si giudica degno di grandi cose, e di queste è degno, laddove chi, per contro, non lo sia e non di meno si ritenga tale, è per un verso superbo e per un altro stolto, nessuna di queste definizioni ha il suo riscontro in quel che Dante scrisse nel *Convivio* e, meno che mai, nella delineazione da lui offerta del carattere di Ulisse. La formula, innanzi tutto, secondo la quale la μεγαλοψυχία è intermedia fra la presunzione e la viltà, e per questo è una virtù, non rende, in quanto tale, giustizia all'eroe greco; che se sul serio avesse realizzata in sé la virtù che ha nome moderazione o, se si preferisce, μεσότης, perché mai allora avrebbe ceduto alla folle passione dell'«oltre»? Perché si sarebbe spinto al di là del limite, dimostrando per questa parte di essere piuttosto la vittima della ὕβρις che non il signore della μεσότης? Forse che non apparteneva a lui, o al destino che agiva in lui e ne determinava gli atti, la decisione di non negare a sé stesso l'esperienza del «mondo di retro al sol», del «mondo sanza gente»? Forse che a meritare l'imputazione di ὕβρις, anziché di μεσότης, avrebbe dovuto essere il dio che, contro la nave dell'eroe, scatenò l'irresistibile potenza della natura? Poiché questo era, per Dante, impossibile, impensabile, e assurdo, e a Ulisse, non al dio, per certo apparteneva la responsabilità di quel che accadde nel mare sconosciuto che, al di là dei «riguardi» di Ercole, aveva preso a navigare, si dovrà dunque definirlo come un superbo: ossia come colui che, incapace di vera μεγαλοψυχία, e perciò di μεσότης fra gli estremi, a uno di questi ispirò il suo agire; e, appunto, fu superbo, non magnanimo? Che così debba dirsi, non è discutibile. Non è infatti previsto dal testo di Aristotele quel che da alcuni si è supposto: e cioè che, pur rimanendo tale, la magnanimità possa essere contrassegnata da eccessività.[44] Per dirla in modo rapido. Se lo si predicasse di eccessività, il soggetto μεγαλοψυχία non potrebbe più, in alcun modo, corrispondere a sé stesso e alla sua propria definizione. Μεγαλοψυχία significa la stessa cosa di μεσότης: come si potrebbe predicarla di «eccessività»? Predicarla

[43] ARIST. *eth. nic.* Δ 1123b3.

[44] Come intende per esempio, ma a torto, FORTI, *Magnanimitade*, cit., pp. 200-01.

di «eccessività» sarebbe come se la μεσότης fosse predicata del suo contrario, come se la misura fosse predicata dalla «non misura». Poiché in questa figura concettuale l'intermedio non può, e a giusta ragione, essere predicato di uno degli estremi fra i quali colloca sé stesso, ne segue che in termini aristotelici Ulisse può bensì essere magnanimo, può bensì essere uno o l'altro dei due estremi fra i quali la magnanimità si colloca, ma, proprio per questo, non può essere insieme magnanimo ed «eccessivo».

Nemmeno del resto se delle teorizzazioni etiche di Aristotele fossimo disposti a far risuonare altre corde, — nèmmeno in questo caso al personaggio dantesco riusciremmo ad avvicinarci sul serio. La μεγαλοψυχία è, per citare le testuali parole con le quali, avendo sott'occhio Aristotele e il commento tomistico, Dante la definì nel *Convivio*, «moderatrice e acquistatrice de' grandi onori e fama» (IV XVII 5). E in *Eth. nic.* B 1107 b 23-25 περὶ δὲ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν μεσότης μὲν μεγαλοψυχία, ὑπερβολὴ δὲ χαυνότης τις λεγομένη, ἔλλειψις δὲ μικροψυχία. Se questo è la grandezza d'animo, e per Aristotele, beninteso, lo è, la conseguenza che deve trarsene è che da nessuna di queste parole il carattere di Ulisse è adeguatamente ritratto e definito. Dominato dal pensiero del «mondo» di «retro al sol», del mondo «sanza gente», il problema di Ulisse è l'esperienza dell'«oltre», non è la fama e la sua acquisizione. Non sono gli onori. La stessa «virtù», la stessa conoscenza che, nell'«orazion picciola», egli evoca agli occhi degli stanchi compagni per spronarli all'ultima impresa, non costituiscono il fine. Sono soltanto lo strumento che, conferendo vigore ai remi,[45] potrebbe consentire la navigazione di quel mare fino a quel momento intentato. Sono lo strumento che potrebbe forse consentire che l'ignoto divenisse noto, e l'esperienza del mondo fosse per intero compiuta. E questa è altresì la ragione per la quale, avvertendone la strumentalità e tuttavia fraintendone alla radice il significato, l'«orazion picciola»[46] è apparsa ad alcuni inter-

[45] Sulla metafora «remi / ali / volo», cf. E. RAIMONDI, *Per una immagine della 'Commedia'* (1967), in *Metafora e storia*, Torino 1970, pp. 31-37.

[46] Sull'«orazion picciola», cf. qui su n. 16. Ma vorrei aggiungere che tanto meno il breve discorso di Ulisse sopporta il sospetto della frode e dell'inganno quanto

preti come un inganno, come l'estrema prova della sua astuzia; che in realtà, quand'anche fosse vero che ne costituisse l'essenza e l'anima segreta, sarebbe pur sempre da intendere come diretta a persuadere in primo luogo colui che la esercitava e che all'originaria persuasione che il viaggio dovesse essere proseguito fino all'ultima meta un'altra e ulteriore ne aggiungeva, dalla quale la prima fosse resa invincibile.

In realtà, inganno e astuzia a parte, l'«orazion picciola» rappresenta il momento in cui la necessità del viaggio si esprime attraverso la parola che, a sua volta, ne rivela l'essenza. E anche per questa via si conferma che Ulisse è l'eroe, non della μεγαλοψυχία, ma dell'ἀνάγκη. Dalla sua finale e tragica avventura egli offrì un racconto che, nella sua tesa solennità, ha tuttavia il tono e il ritmo di una scarna cronaca, nella quale, senza alcun commento e senza, sopra tutto, che se ne tragga una morale disposta al giudizio, gli eventi si susseguono con inesorabile consequenzialità. Eventi straordinari e mistreriosi, determinatisi, al di là di ogni possibile, autentica spiegazione, nella regione stessa dell'ignoto, e conclusi dall'apparizione dell'alta montagna, dal livido e fulmineo naufragio, e sullo sfondo, nominato tuttavia per il solo tramite della sua impenetrabile alterità, da Dio.

La scabra oggettività che occorre riconoscere nel racconto di Ulisse è in effetti come il puntuale riscontro dell'ἀνάγκη dalla quale la sua vicenda è da un capo all'altro dominata. Dell'ἀνάγκη: alla quale non giova aggiungere predicati che, per esempio, la qualifichino nel senso della virtù o di altro, perché virtù e altro non sono che i suoi strumenti ed essa non si predica, in realtà, se non di sé stessa. A far insorgere nell'animo dell'eroe greco il desiderio irresistibile del viaggio e dell'«oltre» che ne costituisce la méta, è bensì

più l'intento vi è dichiarato nel modo più aperto ed esplicito. A quale impresa egli spinga sé stesso e i compagni, è da lui detto con la massima onestà. Ora che «per cento milia perigli» (vv. 112-13) sono giunti «a l'occidente, / a questa tanto picciola vigilia / de' nostri sensi ch'è del rimanente», Ulisse esorta sé stesso e i compagni a non voler «negare l'esperienza, / di retro al sol, del mondo senza gente». Che, senza ombra di dubbio, l'impresa fosse straordinaria ed estrema, Ulisse lo sapeva bene e come tale la presentava ai compagni: al di là del limite posto da Ercole c'è, diceva l'«oration picciola», un altro mondo, misterioso e inquietante, deserto di uomini, un «mondo sanza gente». Dov'è l'inganno? Forse nell'indicazione delle qualità, «virtute» e conoscenza», richieste dalla sua conquista?

senza dubbio la virtù insita nella natura sua come di ogni uomo, e che nella sua, tuttavia, di tanto era più profonda e dal profondo lo possedeva. Ma la virtù, la nobiltà, i valori superiori del conoscere, del sapere, dell'assiologico distacco dai beni effimeri del mondo proprio dei «bruti», non sono in realtà, e proprio perché così profondamente intrinseci all'animo di Ulisse, altra cosa dalla necessità e dal fato: momenti interni al realizzarsi di quella e di questo. Per questo, con straordinaria intuizione poetica, Dante fece che, dopo averle evocate, Ulisse non nomini più la virtù, la sete del sapere, l'ansia della conoscenza,[47] ma registri quel che accadde. Con pochi tratti, come a nessun altro mai era accaduto, attraverso il nudo racconto dell'eroe a Dante riuscì di affisare il volto (se così potesse dirsi) delle cose che non hanno un riconoscibile volto, il volto di un mondo inesplorato e inviolabile, vigilato dall'occhio di un dio lontano, sconosciuto e implacabile, estraneo al navigante quanto agli uomini del nostro «polo» il «mondo sanza gente» che si distende «di retro al sol» e che Ulisse esorta i compagni a scoprire e a conoscere.[48]

Della *fabula* dantesca che ha a protagonista Ulisse si sono ritrovati riscontri e analogie in alcuni romanzi medievali[49] e, in particolare, nell'*Alexandreis* di Gautier de Châtillon,[50] nonché, natural-

[47] Anche per questo, potrebbe osservarsi, l'orazione è «picciola», breve. La tradizione offriva molteplici esempi della facondia di Ulisse, dell'elaborata ricchezza dei suoi discorsi (basti pensare a quello, ben noto a Dante, che il personaggio pronunzia nel decimoterzo delle *Metamorfosi* ovidiane, e che è diretto a persuadere i capi achei a dare a lui, anziché ad Aiace, le armi di Achille). Dante ne mutò il segno. Rese intenso l'esteso, più che essenziale il puramente oratorio; un indizio, anche questo, della trasformazione che l'antico eroe subì dalla sua arte.

[48] L'espressione «di retro al sol», che resta comunque di non facile interpretazione, non può significare «seguendo il corso del sole», come, per esempio, intende il Sapegno, p. 306. Assai più persuasivo il Pagliaro, *Ulisse*, I, 409-10, il quale, riprendendo A. MORI, *L'ultimo viaggio di Ulisse*, Milano 1909, pp. 7-8, propose che «diretro al sol» sia «la determinazione spaziale dell'emisfero australe, non abitato; e questo è il mondo senza gente, che rimane alle spalle del sole, quando nel suo giro intorno alla terra si affaccia nel nostro emisfero» (PAGLIARO, p. 410).

[49] D'A.S. AVALLE, *L'ultimo viaggio di Ulisse*, in ID., *Modelli semiologici nella Commedia di Dante*, Milano 1975, pp. 40-63.

[50] H. CHRISTENSEN, *Das Alexanderlied Walters von Châtillon*, Halle 1905, p. 113, e AVALLE, *L'ultimo viaggio*, cit., p. 47.

mente, nella fonte principale di questo poema latino, — nelle *Historiae Alexandri Magni* di Curzio Rufo. Non c'è prova che Dante conoscesse Gautier; né che le *Historiae* di Curzio Rufo gli fossero note. Ma i riscontri e le analogie con quel che si legge in questi due testi sono, per quanto concerne l'episodio di Ulisse, sul serio notevoli: anche se, riconosciuto il merito di chi li propose, qualcosa resti da dire.

Il confronto sarebbe infatti stato condotto con più convincente rigore se, accanto alle occorrenze e convergenze e consonanze tipologiche di frasi e parole, si fosse guardato all'interno di queste, e anche al senso che assumono nei rispettivi contesti si fosse perciò dato rilievo. Quale sia, in Dante, il carattere di Ulisse è stato, per ora, forse detto a sufficienza. Del racconto che egli fa della sua ultima, fatale impresa si è sottolineata la essenzialità epica, l'oggettività, l'assoluta assenza di enfasi. Di sé stesso Ulisse ricorda solo la disposizione che ebbe a divenir «del mondo esperto, / e de li vizi umani e del valore» (vv. 98-99). La «virtute e canoscenza» appartengono all'essenza dell'uomo, che di questa deve perciò fare, se è uomo e non «bruto», il suo ideale. Niente c'è nel suo discorso che implichi un qualsiasi riferimento a valori del cui possesso ci si compiaccia.

In Curzio Rufo e, quindi, in Gautier de Châtillon, le cose vanno in modo diverso. Nel primo, 9, 9, 2-4, il viaggio di Alessandro verso l'Oceano, la sua *pervicax cupido* di vederlo e, quindi, di raggiungere *terminos mundi*,[51] è causa che egli si metta a un'impresa assunta con dilettantesca incoscienza: avendo affidato *flumini ignoto caput suum totque fortissimorum virorum salutem*, con le drammatiche, e lungamente descritte, conseguenze che ne derivarono. Converrà leggere con qualche ampiezza.

Navigabant ergo omnium, per quae ferebantur, ignari: quantum inde abesset mare, quae gentes colerent, quam placidum amnis os, quam patiens longarum navium esset, anceps et caeca aestimatio augurabantur. Unum erat temeritatis solacium perpetus felicitas. Iam quadrigenta stadia processerant, cum gubenartores agnoscere ipsos auram maris et haud procul videri sibi Oceanum abesse indicant regi. Laetus ille hortari nauticos coepit incumberent remis: adesse finem laboris omnibus votis expetitum. Iam nihil

[51] CURT. RUF. *hist. Alex. Magni* 9, 9,1.

gloriae deesse; nihil obstare virtuti, sine ullo Martis discrimine, sine sanguine orbem terrae ab illis capi. Ne naturam quidem longius posse procedere, brevi incognita, nisi immortalibus, esse visuros.[32]

Il fallimento dell'impresa, o, se si preferisce, il suo esito drammatico, le tante traversie in cui si risolse, sono, nel racconto dello storico latino, cosa molto diversa dalla fulminea catastrofe che, in Dante, colpisce la nave di Ulisse; e quel che quest'ultimo affidò a sette versi (136-42) di arcana, straordinaria potenza, si svolge, nel racconto di Curzio Rufo, per periodi e periodi. Ma non qui, tuttavia, sta il punto decisivo; che consiste invece nell'assai diverso atteggiamento che i due personaggi, il re e il *Wanderer*, Alessandro e Ulisse, rivelano nei loro rispettivi contesti. Alessandro appare posseduto da un sogno di gloria e di mondana grandezza, di affermazione di sé e di conquista di ogni cosa esistente al di qua e al di là dei «termini»; che non solo lo rende estroverso e incosciente di rischi e pericoli, ma propenso a sottovalutarli agli occhi dei compagni; che dovrebbero perciò dirsi, essi sì, da lui ingannati, se non fosse più giusto osservare che il primo, in questo quadro, a subire l'inganno era lui, che lo poneva in atto. Ulisse è, in Dante, tutt'altra cosa. I «perigli» che stavano alle spalle sue e dei compagni che, insieme, li avevano superati erano «perigli», «cento miglia perigli» affrontati e superati con rischio e sofferenza. Quelli che li attendevano al di là delle colonne d'Ercole a tal punto lo erano che nemmeno egli perse tempo, dinanzi alla decisione incombente, a ricordare che erano tali. In coerenza con questo atteggiamento, che è di uno che, nel segno della serietà e della consapevolezza, partecipa della tragedia che sta mettendo in atto, Ulisse non definì l'impresa, nella quale aveva deciso di impegnarsi, attraverso la gloria e la fama che avrebbero potuto derivargliene. Di gloria, e di fama, semplicemente egli non parlò. La «virtute e canoscenza» appartengono all'umana «semenza»: sono, dunque, un destino.

La differenza di Alessandro da Ulisse si accentua se si considerano i versi latini di Gautier de Châtillon.[33] Alessandro vi è rappre-

[32] *Ibid.* 9, 9,2-4.

[33] *Alexandreis* 9, 501 sgg. (ed. Mueldener, Leipzig 1863).

sentato come l'eroe che dispregia coloro che definisce *degeneres*, o anche *ignobile pectus*, perché, al rischio che la ricerca della gloria reca con sé, antepongono la mediocre tranquillità del vivere. Con l'accenno ai «bruti» ai quali, per parte sua, Ulisse contrappone gli uomini, che sono «fatti» per «seguir virtute e canoscenza», Dante riprese bensì dalla tradizione questo *topos* antico e medievale, ma trattando tuttavia quelle due, più alte, «qualità» dell'anima alla stregua di semplici oggetti, di puri dati di fatto; oggetti e dati di fatto che stanno lì, sono inscritti nella natura dell'uomo che non potrebbe essere costituita altrimenti, e perché dunque dovrebbe trarsene ragione di vanto? Essere uomini non costituisce una siffatta ragione, né al vanto fornisce materia o pretesto. Esserlo è infatti un destino, un'ἀνάγκη: nel cui concetto, con eccezionale potenza, Dante concentrò tutto ciò che in Gautier era stato inteso come merito, come eccellenza, come l'elogio che, per conseguenza distinguendosi dalla restante umanità, Alessandro di continuo faceva di sé stesso. Insomma, in Gautier Alessandro è, in atto, la lode di sé stesso. Ulisse, in Dante, constata quel che gli accadde: non si condanna, non si pente, ma nemmeno si rivolge encomi.

Si veda, ora, Gauthier. Alessandro ha conquistato l'Oriente, ma non se ne contenta, sì che «Eoas / vestigat latebras, et nunc vesanus in ipsum / fulminat Oceanum, cuius si fata secundis / vela regant ventis, caput indagare remotum / a mundo Nili, et paradisum cingere facta / obsidione, parat, et ni tibi caveris, istud / non sinet intactum chaos, antipodumque recessus, / alteriusque volet naturae cernere solem».[54] Di qui, sempre in Gautier, la protesta della Natura che, minacciata nei suoi confini, corre ai ripari, scende nell'Averno per chiedere aiuto a Leviathan, il quale, preoccupato, convoca le divinità infernali perché mettano fine alle imprese temerarie e scellerate del re macedone, uccidendolo. E di qui, poiché il racconto ha ormai assunto un andamento nettamente moralistico, il commento dolente del poeta che, presa lui la parola, rivolto ad Alessandro, gli chiede: «quo tendit tua, Magne, fames? quis finis habendi? / quaerendi quis finis erit? quae meta laborum? / Nil agis, o demens! licet omnia clauseris uno / regna sub imperio, totumque subegeris orbem,

[54] *Ibid.*, 10, 93-100.

/ semper egenus eris».[55] L'elogio che Alessandro di continuo aveva rivolto a sé stesso si capovolge così nel rimprovero dolente di cui il poeta lo fa oggetto. E qui sta, rispetto a Dante, un'altra, essenziale differenza. Nel ventiseiesimo dell'*Inferno* non sono le parole a condannare Ulisse; e la natura non è invocata perché, strumento di Dio, intervenga a interrompere il «folle volo». Nell'arcana, misteriosa scena della tragedia in cui Ulisse, i compagni, la nave sono travolti, ogni commento che il poeta avesse riservato a sé stesso e al suo spazio ideale avrebbe avuto il suono stridulo della banalità. Sia pure, lo si è già osservato e ammesso, che nel gorgo in cui l'impresa di Ulisse si concluse debba vedersi il segno del diverso e opposto volere di Dio. Resta che di questo egli non poteva, in quel racconto, fare menzione esplicita. A impedirglielo erano la coerenza del personaggio e le ragioni dell'arte: non meno imperiose, quest'ultime (e si vorrà ammetterlo), di quelle intrinseche alla struttura.

Si deve ribadirlo. Colpevole, a occhi cristiani, di un peccato di orgoglio, di superbia, o come altrimenti piaccia definirlo, Ulisse non lo è ai suoi propri. Non lo è nella consapevolezza con al quale, per dir così, accompagna il racconto della sua impresa. Con la scabra eloquenza che lo caratterizza, sembra in effetti che lo scopo del suo discorso sia di persuadere chi lo ascolta che fu il destino, al quale la sua stessa volontà era sottoposta, a spingere la nave al di là delle colonne d'Ercole, a far sì che i remi fossero «ali al folle volo». Fu insomma l'ἀνάγκη, che dal di dentro orientava la sua volontà, a porlo in obiettivo contrasto, senza che dunque egli ne avesse coscienza,[56] con il decreto del dio. Per questo, anche ora che il suo volto si è in qualche modo manifestato nella tragedia del naufragio, nei confronti di quel dio Ulisse mantiene un atteggiamento distante e, senza arroganza, di estraneità. Riconosce la sua invincibilità mediante il semplice racconto della catastrofe che mise fine alla sua vita. Ma senza una parola che implichi un riconoscimento ulteriore, o lasci trasparire il malinconico rammarico di non averne in tempo conosciuta la realtà. Se il poeta cristiano avesse costruito nel segno

[55] *Ibid.*, 10, 191-95.

[56] Si veda, al riguardo, la *Nota I* in appendice.

della malinconia questo eroe antico, semplicemente non sarebbe stato un poeta. E poiché invece lo era, Ulisse ne fu rappresentato come fedele al suo destino, coerente con la sua essenza di eroe, di rappresentante e testimone di un mondo alto e lontano, nel quale soltanto a Virgilio, e a Dante, come poeta cristiano, no, era consentito di entrare.[57] Anche per questa via, nella quale l'ammirazione si intreccia con il rispetto, Dante ha rappresentato, se così potesse dirsi, l'innocenza della sua colpa.[58]

Per discordi che, nell'interpretazione del personaggio, siano e siano stati, su un punto gli studiosi si sono dimostrati, nella sostanza, consenzienti. La prima delle qualità da cui l'animo di Ulisse è costituito e definito è il desiderio di sapere che, forte in ogni uomo, fu in lui fortissimo. Nemmeno chi, fedele al demone del paradosso o,

[57] È questa forse la ragione, o una delle ragioni, per cui Dante si fece dire da Virgilio che a parlare con Ulisse e Diomede conveniva che fosse, non lui, ma la sua guida, «ch'ei sarebbe schivi / perché fuor greci, forse del tuo detto» (vv. 74-75). Della condizione di «estraneità» e, quindi, della reverenza che Dante avvertiva e professava nei confronti del mondo e della civiltà «a cui quei greci appartennero», ha parlato, con grande finezza, il Sapegno, I, 295. Ma, come credo si arguisca da quel che è detto nel testo, a me pare che debba andarsi oltre; e per questo ai vv. 79-84 ho dedicato un piccolo articolo. (*Intorno a Inferno XXVI 79-84 (e a un luogo del 'de vulgari eloquentia')*, «Cultura», 40, 2002, pp. 179-209).

[58] «Innocenza della colpa» non significa che questa non sussista; e anche perciò non credo possa consentirsi con il Fubini, *Il peccato di Ulisse*, cit., pp. 58-59, a giudizio del quale, perfettamente degni, e l'uno e l'altro, del «nobile castello», Ulisse e Catone non vi furono accolti perché li non sarebbero stati se non «nomi fra altri nomi» (p. 59). Lascio da parte il caso di Catone e della particolare valutazione che, nella sua spregiudicatezza, Dante fece del suo suicidio. Ma, osservarlo sarà banale; e non di meno è un fatto che Ulisse sta nell'ottava bolgia, e non nel Limbo, perché il suo peccato fu, non già di non aver conosciuto il vero Dio, ma di aver ingannato e frodato. In effetti, nel costruire l'estrema tragedia del personaggio, Dante poteva bensì prescindere dalla considerazione degli inganni e delle frodi, che in quella tragedia non ebbero parte e non andarono perciò a costruirne la trama. Ma non perciò poteva prescinderne quando si fosse trattato di decidere se il personaggio meritasse l'Inferno o quel particolare suo luogo che è il Limbo. Se, per suo conto, intuiva la fatale necessità dalla quale Ulisse era stato attratto in una così alta tragedia, non poteva tuttavia ignorare che, per un altro verso, era pur sempre un maestro di inganni quello che ne era stato il protagonista.

piuttosto, della provicazione, lo ha dipinto come un peccatore e perciò come, in ogni senso, cattivo, ha potuto disconoscere questa sua essenziale qualità: così che al coro dei consenzienti, per quanto stridula, la sua voce non potrebbe essere sottratta. — Ebbene, c'è bisogno di ricordare che, fra quelle che costituiscono il tessuto concettuale del *Convivio*, del terzo e, sopra tutto, del quarto trattato, la questione del desiderio è delle più presenti, delle più sottilmente trattate e disputate? C'è bisogno di aggiungere che, a osservarla con qualche attenzione e spregiudicatezza, tale questione appare altresì fra le più problematiche e irrisolte?

Che, innanzi tutto, del desiderio Dante avvertisse l'interna tensione, la dialetticità, se così vuole dirsi, per la quale è impossibile che, nel suo tendere alla sua propria estinzione nel risultato conseguito, esso tuttavia non risorga e riassuma il suo carattere in vista di quel che ancora e sempre gli sta di fronte e riattualizza la sua sete, è cosa che non potrebbe riuscire più chiara a chi lo legga: nel *Convivio* e anche, naturalmente, nella *Commedia*. Lo è in relazione, appunto, all'inesauribilità del desiderio che, come nel suo personaggio, anche in lui dava continua prova di sé nel gusto e, quasi si direbbe, nell'ansia dello sperimentare; che non solo il linguaggio riguardava e assumeva a sua propria materia, ma la stessa filosofia, nell'apprendere e nello studiare la quale sempre evitò di mettersi, per così dire, al servizio di una scuola.[59] Non per eclettismo, ma per le obiettive e intrinseche esigenze del suo ricercare, egli prese con libertà da questa parte e da quella. Non per eclettismo, ma con la libertà intellettuale che lo indusse a scendere verso il nucleo essenziale delle questioni, e che dette alta prova di sé nell'elogio di Sigieri che, nel decimo del *Paradiso*, Dante fece pronunziare da Tommaso d'Aquino[60].

Non è per altro al profilo psicologico e biografico[61] che, con

[59] L'acquisizione di questo punto costituisce il debito che quanti studiano Dante spregiudicatamente hanno contratto con l'opera di Bruno Nardi.

[60] *Par.* x 133-38.

[61] Riferito allo stesso Dante, che ne è il soggetto, il tema del desiderio risuona con forza nella parte iniziale del canto: una prima volta, vv. 43-45: «Io stava sovra 'l ponte a veder surto, / sì che s'io non avessi un ronchion preso, / caduto sarei giù sanz'esser urto»; una seconda volta, e in modo del tutto esplicito, ai vv. 64-69: «'s'ei posson dentro da quelle faville / parlar' diss'io, 'maestro, assai ten priego e ripriego,

l'acuta questione che reca con sé, il desiderio può restare limitato. Del desiderio occorre infatti considerare il concetto nei contesti in cui trovò posto. E, intanto, all'analisi premettere questa semplice osservazione. Nello studiare la questione che la sua inquieta natura gli suscitava dentro, Dante si trovò a essere preda di due tendenze che, con la loro diversità e opposizione, erano entrambe nel suo spirito. Per un verso, il desiderio era per lui che, sia pure indirettamente, attraverso Aristotele,[62] risaliva alla fonte platonica,[63] connesso alla στέρησις, all'attuale mancanza della cosa desiderata;[64] che la mente osservava in questo suo carattere (l'assenza, appunto, la mancanza) nell'atto in cui, dall'interno dell'animo, si liberava l'energia (il desiderio) orientata a conquistarla a risolverla in fermo possesso. Per un altro, il desiderio era connesso con la perfezione che della sua idea, aristotelica nell'ispirazione fondamentale anch'essa, era corollario inevitabile. La natura è perfezione: alla quale ogni cosa tende. E anche il desiderio, dunque, che anche esso non può essere *frustra*. Ma la natura culmina in Dio, oggetto supremo di conoscenza, oggetto supremo di desiderio. Come l'autore (che, per questo aspetto, ben potrebbe essere Dante) dell'Epistola a Cangrande scrisse, *nihil est ultra quod queratur*,[65] niente si dà che, al di là di Dio, possa essere ricercato (e desiderato). In Dio perciò il

che 'l priego vaglia mille, / che non mi facci de l'attender niego / fin che la fiamma cornuta qua vegna: / vedi che del desio ver lei mi piego!».

[62] Cf., per es., ARIST. *eth. nic.* A 1094 a 18-22. Ma piuttosto che a questo luogo, credo che convenga rinviare a Tommaso d'Aquino, *Exp. eth.* I, lect. IV, 48: «indigentia autem alicuius boni auget desiderium»: anche se, a rigore, l'idea della privazione sia in Dante, e non soltanto per una sfumatura, diversa. In realtà, non dovrebbe dirsi che sia l'*indigentia alicuius boni* ad accrescere il desiderio, perché l'*indigentia* è costitutivamente intrinseca alla sua natura: con la conseguenza che, al limite, non può essere evitata, e che culmina nel riconoscimento che il desiderio rinunzierebbe a esser tale se il suo aumento conducesse tuttavia alla sua realizzazione. — Aggiungerei che, anche per questo, non può escludersi per questi luoghi il ricordo di *de an.* B 413 b 21-24; e sopra tutto 414 b 5-6, dove il desiderio è ὄρεξις (può essere interessante notare che in greco ὄρεξις significa sia tendenza sia desiderio).

[63] Basti il rinvio a *Symp.* 202 D 1-3, *pass.*

[64] *Conv.* III XV 3-4.

[65] *Ep.* XIII 33, 91-92. Non entro qui, ed è ovvio, nella questione dell'autenticità. Bibliografia e discussione in INGLESE, *L'intelletto e l'amore*, cit., pp. 165-88.

desiderio estingue la sua privazione e, conseguìta la mèta, sé stesso. Che cosa infatti potrebbe aggiungersi alla perfezione che, una volta conseguita, estingue il desiderio e impedisce che insorga?

La questione era tuttavia, in sé, meno semplice di quanto questo modo di prospettarla non abbia lasciato intendere. È evidente infatti che, se si parla di desiderio e al concetto suo si tiene altrettanto fermo che alla privazione che gli è strutturalmente intrinseca, allora deve dirsi che la conquista di quel che qui ed ora al desiderio manchi implica che questo non ci sia più; e dunque che il suo esserci richiede l'esserci di quel particolare μὴ ὄν in cui, per così dire, la «privazione» consiste. Se, per conseguenza, il desiderio coincide con l'atto mediante il quale la natura, che è perfezione, ottiene sé stessa, per il desiderio non si dà allora uno spazio in cui esso possa costituirsi con il suo carattere: ossia con la «privazione» che del suo essere e poter essere è l'elemento essenziale. Fra il concetto del desiderio e quello della perfezione si stabilisce perciò un'irrisolta e non risolvibile tensione. Il desiderio è perfetto nella sua natura solo in quanto, potrebbe dirsi, è strutturalmente imperfetto: in quanto, deve precisarsi, a causa della «privazione che lo abita e lo orienta al di là di sé stesso, la sua specifica perfezione è altra cosa da quella in cui la privazione si estingue e, in quanto tale, esso, il desiderio, non c'è più. Questa perfezione lo rende infatti, perché inattuale, impossibile. Il desiderio rende impossibile, perché sempre la spinge avanti a sé, la perfezione. Lo si vede puntualmente se alla perfezione in cui il desiderio si estingue si conferisce il nome di Dio. Se il suo traguardo sia conseguito, *nihil est quod ulterius queratur*. Se viceversa, Dio non fosse conseguibile, e intatto perciò il desiderio di lui permanesse nel fondo dell'animo, che ne sarebbe allora della perfezione? Non si viene forse in questo punto specifico a delineare un conflitto, i cui termini antagonisti sono, non da una parte l'aspirazione morale e umanistica dello spirito dantesco, che non si placa e cerca oltre, e, da un'altra, i vincoli che la fede cristiana le impone, ma sono bensì, e per contro, due determinazioni non compatibili della sua filosofia e interne, tuttavia, a questa: che in sé stessa è divisa fra il retaggio classico e quello cristiano?

L'astrattezza di questo schema e la (relativa) libertà con la quale è stato delineato non dispiacciono a chi se n'è fatto autore meno di

quanto siano per offendere la pazienza e il senso storico dei lettori che, interessati a Dante, perché dovrebbero esserlo anche ad una teoria del desiderio che, prospettata in questi termini, non è di casa nei suoi scritti? Dispiacere a parte, è proprio sicuro che le cose stiano così? È proprio sicuro che a Dante il desiderio non sia apparso con il volto che qui su è stato delineato: e il pentimento che l'autore dello schema ha confessato non sia più giustificato del fastidio di chi all'indagine dei concetti dichiarasse di preferire la «concretezza» e dalla prima, arrogantemente, si tenesse lontano? In realtà, niente di peggio della filosofia quando a richiederla non siano le cose stesse. Ma niente, per altro verso, di più equivoco e falso della «concretezza» quando la si invochi come uno scudo atto a proteggere dalle difficoltà che, necessariamente, un'analisi di concetti reca con sé. Ebbene, che qui si sia di fronte al secondo, e non al primo, caso, nessuno potrebbe negare. La nozione e il concetto dell'inquieta natura del desiderio che, fra imperfezione e perfezione, fra il suo esserci come privazione e il suo non esserci più come realizzazione e compimento, si delineano nel segno del paradosso, furono tutt'altro che estranei alla coscienza filosofica di Dante. A tal punto in effetti le questioni che ne nascevano lo colpirono, lo preoccuparono, lo coinvolsero, che a meditarle tornò a più riprese: nel *Convivio*, nella *Commedia*, nella stessa *Monarchia* in un luogo di estrema rilevanza teorica. Vi tornò sopra, e poi ancora di nuovo, senza che per altro gli riuscisse di concluderle e di risolverle tanto, forse, da persuadersi lui stesso fino in fondo della soluzione di volta in volta raggiunta.

Di qui, e sia pure in modo rapido, la necessità di dargli direttamente la parola; e di osservare come, con Aristotele e i suoi commentatori sotto gli occhi, egli ne delineasse la teoria. Di qui anche, a riscontro di questa, la necessità di tornare a leggere il canto di Ulisse: non prima, per altro, di aver anche proposta una distinzione che, se non la si delineasse e tenesse presente, nemmeno poi potrebbe procedersi spediti sulla via che conduce alla sua comprensione. Per un verso si dà, alla radice di questo, una teoria del desiderio e del fine che, in quanto tale, può esserne e anche non esserne raggiunto, perché così fatta è la sua natura che la «privazione» gli è intrinseca e, se questa non desse, nemmeno il desiderio poptrebbe sul serio essere sé stesso. Per un altro, si dà una teoria in ragione della quale il fine della vera felicità, a cui il desiderio tende, non può essere

raggiunto se l'ansia e la «sete» che ne nascono, o gli sono intrinseche, non siano placate dalla fede. Da una parte, perciò, il desiderio, la sua inquieta e problematica naturalità. Da un'altra, la grazia. E queste non erano idee che sul serio potessero essere unificate. Giustapposte, aggiunte l'una all'altra, sì. Unificate nel segno della coerenza, no: in questo segno era impossibile che lo fossero. Il conflitto che perciò, quando si fosse preteso di prenderle insieme, ne derivava, era tanto più grande e stridente quanto più si fosse considerato che l'una fu bensì, da Dante, connessa con l'altra, ma senza che, nel e per connetterle, il loro assetto concettuale fosse stato in alcun modo sottoposto a revisione. In questione erano qui i concetti stessi di Dio, della natura, dell'ordine intrinseco alle cose del mondo. E arduo era pensarli nel segno della coerenza quando a questi tre termini si fosse aggiunto l'altro, costituito dalla grazia, e il primo fosse stato pensato alla luce di questo. Dio è suprema razionalità se lo si pensa come ordine necessario, e la natura sia a sua volta vista come il suo strumento essenziale. Ma «grazia» significa tutt'altro, una del tutto diversa, se si vuole, razionalità; e non c'è un ordine obiettivo di cose nel quale se ne possa contemplare il volto, che è in effetti quello di un indecifrabile dio. Due «razionalità», dunque; e estremamente complesse sono le questioni che ne nascono, e che qui, certo, non possono ricevere l'adeguata trattazione. Ma altrettanto certo è che, se non le si considera, se non le si tiene presenti, è più che dubbio che, al di là delle impressioni, il canto di Ulisse possa essere compreso nelle sue radici più profonde, e meno, per conseguenza, evidenti.

Per cominciare, l'attenzione dev'essere richiamata su quel che s'incontra nelle prime linee del *Convivio*: ossia là dove, seguendo Aristotele e quel che si trova scritto «nel principio della Prima Filosofia», Dante ripeté che «tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere».[66] E la ragione che ne addusse è, comunque il testo qui debba essere restituito,[67] di carattere non psicologico, ma strut-

[66] *Conv.* I 1 1-2.

[67] Alludo alla questione concernente l'espressione «di providenza di prima natura impinta»: dove, com'è noto, «prima» è lezione proposta dagli editori del 1921, e cioè, nello specifico, dal Parodi e dal Pellegrini. La loro soluzione fu conte-

turale. In quell'esordio, l'accento cadde infatti non solo sull'ultima perfezione della «nostra anima», e cioè sulla scienza, ma anche sulla capacità che, per disposizione provvidenziale, come ogni altra cosa della natura, questa ha di conseguirla. Così stando le cose e questa essendo la disposizione immanente, come nell'anima umana, così in ciascuna di quelle, ne deriva che il desiderio di conoscere è un signore imperioso, con il quale non può venirsi a patti perché a lui «tutti naturalmente (...) semo subietti».[68] Lo siamo in modo tale che, se invece al suo comando ci ribellassimo, sarebbe come se senz'altro pocedessimo in senso contrario a quello che, attraverso la natura, la provvidenza indica e dispone che sia perseguito e, come che sia, conseguito.

La premessa del discorso è segnata con tale nettezza, e racchiude tuttavia in sé un intreccio così grande di questioni, che nessuno, dopo averla riferita e osservata, potrebbe contentarsene. Per un verso, è evidente che, come è la provvidenza che, attraverso la natura, «inclina» le cose, e fra queste l'anima umana, alla perfezione a cui il desiderio tende, così è ovvio che in questa situazione, e nel suo impianto razionale, un grave motivo di turbamento logico si introdurrebbe qualora si ammettesse che il fine, la mèta, sono bensì perseguibili, ma non tuttavia raggiungibili da quello: dal desiderio che, sempre di nuovo, li pone innanzi a sé e, dopo averli conseguiti, ancora e sempre se li trova, non raggiunti, davanti. In realtà, se lo si osserva con cura, non può sfuggire quel che di sul serio paradossale si determina in questo esordio. Non può sfuggire infatti che mentre, per un verso, il desiderio è veicolo alla perfezione e al suo conse-

stata dal Busnelli e dal Vandelli che, nella loro edizione, tornarono alla lezione «propria», bene attestata nella tradizione manoscritta, ma non accolta invece dalla Ageno nella sua. Alla difesa della lezione «prima», fatta da B. NARDI, *Nel mondo di Dante*, Roma 1944, pp. 46-47, vorrei aggiungere, confermandola, che netta è nel testo la distinzione fra la perfezione che è «propria» a ciascuna cosa che vi è inclinata e la «providenza di prima natura» che ve la «impinge». Dopo di che, sarà vero, senza dubbio, che anche la «prima natura» ha la sua intrinseca «proprietà»; che è per altro quella di «impingere» ciascuna cosa alla «propria». Non credo condividibile, quindi, l'argomentazione di M. SIMONELLI, *Materiali per un'edizione critica del 'Convivio' di Dante*, Roma 1970, p. 65.

[68] *Conv.* I 1 2-4.

guimento, per un altro questa, la perfezione, consiste piuttosto nel desiderio stesso che non nella sua realizzazione: ossia consiste nella passione dell'anima orientata alla sua conquista e, quindi, al suo saldo possesso. E che sia così può vedersi, in questo luogo, da vari indizi: a cominciare forse dall'aggettivo «inclinabile» con il quale Dante indicò la disposizione della natura umana alla perfezione. Un termine eloquente, senza dubbio, e non del tutto scevro tuttavia di un tratto non eliminabile di ambiguità. Essere inclinabili a qualcosa potrebbe infatti significare che alla perfezione la natura umana è bensì disposta, non però che con assoluta necessità vi sia destinata e che il *telos*, la mèta, sia sempre conseguito. Intese come realizzazione del fine che è ad esse immanente, le cose conducono sempre e necessariamente all'atto quel che ben potrebbe essere definito come il loro desiderio di essere fino in fondo sé stesse. Ma, nel caso dell'anima, di perfezione conseguita con altrettanta compiutezza non può parlarsi perché questa, la perfezione, consiste nel contemplare il puro volto di Dio, che solo le intelligenze separate hanno la capacità di affisare per sempre e senza interruzione. Di qui, dunque, il paradosso per il quale, da un lato, il desiderio è lo strumento disposto al conseguimento del suo oggetto, mentre, da un altro, diventando esso la perfezione, a sfuggirgli è proprio quella nella quale la sua mèta potrebbe dirsi sul serio raggiunta. Sebbene qualche dubbio possa insorgere sul punto se così siano da interpretare le linee nelle quali è detto della «nobilissima perfezione», e che questa sia perciò la stessa cosa del desiderio in quanto desiderio, il dubbio tende tuttavia a risolversi quando l'intero contesto sia unitariamente contemplato. E via via si renda manifesto che l'attitudine alla scienza, che è propria dell'anima, implica il possesso bensì dell'abito, ossia della capacità di esercitarla e, per conseguenza, della correlativa perfezione, ma non però dal fine ultimo di essa: che è la ininterrotta contemplazione di Dio. Implica, se così potesse dirsi, il possesso del desiderio di quel che della scienza costituisce l'oggetto e il fine.

La questione, che qui Dante delineò, riguardava dunque, in altri termini, la capacità, che alcuni riescono a rendere concreta nel risultato e altri no, di provare il desiderio che, appagato, fa l'uomo felice. Ma, messo in chiaro che alcuni giungono a provarlo, questo desiderio, e altri no, ecco che a pie' della prima questione un'altra sorgeva,

che riguarda la cosa stessa: ossia il conseguito possesso dell'oggetto che, attraverso la scienza, il contemplante contempla. Se la scienza e il desiderio della scienza coincidono, la questione è destinata a risolversi in un modo o in un altro a seconda che intrinseco alla natura del desiderio sia, o non sia, la sua appagabilità. Ma, in quanto tale, il desiderio è appagabile? In quanto coincidente con il desiderio, e con la sua irrisolta tensione, la scienza è tale che, quaggiù in terra, può conseguire la mèta a cui tende? Se a queste domande necessariamente la risposta suonasse negativa, e, come si è detto, nella natura del desiderio dovesse sorprendersi qualcosa che, con il suo continuo rinascere dai risultati raggiunti, lo spinge oltre sé stesso, ebbene, non è allora evidente che a configurarsi sarebbe proprio la situazione che sta alla radice dell'avventura di Ulisse? Non è evidente che, uomo per eccellenza del desiderio di sapere, e perciò della scienza e della virtù, da quello, dal desiderio, che lo possiede e lo assoggetta a sé come al suo proprio destino, il personaggio è (se l'espressione non appaia enfatica) insieme condannato e, in senso specifico, salvato? È salvato dalla forza medesima che lo condanna, e che, per la sua stessa irresistibilità, lo rende innocente. È dannato perché, in questa peculiare situazione, innocente com'è nel prestare ascolto alla voce che lo soggioga e lo «perde»,[69] da questa appunto è spinto verso il luogo della sua catastrofe.

Se, al di là di questo esordio, che non è semplice, in realtà, e contiene infatti più cose di quante a una prima lettura non parrebbe, ci si inoltra nei trattati terzo e quarto, le molte questioni

[69] Com'è noto, P. RAJNA, *Dante e i romanzi della Tavola rotonda*, «Nuova antol.», giu. 1920, p. 224, osservò che al v. 84 «dove per lui perduto a morir gissi», il participio passato «perduto» è termine tecnico nei romanzi del ciclo brettone, e allude ai cavalieri che, «postisi in avventure, entrati nelle foreste, non hanno dato sentore di sé, e si temono, o credono, morti». Vorrei aggiungere che nell'impersonale «a morir gissi» retto dal complemento d'agente «da lui perduto», sembra avvertirsi qualcosa che, nell'antecedenza temporale del «perduto» al morire coglie l'identità sostanziale dei due atti: quasi che fosse già in qualche modo perduto, ossia morto, colui che, per quelle vie, andò a morire. Il che per altro significa, non già che, volendola, Ulisse corresse alla morte e che questa fosse il suo *telos*, ma che, in quanto perduto e perciò posseduto da questo destino, egli andava verso la morte. Il desiderio di conoscere sfidava la morte: non ne era il desiderio.

che, non sempre risolubili nel segno della coerenza, sottendono la costruzione del personaggio di Ulisse, non tardano a manifestarsi. Si consideri, per esempio, quel che si trova a III II 7, dove Dante spiegò che «però che naturalissimo è in Dio volere essere — però che, si come nello allegato libro si legge, 'prima cosa è l'essere, e anzi a quello nulla è' — l'anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole a Dio essere unita per lo suo essere fortificare».[70]

Si consideri questo passo, nel quale, come il Nardi ha ben visto, l'impianto neoplatonico esplicitamente ricavato dal *Liber de causis* fu da Dante reinterpretato in senso aristotelico. E, osservandosene da vicino la trama concettuale, si veda come il desiderio di «essere in Dio» sia inteso come, non solo forte, ma «naturalissimo». Con la conseguenza che, come tutto procede per gradi discendenti dalla prima causa, che è, appunto, Dio, così è naturale che intrinseco a ogni cosa, e in primo luogo all'anima umana, sia il desiderio di risalire lungo la scala dell'essere fino al vertice, nel quale ogni realtà riceve il suo grado più alto. E con l'ulteriore conseguenza che come, per il suo essere in ogni senso interno al sistema delle cause e della natura che, nel segno di Dio, le contiene e le dispone in sé, così il desiderio è parte dell'ordine e, necessariamente, si realizza con la necessità di questo. Ne consegue perciò, in terzo luogo, che sarebbe difficile, e in realtà impossibile, condannare l'intero movimento e imporre ad esso un limite che non fosse quest'ordine stesso, nel quale il desiderio è compreso come elemento essenziale. Per questo, o anche per questo, riprendendo un concetto che è anche in Tommaso d'Aquino,[71] Dante dirà a più riprese che la natura non fa nulla invano.[72] E il desiderio è

[70] Il libro «allegato» nel testo è il *Liber de causis*, da Dante ricordato a III II 4: il passo a cui si riferisce è IV 37-39. Cf. quel che al riguardo il Nardi osservò, per lettera, a A.E. Quaglio, che ne riferì un passo nell'*Appendice* da lui apposta alla seconda edizione del *Convivio* curato dal Busnelli e dal Vandelli, II, Firenze 1962, pp. 481-82. Le parole del Nardi sono riferite anche da C. Vasoli, nel suo commento al *Convivio* (*Opere minori*, I 2, Milano-Napoli 1988, pp. 304-305). Ma cf. comunque B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967², pp. 100-01.

[71] *Summa contra Gent.* II 79.

[72] *Mon.* I III 3.

naturale, appartiene alla logica della natura, che è strumento di Dio. Non può perciò *esse frustra*. Se lo fosse, devierebbe dall'ordine, si porrebbe come un'anomalia e un'eccezione, come una permanente alterazione; proprio come se, per contro, realizzandosi, andasse oltre il piano della natura e, perciò, di nuovo lo sconvolgesse. Né *frustra*, dunque, né *ultra*. Il che, come si vede, implica la conseguenza che, come qui, in questo concetto Dio e natura e ordine delle cose si presentano a tal segno fusi che non c'è grazia divina che non vi sia analiticamente contenuta, e, per eccesso o per difetto, a quell'ordine possa addurre variazioni, così né in un senso né in un altro si dà «peccato» che possa rivenirsi nel desiderio e nella sua «naturale» fenomenologia. Il desiderio si pone bensì mète che, di volta in volta, con l'attrarlo a sé, fungono da altrettanti limiti e, perciò, altrettante mète. Ma un limite assoluto, un limite oltre il quale gli sia impossibile andare non c'è: dal momento che, φύσει, alla radice stessa della conseguita soddisfazione di un suo moto, il desiderio ritrova la στέρησις, in forza della quale è il desiderio.[73] Se perciò come avvenne per

[73] In *Conv.* IV IV 4 è avanzato il concetto, al quale altrettanto rilievo sarà conferito nella *Monarchia*, I XI 11-12, secondo cui, «tutto possedendo e più desiderare non possendo», l'Imperatore è tale da garantire di per sé stesso il superamento della cupidigia, massimo flagello dell'umanità. L'idea è qui che, come le cose desiderabili sono finite di numero, il conseguimento dell'ultima reca con sé la fine del desiderio. Se, per altro, si osservasse e avvertisse che le cose desiderabili non sono finite di numero, perché è il desiderio che dischiude l'ambito dei «desiderabili», e non è questo che, essendo limitato, limita il desiderio, di necessità dovrebbe dedursene che parlare di una fine del desiderio nella (definitiva) sua attuazione, è impossibile. E di questa consapevolezza c'è, in Dante, ben più che un indizio: psicologico, e questo, direi, è evidente a chiunque lo legga; teorico, e questo pure è evidente pur che si accenni a scendere verso la radice dei suoi concetti, molto più mobili e inquieti di quanto la definizione del desiderio, come proporzionato a quel che qui giù desiderare si può, di per sé non comporterebbe. In *Mon.* I XI 12, è detto che la *iurisdictio* dell'Imperatore *terminatur Occeano solum*; e non si dà dunque, per essa, un «oltre» che possa limitarne l'assolutezza politica e, in vista della compiuta realizzazione di questa, debba sempre di nuovo essere perseguito e raggiunto. Ma Ulisse che, come dico nel testo, fra questi ragionamenti, e nel vivo delle passioni che solo in parte ne erano dominate e tenute a freno, ebbe il suo atto di nascita, considerò l'Oceano, non come il limite *non ultra quem*, che per ciò stesso è segno di perfezione, ma al contrario come il regno della *steresis*; che è la stessa cosa del desiderio che, nell'atto in cui vi coincide, tende ad andare oltre, senza questo «oltre», poterlo tuttavia conseguire.

Ulisse, il desiderio suo di andar oltre incontrò fuori di sé il limite invalicabile contro il quale, catastroficamente, il suo vascello s'infranse, la ragione non può esserne ricercata e ritrovata là dove proprio non può esserlo: e cioè nella natura che, di limiti che lo trattengano nel suo ambito e lo plachino per sempre non ne conosce alcuno, ma in un'aggiunta dottrinale che, rispetto alla teoria che pur dovrebbe accoglierla e riceverne luce, si rivela estrinseca. S'intende alludere all'esserci o al non esserci della grazia, dalla quale dipende se il fine che il desiderio pone a sé stesso possa essere ricercato, perseguito e conseguito senza che, nel connesso tentativo, s'incorra nel peccato che ha i nomi della superbia, dell'orgoglio, della demoniaca prevaricazione. La grazia concede al desiderio quel che, in senso assoluto, è giusto. E il suo non esserci apre invece la via all'errore, di cui è detto a III XIII 6-9: un luogo sul quale si dovrà tornare.

Due sono perciò le questioni che, a questo punto, nettamente si determinano; ed entrambe si presentano nel senso dell'estrema difficoltà che le abita. La prima si determina quando la pretesa sia che la natura, la quale è autosufficiente e, secondo i princìpi che le sono intrinseci, consegue il suo fine, sia tuttavia sottoposta, per il raggiungimento di questi, all'azione della grazia divina, la cui presenza determina il positivo e la cui assenza, per contro, il negativo. In questa prospettiva deve intendersi che la grazia operi bensì attraverso la natura, ma non nel senso che coincida con la sua intrinseca legge costitutiva: in modo tale che dire grazia significhi dire «natura», e viceversa. In questa prospettiva la grazia opera nella natura, e attraverso la natura, ma restando inesplicabilmente nascosta nell'abisso della mente e della volontà divine. Il contrasto in cui l'idea della natura autosufficiente e in sé stessa realizzante il suo fine si pone con l'altra della grazia che, imperscrutabilmente, ne determina e dirige il corso, è incomponibile. E a risolverlo non varrebbe infatti l'osservazione secondo cui, poiché è strumento di Dio e con lui in ogni senso coerente, non si dà alcun contrasto quando si assume che, realizzandosi in forza del volere divino, è anche in forza di sé stessa e della sua legge che la natura si realizza. Per la verità, non è affatto così. E a una grave confusione si andrebbe incontro se non si considerasse che, per il concetto, c'è strumento e strumento, e che diversi ne sono i rispettivi significati. Altro è infatti uno strumento che, in

ogni senso e sotto qualsiasi riguardo, coincida con la mente e con la volontà che ne determinano il comportamento: in modo tale che, dire quello, è la stessa che dire queste. Altro è invece uno strumento che, nei confronti della volontà e della mente che se ne servono, sia tale da poter esserne diretto in un senso o in un altro: essendo, nei riguardi di questi, del tutto indifferente. Nel primo caso, lo strumento ha il suo fine in sé, perché coincide con Dio. Nel secondo l'ha fuori di sé, perché con Dio non coincide. Nel primo, il fine della natura è esplicabile secondo la regola che lo assume come interno alla sua razionalità. Nel secondo, è esplicabile, non con la natura, non con la razionalità, ma con la grazia; la quale, del perché ora si dia e ora no, non concede spiegazioni che siano razionalmente dicibili.

La seconda questione nasce in margine all'idea secondo la quale, la natura essendo autosufficiente e il desiderio, che pure le è interno e le appartiene, reso invece inquieto e «imperfetto» dalla «privazione» che ne costituisce il carattere, la conseguenza che ne deriva è a sua volta intessuta di aspetti, per la verità, inquietanti. Dei quali basterà in questa sede considerarne uno. Se il desiderio appartiene alla natura, che è autosufficiente e, non potendo essere «frustrata» nel suo fine, lo raggiunge sempre nel segno della perfezione, ne deriva che, qualora a prevalere fosse il desiderio con la sua costitutiva e strutturale irresolubilità, la natura non corrisponderebbe alla sua definizione, e del suo essere perfetta nel fine sempre conseguito non potrebbe parlarsi. Se, viceversa, a prevalere fosse questa idea, a non corrispondere alla sua definizione sarebbe il desiderio; del quale non potrebbe perciò assumersi che fosse cosa reale ed esistente. Insomma, se il desiderio non si estingue con l'estinguersi, nel possesso, della στέρησις, che infatti si ricostituisce e, attraverso sé stessa, gli ridà vita, la conseguenza è che la perfezione può bensì essere conseguita, ma all'infinito, e in modo perciò radicalmente diverso da quello previsto dal suo attuale e strutturale possesso. Se viceversa a questa idea della perfezione, e del suo attuale e strutturale possesso, si tiene fermo, del desiderio non potrà parlarsi come di cosa che appartenga alla natura, si inscriva nella sua regola e non la infranga.

Che queste due prospettive siano diverse, forse addirittura opposte, ed entrambi presenti tuttavia nell'universo teorico di Dante, è evidente. E negarlo è, in effetti, impossibile. Se le si osserva con

qualche attenzione, può forse giungersi a comprendere che, come nell'idea della perfezione intrinseca alla natura a estinguersi è l'idea platonica dell'eros sempre di nuovo teso a ricomporre la scissione dell'originario, così in questa, che pur tende a ripresentarsi, è immanente la critica di quella. E, il ritorno, per conseguenza, con il suo volto ambiguo e affascinante, del desiderio.

Poiché, d'altra parte, assai delicata è la questione che ci sta dinanzi, e più che problematico appare il nesso che si cerca, senza riuscirci, di stringere fra natura, perfezione e desiderio, insistere nell'analisi è indispensabile. In III VI 7-9, in un contesto nel quale i punti in discussione sono costituiti dalla filosofia e dal suo essere sommamente amata da Dio «in quanto riceve dalla divina bontade oltre il debito umano» (VI 9), s'incontra, a proposito del desiderio, un luogo di straordinario interesse. Vi si legge, a commento del verso *e quella gente che qui s'innamora*, di *Amor che ne la mente mi ragiona*, che è «da sapere che ciascuna cosa massimamente desidera la sua perfezione, e in questa si questa ogni suo desiderio, e per quello ogni cosa è desiderata». Ma poi, subito dopo, Dante aggiunse che «questo è quello desiderio che sempre ne fa parere ogni dilettazione manca: ché nulla dilettazione è sì grande in questa vita che all'anima nostra possa sì torre la sete, che sempre lo desiderio che detto è non rimanga nel pensiero». Quale che sia l'interpretazione del tormentatissimo e, per la verità, oscuro periodo che tiene dietro a questo,[74] quel che s'è detto fin qui è sufficiente a far sì che subito la mente delinei la difficoltà che in effetti si rivela intrinseca all'anzidetta, tripartita questione della natura, della perfezione, e del desiderio. La difficoltà, o meglio, forse, lo squilibrio.[75] Se è per la logica della natura che ogni cosa si dirige verso la sua propria perfezione, resta tuttavia che in questo quadro il desiderio introduce, con sé stesso, il principio di un tal quale alterazione. Per un verso, esso è qualcosa come lo strumento che a quel che gli sta dentro, e lo rende

[74] Cf. intanto la ricca nota del Vasoli, p. 366.

[75] Il passo che presenta difficoltà, ed è in effetti sintatticamente incongruo, è *Conv.* III VI 8; e occorre, per arrivare a comprenderlo, leggerlo nel contesto. Ne ho discorso in un articolo che attende di essere pubblicato.

inquieto, consente di raggiungere il suo fine. Per un altro, tuttavia, poiché a costituire la sua essenza sono «defettività» e privazione, ecco che il desiderio, che pure è strumento di perfezione e di conseguimento della mèta, è anche non risolubile in questa: a differenza della nave che, pervenuta dalla tempesta alle calme acque del porto, vi trova, con la fine del viaggio, la pace. Ne deriva, per questo aspetto, che fra perfezione e desiderio c'è tanto accordo quanto disaccordo. E questa è anche la ragione per la quale il testo sembra a volte suggerire che la perfezione sta bensì nella pace che consegue all'appagamento del desiderio, ma, poiché questo è inappagabile, sta nel desiderio stesso, che la ricerca e persegue al di là della mèta, ossia in una perfezione che si rivela non essere mai tale. Dopo di che l'analisi deve proseguire perché, malgrado la tenacia messa nel farla progredire, la mèta non è ancora stata raggiunta.

Che non sempre, infatti, le analisi del *Convivio* riescano a evitare il rischio dell'oscillazione e dell'incompiutezza, è, se le si segue con cura, evidente. Fosse o no da lui considerato inquieto per sé stesso, e destinato perciò a sempre risorgere dalle sue proprie ceneri, certo è che inquieta e oscillante riuscì la teoria o, se si preferisce, l'analisi mediante la quale Dante cercò di fermarne il lineamento. A atteggiarla con questo carattere era, e lo si è già detto, l'irrisolta tensione che nella sua mente si era stabilita fra l'idea della natura, che ogni cosa conduce al suo fine e che mai, in questo suo agire, potrebbe essere frustrata, e quel che del desiderio è, in quanto tale, più proprio: del desiderio che, per questa sua natura, per l'inquietudine che è a sé stesso, resiste alla sua estinzione nel risultato conseguito e, quand'anche questo fosse l'ultimo possibile, non se ne lascia tuttavia soddisfare e placare. Da una parte, dunque, a prevalere era l'idea secondo la quale non è il desiderio che all'infinito, e con il suo stesso esserci e svolgersi, costituisce l'assolutezza della mèta a cui tende: se questa infatti è un'assolutezza, non è possibile che si svolga e si cerchi, all'infinito, oltre sé stessa[76]. Ma è pur vero che, da un'altra, era la sua non perfetta e non compiuta acquisibilità a far sì che il desiderio rientrasse in sé stesso, riprendesse, per così dire, possesso della sua inquietudine e, se non *frustra*, si determinasse tuttavia in relazione al suo *ultra*.

[76] *Conv.* III xv 3.

La si rileva con chiarezza, questa sua duplice vicenda interna se, nel *Convivio*, si seguiti a percorrere la linea segnata dal suo svolgimento. L'osservazione che s'incontra a III x 2, secondo cui «quanto la cosa desiderata più appropinqua al desiderante, tanto lo desiderio è maggiore, e l'anima, più passionata, più sé unisce alla parte concupiscibile e più abandona la ragione», non riveste ai fini della comprensione del desiderio, e della questione che lo concerne in quanto desiderio di sapere e di conoscere, particolare importanza. Palesemente qui del desiderio si assume l'aspetto concupiscibile: donde l'osservazione relativa al suo farsi tanto più grande, e remoto dalla ragione, quanto più vicina gli sia la «cosa desiderata». E quel che, se mai, a questo riguardo suscita interesse, e rimane tuttavia indeciso, è se, nel quadro della natura che non fa nulla invano, anche in relazione ai suoi oggetti sensibili e concupiscibili il desiderio possa raggiungere un grado così alto di soddisfazione che niente, come poi sarà detto dell'Imperatore, gli rimanga da desiderare ancora.[77] Resta indeciso: anche se parrebbe che la risposta dovesse essere negativa.

Nel vivo della questione si entra bensì di nuovo in un luogo del capitolo decimoquinto del terzo trattato, sul quale già fu detto che saremmo, dopo il breve accenno che se ne fece, tornati con più ravvicinata analisi. È un luogo che, per la sua importanza, conviene citare per disteso:

> Con ciò sia cosa che ciascuna cosa naturalmente disia la sua perfezione, sanza quella non può l'uomo essere contento, che è essere beato; ché quantunque l'altre cose avesse, sanza questa rimarrebbe in lui desiderio: lo quale essere non può colla beatitudine, acciò che la beatitudine sia perfetta cosa, e lo desiderio sia cosa defettiva: ché nullo desidera quello che ha, ma quello che non ha, che è manifesto difetto. E in questo sguardo solamente l'umana perfezione s'acquista, cioè la perfezione della ragione, dalla quale, sì come da principalissima parte, tutta la nostra essenzia depende; e tutte l'altre operazioni — sentire, nutrire, e tutte — sono per questa sola, e questa è per se, e non per le altre, sì che, perfetta sia questa, perfetta è quella, tanto cioè che l'uomo, in quanto ello è uomo, [v]ede terminato ogni suo desiderio, e così è beato. E però si dice nel libro di Sapienza: 'chi gitta via la sapienza e la dottrina, è infelice': che è privazione dell'essere felice. Essere felice per l'abito della sapienza séguita che s'acquista, e 'felice [essere]' è 'essere con-

[77] *Ibid.*, IV IV 4.

tento', secondo la sentenza del Filosofo. Dunque si vede come nell'aspetto di costei delle cose di Paradiso appaiono. E però si legge nel libro allegato di Sapienza, di lei parlando: 'essa è candore della etterna luce e specchio anza macula della maestà di Dio'. Poi, quando si dice: Elle soverchiano lo nostro intelletto, escuso me di ciò, che poco parlar posso di quelle cose per la loro soperchianza. Dove è da sapere che in alcuno modo queste cose nostro intelletto abbagliano, in quanto certe cose si affermano essere, che lo 'intelletto nostro guardare non può, cioè Dio e la etternitate e la prima materia: che certissimamente si veggiono e con tutta fede si credono essere, e pur quello che sono intender noi non potemo, se non cose negando si può appressare alla sua conoscenza, e non altrimenti.[78]

L'argomentazione, come si vede, procedeva serrata. Ma recava con sé un dubbio. E Dante ebbe cura di renderlo esplicito:

Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l'uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che 'l naturale desiderio sia [nel] l'uomo di sapere, e sanza compiere lo desiderio beato essere non possa. A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade della cosa desiderante: altrimenti anderebbe in contrario di sé medesimo, che impossibile è; e la Natura l'avrebbe fatto indarno, che è anche impossibile. In contrario anderebbe: ché, desiderando la sua perfezione, desidererebbe la sua imperefezione: imperò che desidererebbe sé sempre desiderare, e non compiere mai suoi desiderio [...] andando dietro al numero impossibile a giugnere. Averebbe[lo] anche la Natura fatto indarno, però che non sarebbe ad alcuno fine ordinato. E però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione. E così è misurato nella natura angelica e terminato, in quanto, in quella sapienza che la natura di ciascuno può apprendere. E questa è la ragione per che li Santi non hanno tra loro invidia, però che ciascuno aggiugne lo fine del suo desiderio, lo quale desiderio è colla *bontà della natura* misurato. Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio, e di certe altre cose, quello esso è, non sia possibile alla nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere.[79]

È, come si vede, un luogo complesso e, anche per ragioni testuali, di interpretazione non facile. Premesso che di molte delle questioni che vi sono implicate dovrà qui rinunziarsi a definire il

[78] *Ibid.*, III xv 3-6.
[79] *Conv.* III xv 7-10.

significato, un concetto comunque vi assume rilievo e appare con chiarezza: in una formulazione, anzi, di particolare nettezza e radicalità. Se è vero che la natura non fa niente invano, è impossibile che il desiderio riesca in sé stesso inappagato e che inattinta rimanga la «perfezione» che costituisce il suo scopo, la ragione, potrebbe dirsi, per la quale il desiderio è il desiderio. Se questo accadesse, tale è il pensiero di Dante, attraverso la frustrazione patita dal desiderio, nella natura si aprirebbe un autentico varco, orientato verso la follia e l'irrazionalità. Il che, essendo in conflitto con la regola che alla natura è intrinseca e che di ogni possibile frustrazione prevede il necessario superamento, comporta appunto che fra desiderio e realizzazione debba darsi una proporzione assoluta, che niente di quel che si desidera resti irrealizzato. L'idea che in questo luogo, per molti versi cruciale, Dante delineò della natura e di quella che potrebbe dirsi la sua interna οἰκονομία, è così radicale che a derivarne è un tratto di estremismo razionalistico: in forza del quale, non solo ogni aspirazione all'«oltre» è considerata alla stregua di un'erronea eccezione, di una sconvolgente anomalia, ma della realtà stessa di Dio si esclude, per conseguenza, che possa accendere il desiderio e spingere chi ne sia affetto oltre il limite delle cose da lui desiderabili e conseguibili. A far sì che, con la rassicurante armonia che reca con sé, quest'ordine sia alterato e sconvolto è dunque, nelle esplicite parole di Dante, l'«errore»; per il quale, come avviene nel caso dell'avaro, il desiderio si pone come desiderio del desiderio e, inesorabile, procede verso il baratro che in tal modo gli si spalanca dinanzi. La conseguenza, che a Dante appariva esiziale, era perciò che, l'essenza del desiderio essendo costituita dalla mancanza e dalla privazione, che significano «imperfezione», desiderarlo, desiderare il desiderio, avrebbe implicato che questo avesse ad oggetto non la perfezione, ma, al contrario, l'imperfezione. Avrebbe implicato, con la contraddizione che in tal modo si delineava, una sorta di scandalo logico e cosmologico. Il che, andrà riconosciuto, era per certo argomentato con sottigliezza, e con schietto gusto della medesima. Ma non tuttavia in modo tale che il dubbio, che pure si era insinuato in profondità nella consapevolezza di Dante, ne fosse sul serio stato risolto.

In realtà, la difficoltà che Dante aveva posta a sé stesso e che, attraverso questa drastica riduzione del desiderio alla misura del

naturalmente desiderabile, aveva ritenuto di aver risolta, risolta non era stata affatto. E, per capirlo, basterebbe in effetti riflettere sul punto che in questa sua idea restava inattinto e, nel suo argomento, provocava un tal quale squilibrio logico. Se senz'altro il desiderio fosse stato concepito come la stessa cosa della difettività che gli sta dentro e costituisce la condizione necessario del suo esserci, si sarebbe per conseguenza dovuto ammettere che, se mai fosse stato presente nelle cose della natura, a questa ne sarebbe derivata una condizione che in nessun senso si sarebbe potuta definire perfetta. Che se invece, per sfuggire a questa conseguenza schiettamente contraddittoria, l'accento fosse caduto sulla sua risoluzione nella calma conseguente al suo raggiunto traguardo, non per questo la conseguenza sarebbe stata meno sconcertante. Nel primo caso, per conservare al desiderio la sua inquieta realtà innanzi alla sua estinzione nel risultato conseguito, si sarebbe data vita a una «perfetta imperfezione». In questo secondo, per eliminare tale incongruità, si sarebbe dato luogo a una tale coincidenza del desiderio con la sua attuazione che di quello non si sarebbe più in alcun modo potuto parlarsi. In altre parole avendo guardato con occhio acuto nella «realtà» del desiderio, Dante non riusciva tuttavia a tenerla ferma. E per dar conto di quel che pure si vedeva accadere nelle cose del mondo, fra le quali di continuo il desiderio mostrava il suo volto, era alla fonte dell'errore che, per spiegarne l'inconclusività, ossia l'inesausta tendenza a rinascere dalle sue ceneri, era costretto a far ricorso. Con il che anche accadeva che a un ulteriore, e non piccolo, problema egli desse luogo. Difficile in sé, la questione dell'errore non si lascia infatti facilmente risolvere nel quadro di una concezione che, contrassegnata in termini di positività e di razionalità, all'affermarsi di quello non concede (o non dovrebbe) alcuna possibilità, e questa deve infatti essere intesa come un'inammissibile sospensione della regola.

Non a tutte le questioni che questo giro argomentativo chiude in sé è possibile, nella sede in cui ci troviamo, prestare l'attenzione che altrimenti meriterebbe (e, sopra tutto, esigerebbe). Ma certo è che nel passo che qui è stato letto e commentato, la riduzione del desiderio alla misura interna della sua realizzabilità fu eseguita con tale nettezza che la sopravvivenza sua come desiderio fu assegnata all'ambito

dell'errore, della deviazione della regola, dell'eccezione impropria: ossia a quella sfera dell'eccedenza che del desiderio costituisce, se la sua essenza è la «defettività» e la «privazione», il tratto più proprio. E che dovrebbe, anche questo, esser definito problematico, perché, com'è possibile che di errore, di deviazione, di eccezione si parli in una concezione come questa, nella quale (e lo si è accennato) per il positivo e il razionale c'è posto, ma per il loro contrario/opposto no, in nessun modo? Resta in ogni caso che della concezione delineata, in III VI 6-9, dell'inquieta natura del desiderio, questa non potrebbe essere più lontana. E del conflitto che in qualche modo, e lungo questa via, si era aperto nel suo animo, Dante forse cercò di temperare l'asprezza, o di risolverlo, nel decimoterzo capitolo del quarto trattato, che forse, su questa materia, è il più impegnativo che s'incontri in quest'opera. Nel capitolo duodecimo Dante aveva data espressione al conflitto che gli si era formato dentro, proponendo la questione se, al pari di quello suscitato dalla ricchezza e che sempre è destinato a crescere, anche il desiderio della scienza abbia questo carattere e passi perciò da una privazione risolta a una privazione nuova, da una mancanza colmata ad una che torna a mostrare sé stessa: in modo che siano queste, la privazione e la mancanza, a segnare sempre e comunque il suo volto. Il rapporto che, di stazione in stazione, il desiderio stringe con le cose via via desiderate, in queste mai ritrovando quel che aveva anche sperato bastasse a spegnere la sua sete, aveva trovato in questo capitolo due immagini assai belle, in tutte degne del talento che, nel delineare paragoni e similitudini, tante e tante volte Dante avrebbe mostrato nella *Commedia*. Ed ecco dunque, che, nel ritrarre questa situazione, egli immaginò un «peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, drizza la credenza all'altra, e così di casa in casa, tanto che all'albergo viene»,[80] e a questo suo andare paragonò l'anima umana che, come «nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, drizza li occhi al terminè del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso. E perché la sua conoscenza prima è imperfetta per non essere esperta né dottrinata, piccioli beni le paiono

[80] *Ibid.*, IV XII 15.

grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare». Il paragone aveva accesa la fantasia; e Dante ricorse perciò a una nuova immagine: quella dei «parvuli» che vediamo «desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare un augellino; e poi, più oltre, desiderare un bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose truova quella che va cercando, e credela trovare più oltre».[81]

La questione che, attraverso queste due similitudini, dal piano concettuale Dante aveva trasferito su quello rappresentativo, e in questo rendendola viva e concreta, aveva comunque ricevuta la sua forma filosofica là dove aveva osservato:

> Veramente qui surge in dubio una questione, da non trapassare sanza farla e rispondere a quella. Potrebbe dire alcuno calunniatore della veritade che se per crescere desiderio acquistando, le ricchezze sono imperfette e però vili, che per questa ragione sia imperfetta e vile la scienza, nell'acquisto della quale sempre cresce lo desiderio di quella: onde Seneca dice: 'se l'uno de' piedi avesse nel sepulcro, aprendere vorrei'. Ma non è vero che la scienza sia vile per imperfezione: dunque, per la distruzione del consequente, lo crescere desiderio non è cagione di viltade alle ricchezze. Che sia perfetta, è manifesto per lo Filosofo nel sesto dell'Etica, che dice la scienza essere perfetta ragione di certe cose.[82]

E subito dopo, proseguendo:

> A questa questione brievemente è da rispondere; ma prima è da vedere se nell'acquisto della scienza lo desiderio si sciampia come nella questione si pone, e se sia per ragione. Per che io dico che non solamente nell'acquisto della scienza e delle ricchezze, ma in ciascuno acquisto l'umano desiderio si dilata, avegna che per altro e altro modo. E la ragione è questa: che lo sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima dalla natura dato, è lo ritornare allo suo principio. È però che Dio è principio delle nostre anime e fattore di quelle simili a sé (si come è scritto: 'facciamo l'uomo ad imagine e simiglianza nostra'), essa anima massimamente desidera di tornare a quello.[83]

[81] *Ibid.*, IV XII 16-17.
[82] *Ibid.*, IV XII 11-12.
[83] *Ibid.*, IV XII 13-15.

Il dibattito che, per altro, fra similitudini e argomentazioni, Dante aveva fin qui condotto intorno alla difficile *quaestio* del desiderio, non era riuscito, nel suo giro specifico, ad attingere il piano di una soluzione che fino in fondo lo soddisfacesse. E anche perché, disse, di troppo il capitolo (duodecimo) era andato al di là della giusta misura e si era «alquanto produtto»,[84] riservò al successivo la risoluzione della dificoltà, che, evidentemente, sentiva di none sser giunto a sul serio superare. Osservò perciò subito, fin dalle prime linee, che «propiamente crescere lo desiderio della scienza dire non si può, avegna che, come detto è, per alcuno modo si dilati». Ché, aggiungeva, quello che «propiamente cresce, sempre è uno; lo desiderio della scienza non è sempre uno ma è molti, e finito l'uno, viene l'altro; sì che, propiamente parlando, non è crescere lo suo dilatare, ma successione di picciola cosa in grande cosa. Che se io desidero di sapere li principii delle cose naturali, incontanente che io so questi, è compiuto e terminato questo desiderio. E se poi io desidero di sapere che cosa e com'è ciascuno di questi principii, questo è un altro desiderio nuovo, né per l'avenimento di questo non mi si toglie la perfezione alla quale mi condusse l'altro; e questo cotale dilatare non è cagione d'imperfezione, ma di perfezione maggiore. Quello veramente della ricchezza è propriamente crescere, che è sempre per uno, sì che nulla successione quivi si vede, e per nullo termine e per nulla perfezione».[85]

Altro, dunque, il «crescere», che non riguarda il desiderio della scienza, ma quello bensì delle ricchezze. Altro il dilatarsi, che non è crescita, ma aggiunta, al desiderio, del desiderio, senza che, nel determinarsi dopo il primo, il secondo ne riveli l'intrinseca imperfezione. Avvertiva tuttavia la necessità di un ulteriore approfondimento; e scriveva:

> E se l'avversario vuole dire che, sì come è altro desiderio quello di sapere li principii delle cose naturali, e altro di sapere che elli sono; così altro desiderio è quello delle cento marche, e altro è quello delle mille; rispondo che non è vero: ché 'l cento si è parte del mille, e ha ordine ad esso come parte d'una linea tutta la linea, su per la quale si procede per un moto solo, e nulla successione quivi è né perfezione di moto in parte alcuna.

[84] IV XII 21.
[85] IV XII 1-2.

Ma conoscere che siano li principii delle cose naturali, e conoscere quello che sia ciascheduno, non è parte l'uno dell'altro, e hanno ordine insieme come diverse linee, per le quali non si procede per un moto, ma, perfetto lo moto dell'uno, succede lo moto dell'altra. E così appare che dal desiderio della scienza, la scienza non è da dire imperfetta sì come le ricchezze sono da dire per lo loro, come la questione ponea: ché nel desiderare della scienza successivamente finiscono li desiderii e vienesi a perfezione, e in quello della ricchezza no. Sì che la questione è soluta, e non ha luogo.[86]

Eppure, a contrastare la certezza che risolta fosse sul serio, era il dubbio che in realtà risolta fino in fondo non fosse affatto; e che altre frecce l'avversario conservasse nella sua faretra:

Ben puote ancora calunniare l'avversario dicendo che, avegna che molti desiderii si compiano nello acquisto della scienza, mai non si viene all'ultimo: che è quasi simile alla imperfezione di quello che non si termina e che è pur uno. Ancora qui si risponde che non è vero ciò che si oppone, cioè che mai non si viene all'ultimo: che li nostri desiderii naturali, sì come di sopra nel terzo trattato è mostrato, sono a certo termine discendenti; e quello della scienza è naturale, sì che certo termine quello compie, avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata. E chi intende lo Commentatore nel terzo dell'Anima, questo intende da lui.[87]

Fra repliche, riprese di obiezioni, nuove repliche, sembra chiaro che l'argomentazione che Dante metteva in campo non era tale da persuaderlo fino in fondo. L'avversario gli stava dentro, e coincideva con una parte della sua «anima»: donde la sottigliezza alla quale era per questa ragione costretto a far ricorso. È evidente infatti che, la giudicasse soddisfacente oppure no, volesse persuadersene o a tanto non riuscisse, la soluzione che aveva escogitata era esposta a più di un dubbio; che la distinzione proposta fra unicità e molteplicità, fra crescita e dilatazione, non bastava a risolvere. Lo si vede se si considera il punto centrale della questione; e che palesemente consiste nell'idea del perfezionamento della perfezione (la «perfezione maggiore», di cui si parla a IV XIII 2), che, per risolvere la difficoltà, Dante metteva in campo e che, con tutta evidenza, invece di risol-

[86] *Ibid.*, IV XIII 1-3.
[87] *Ibid.*, IV XIII 3.

verla, la riproduceva intatta. Non è forse palese che la pretesa che la catena formata dalle perfezioni che si aggiungono l'una all'altra presenti in ciascuno degli anelli la perfezione, non è in alcun modo compatibile con l'idea della «maggiore» perfezione, e perciò del «perfezionamento», che ne è di necessità implicata? Dalle due alternative che qui si delineano non è infatti possibile evadere con l'assumerle entrambe e rifiutando la scelta. O l'una, infatti, o l'altra. O in ciascuno degli anelli la perfezione è quel che il relativo concetto, rigorosamente assunto, comporta. E allora non si dà, in ciascuno degli anelli, se non lo stesso, ossia la perfezione, che non è perfettibile (e la catena, se a formarla è di necessità il perfezionamento delle perfezioni, e questo è incompatibile con il concetto della perfezione, è essa stessa inconcepibile). Oppure, non è vero che in ciascuno degli anelli la perfezione è la perfezione, perché sono perfezioni via via più perfette quelle che costituiscono, e così formano, la catena. E allora non è vero che di volta in volta, attraverso il desiderio, la scienza attinge la perfezione, in modo tale che è una serie costituita da perfezioni perfette quella che in tal modo viene a determinarsi. Insomma, e giova ripeterlo: se la perfezione è una totalità non aumentabile, non si dà la serie; che implica l'incremento. Se a darsi sono questi ultimi, e cioè la serie e l'incremento che la costituisce, è impossibile che lungo le fasi della costituzione della serie si dia la perfezione: una perfezione, s'intende dire, che, essendo tale, non sia a sua volta aumentabile, incrementabile e, perciò, perfezionabile.

Se questo è il punto della questione, due sono allora le considerazioni che questo testo cruciale ancora suggerisce e richiede. La prima, e la più importante, è che la replica opposta da Dante all'ultima «calunnia» dell'avversario della verità, non è sul serio, e meglio ora lo vedremo, stringente. La seconda, essenziale senza dubbio sotto tanti e tanti rispetti, è che la ricerca e il ritrovamento delle «fonti» alle quali Dante attinse la teoria del desiderio, non sono sufficienti di per sé a risolverne le tensioni e ad appianarne le difficoltà. Se, nell'indicare, come sempre a entrambi accadeva, in Tommaso d'Aquino l'unico e vero ispiratore della teoria dantesca, Busnelli e Vandelli[88] ebbero assai meno ragione di quanta non ne avesse

[88] Nel commento al *Convivio*, II, Firenze 1954, pp. 154-55.

Bruno Nardi[89] nel suggerire la derivazione da Averroè (del resto esplicitamente citato a IV XIII 8), resta infatti che nei termini in cui si presenta in questo testo la questione appare filosoficamente irrisolta. E, occorre riconoscerlo, alquanto deludente si rivela la soluzione che Dante tornò a proporre nel luogo in cui, subito dopo aver ricordato il Commentatore, disse di Aristotele (ma si trattava in realtà di Tommaso d'Aquino) e di Simonide poeta[90], e ammonì che «l'uomo si dee traere alle divine cose quanto può», perché «a certo fine bada la nostra potenza», per ribadire, anche lungo questa via,

[89] B. NARDI, *Dal 'Convivio' alla 'Commedia'*, Roma 1960, pp. 75-83.

[90] *Conv.* IV XIII 8-9. La questione richiede un piccolo chiarimento. Se ebbe sott'occhio l'*Expositio* di Tommaso d'Aquino all'*Etica nicomachea* (cf. A 1100 b 11-12), Dante non si avvide, o, più probabilmente se la citava a memoria, non ricordò, che in quel testo il rinvio a Simonide è eseguito sul fondamento, non del luogo da lui commentato, ma di *Metaph.* A 2, 982 b 30-31, del resto esplicitamente ricordato dal commentatore («et fuit hoc dictum Simonidis poetae, ut patet in principio *Metaphysicae*»). A mettere Dante fuori strada fu del resto il modo in cui la questione fu proposta dallo stesso Tommaso nella *Summa contra Gent.* I 5, ossia nel testo che sopra tutto, forse (come fu suggerito da E. PROTO, *Note al 'Convivio' dantesco*, «G. stor. Lett. ital.», 65, 1915, p. 252), egli ebbe presente. Qui, tornando a citare Simonide, Tommaso si riferì al capitolo settimo del decimo libro dell'*Etica*, dove l'antico poeta non è ricordato; e per qualche ragione omise il riferimento alla *Metafisica*. Il luogo dell'*Etica* aristotelica che egli ebbe in mente è K 7, 1177 b 30-31 οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνήτον, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ. E il concetto che vi è svolto è bensì, nelle grandi linee, analogo a quello delineato nella *Metafisica*: salvo che, come i commentatori hanno rilevato, il riferimento è, non a Simonide, bensì, forse, a PIND. *Isthm.* 4,16 (che non mi sembra, per altro, pertinente) e a EUR. fr. 1040 Nauck. Il verso di Simonide, che Aristotele cita in *Metaph.* A 2, 982 b 31, è nell'*Encomion a Scopas* 7-9 θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, e prosegue ἄνδρα δ'οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, / ὃν ἄν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλῃ. È evidente, ma la questione esula dai limiti di questa indagine, che, nel servirsene, Aristotele lo trasse fuori del suo contesto, assegnandogli un significato che non ha. È probabile, del resto, che egli avesse presente la discussione che di questo carme Platone fece in *Prot.* 339 A-347 A (e vedi in particolare 341 E 3) e che ne fosse stato condizionato. L'analisi platonica, spesso accusata di ὕβρις interpretativa, ha dato luogo a varie questioni, sulle quali non è il caso di discutere qui. Converrà solo notare che il dantesco «l'uomo si dee traere alle divine cose quando può» è traduzione pressoché letterale del *homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest* (*Summa contra Gent.* I 5), che è a sua volta interpretazione dell'aristotelico ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνθέχεται.

che «per qualunque modo lo desiderare della scienza si prende, o generalmente o particularmente, a perfezione viene»: con la conseguenza che essa, «la scienza» ha «perfetta e nobile perfezione, e per suo desiderio sua perfezione non perde come le maladette ricchezze».

La soluzione proposta, o riproposta, era impropria perché il ritorno alla tesi della perfetta congruenza del desiderio alla cosa che da quello fosse conseguibile ribadiva un concetto che, non che spegnere, aveva contribuito a rendere più acuti i dubbi che Dante chiudeva dentro di sé. E lasciando ora da parte la questione posta dalle citazioni di Aristotele e di Simonide, che in tutto e per tutto non sono chiare e richiedono di essere discusse a parte, deve pur osservarsi che c'è qualcosa in questo testo che ulteriormente contribuisce a rendere incerto il profilo teorico dell'analisi. Lo si scopre senza eccessivo sforzo se si pone mente al passo qui citato di san Paolo; che nella versione dantesca suona «non più sapere che sapere si convegna, ma sapere a misura», nella vulgata latina «non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem», e, più efficacemente, nel greco μὴ ὑπερφρονεῖν παρ'ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν[91]. E che, con il suo richiamo alla prudenza, alla saggezza, al senso della misura, e alla necessità che il desiderio ne sia controllato e tenuto a freno, era come se, nel congegno razionale della natura, introducesse un elemento estraneo, di ordine morale e psicologico, e non appartenente dunque alla sua specifica e obiettiva tessitura. Era come se, assumendola come interna alla sua legge, nella natura si riconoscesse la tendenza all'errore e alla deviazione. Il che era certo contraddittorio, dal momento che fra legge, ossia razionalità, ed errore non può, in senso assoluto, esservi accordo.

Per sforzi che avesse compiuti, Dante non era dunque riuscito a saldare insieme, in un nesso coerente, i temi, in realtà contrastanti, che, quando delineava il concetto del desiderio, gli s'intrecciavano nella mente. Non ci riuscì, del resto, nemmeno nelle famose terzine che, nel quarto del *Paradiso*, dedicò alla ripresa di questo tema:

[91] *Conv.* IV XIII 9. E cfr. *Rom.* 12, 3.

Io veggio ben che già mai non si sazia
nostro intelletto, se 'l vero non lo illustra
di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
tosto che giunto l'ha, e giugner puollo:
se non ciascun disio sarebbe frustra.
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
a pié del vero il dubbio; ed è natura
ch'al sommo pinge noi di collo in collo.

Anche qui infatti, proprio com'era accaduto nel quarto trattato del *Convivio*, è vero, certamente, che di volta in volta il desiderio trova la sua relizzazione, e che molti sono perciò i desideri che, senza essere invano e succedendosi l'uno all'altro, formano come un'aurea catena. Ma vero è anche che, come «a pié del vero» sorge «a guisa di rampollo» il dubbio dal quale, «di collo in collo», il pensiero è spinto in alto, più in alto, verso il sommo, così è inevitabile concludere che anche qui si dà un «più alto» che tiene dietro a un «più basso»: un «più altro» e un «più basso» che, ineluttabilmente, pongono in essere un paragone e dispiegano una gerarchia: in ragione della quale sarebbe vano, e anche assurdo, pretendere che, ciascuno nel suo ambito, si equivalessero nel segno della perfezione. Perché, in effetti, se fosse così, si darebbe un dubbio che, risolto, consente la conquista di un più ampio orizzonte? E che altro è il dubbio se non la presa d'atto di una possibile inadeguatezza che, quand'anche rivelasse di non esser tale, quello, il dubbio, non si sarebbe tuttavia presentato invano e, per suo merito, quel che si possedeva sarebbe posseduto, ora, con più piena coscienza?

Se questi vari, e non concordi, elementi siano osservati con qualche attenzione, subito risulterà evidente fino a che punto l'episodio di Ulisse, e la costruzione drammatica del suo personaggio, ne siano sottesi. Nel segno, deve aggiungersi e confermarsi, non, in primo luogo, dell'eroismo, della virtù, dell'amore inesausto del sapere, del conoscere, dell'esperire il mai visto ed udito, ma della perplessità e della sospensione del giudizio, dell'attonita e perplessa meraviglia che predominano nel racconto e al personaggio conferiscono il suo particolare colore. È come se, con l'epico distacco, con

la terribile e insieme dolente obiettività del suo racconto, il personaggio ponesse sé stesso dinanzi al suo dramma; e da protagonista se ne facesse spettatore, per osservare dal di fuori gli elementi che ne composero la trama e ne costituirono il senso. È perciò un paradosso soltanto apparente quello che si delinea quando si dice che Ulisse nacque fra questi ragionamenti, e via via prese vita dalla passione che questi accendevano nell'animo di Dante, dallo scatto improvviso e imperioso che nella sua fantasia si produsse mentre, appunto era intento a svolgerne i temi e a soffrirne le difficoltà. È un paradosso soltanto apparente. E la questione è di capire quale, sopra tutto, fra i temi che egli elaborò e che, nella sua teoria del desiderio, non giunsero a comporsi in unità, andasse a segnare il volto del personaggio: quale tonalità del desiderio prevalesse in Ulisse, che intanto era venuto al mondo. A prevalere, deve dirsi, non furono il tema e la tonalità in ragione dei quali il desiderio è bensì il desiderio, è bensì inquietudine e ricerca; ma segnato tuttavia da un limite che è altresì il criterio della sua interna misura e del suo adeguarsi a questa. A prevalere non fu questa idea, che nell'«oltre» non indica un «oltre», ma ciò che, conseguito, estingue il desiderio e spegne la sua sete. Non fu questo, insomma il desiderio che spinse al di là delle colonne d'Ercole la nave di Ulisse, disponendola al «folle volo» verso l'ignoto. Ma fu bensì quello che, nella riflessione di Dante, si presentò come l'impulso ad andare al di là del segno che, raggiunto, avrebbe dovuto riempire la sua «mancanza» ed estinguerlo. A segnare il volto e l'anima di Ulisse, ad accendere e, nello stesso tempo, a signoreggiare la sua volontà, fu quel desiderio che, si tratti di uno scarto, di un disguido, di un'eccentrica eccezione e, infine, di un «errore», è impossibile che non si affermi e, con la sua potenza non travolga chi se ne faccia il soggetto e l'autore.

Se è così, e fu questo il desiderio, la qualità del desiderio da cui Ulisse fu insieme nobilitato e perduto, allora si comprende perché qui su si dicesse che, dalla sua potenza, appunto, e irresistibilità, egli fu comunque reso innocente: quasi che anche a lui potesse, e con buone ragioni, essere riferito l'antico *ducunt volentes fata, nolentes trahunt*;[92] e tanto più in quanto, nel segno dell'ἀνάγκη, fra il *velle* e il

[92] SEN. *ep.* 107, 11 (e cf. AUG. *civ. Dei* 5, 8).

nolle nessuna differenza i fati consentono che sussista e si affermi. Nel luogo simbolico di questa indistinzione, si rende comprensibile il legame che, nel suo esito estremo, lega il desiderio alla «follia».[93]

A due rapide considerazioni si deve ancora, prima di concludere, dare corso. La prima riguarda il viaggio di Dante, che tante volte, e senza dubbio a ragione, è stato contrapposto a quello di Ulisse come ciò che procede verso l'alto si contrappone a ciò che va in giù nella direzione dell'abisso.[94] In effetti, il viaggio di Dante ha il suo inizio in un luogo simbolico, la selva, che rischiava fortemente di essere l'*analogon* dell'Oceano inviolabile, e che tale non fu solo perché la grazia divina intervenne nei modi noti a salvare colui che stava per perdervisi. Si avrebbe torto, tuttavia, se si ritenesse che, mentre viaggiava nella direzione di Beatrice, e quindi, con l'aiuto di questa, in quella di Dio, ai suoi passati «errori» Dante guardasse, al di fuori della *fictio* della *Commedia*, con il distacco che gli era imposto dalle nuove convinzioni subentrate alle antiche. La rappresentazione allegorica di questo avvenuto distacco è, senza dubbio, un elemento del dramma. Ma il dramma è una costruzione di Dante; ed è, nella sua radice, assai più complesso, e di tanto meno lineare, di quanto la sua particolare rappresentazione non lasci supporre. Solo chi non considera che il così detto traviamento morale è, così come appare nella *Commedia*, una reinterpretazione di cose alle quali è vano cercare un immediato riscontro nella biografia di Dante, può ritenere che questa sia, *in re*, in ogni senso identica a quella che egli delineò, per esempio, attraverso i rimproveri mossigli da Beatrice sulla vetta del Purgatorio. Solo chi si lasci irretire in questo gioco allegorico e drammatico, e smarrisca il filo con il quale la grande rete fu intessuta, può sul serio ritenere che sul serio le suggestioni dell'aristotelismo, e di quello radicale ispirato ad Aver-

[93] Sulla «follia» e il suo uso in Dante, cf. Bosco, *Dante vicino*, cit., pp. 60 sgg., e anche Scott, *Dante magnanimo*, cit., pp. 160-63, che studiano tuttavia le occorrenze del termine al di fuori della connessione posta nel testo.

[94] Cf., per es., J. Freccero, *Dante's Prologue Scene: section II: «the Wings of Ulysses»*, «Dante Stud.», 84 (1966), pp. 13-14; D. Thomson, *Dante's Ulysses and the allegorical Journey*, «Dante Stud.», 85 (1967), pp. 33-58 (ora in *Dante's epic Journey*, Baltimore-London 1974, pp. 63-73; Scott, *Dante magnanimo* cit., pp. 175-76.

roè, tacessero per sempre nell'animo di Dante, e che quanto fosse stato in precedenza elaborato e affermato in quel segno non avesse più alcun seguito nella sua mente. In realtà, se si vuole che il canto di Ulisse rifletta anche la preoccupazione che a Dante poteva derivare dalla navigazione che egli stesso aveva un tempo intrapreso su acque per definizione pericolose, ci si deve disporre a considerarla, quella preoccupazione, come appartenente, non solo al passato, ma al presente. E a concluderne che anche per questo, nella rappresentazione del grande personaggio tragico che le antiche fonti gli restituivano con le sue molteplici facce, egli cercò di rendere obiettiva una situazione dello spirito, che era destinata a ripresentarsi se si fosse tentato di semplicemente cancellarla.

La seconda, e ultima, considerazione riguarda il «contrappasso». Si è discusso sulla sua forma: ci si è chiesti quale sia, e in che consista. E, a partire dai commentatori antichi, e comunque poi la cosa sia stata interpretata, lo si è indicato là dove era necessario che, in effetti, stesse: e cioè nella fiamma da cui, con l'eccezione di Ulisse e Diomede (che, «dentro ad un foco», sono due), ciascun peccatore è fasciato.[93] Non è tuttavia all'univoco significato del «contrappasso», ossia al suo essere lo stesso per ciascuno dei consiglieri fraudolenti che lo patiscono, che l'attenzione deve qui essere diretta, ma a quello che, fermo restando il quadro di riferimento, richiede di essere contemplato nel caso specifico di Ulisse. Del quale non basta tuttavia dire che, come fu in vita consumato dall'«ardore» della conoscenza, altrettanto lo è, nell'ottava bolgia, da un fuoco perenne; che brucia, in effetti, e non consuma il suo oggetto, che ne è invece conservato perché, sempre e di nuovo, possa esserne bruciato e punito. Deve in realtà, dirsi altro; e, nel dirlo, certamente si va oltre l'intenzione specifica di Dante: si guarda cioè non a questa, ma a quel che, nella sua obiettività, il testo stesso tiene come chiuso dentro di sé, e tuttavia suggerisce. La fiamma, come si sa, «invola» il peccatore che ne è bruciato («e ogne fiamma un peccatore invola», v. 42). Ma quel che ora interessa è non già di ribadire che il peccatore ne è così dolorosamente colpito e ferito e offeso. È che non possa

[93] Cf. *Nota II* in appendice.

uscirne; che la fiamma sia la sua prigione. Ulisse, l'eroe κατ' ἐξοχήν dell'«oltre», è immobilizzato entro uno spazio breve e rovente, che gli consente bensì di camminare e di muoversi, non però, per tragico paradosso, di liberarsene, di uscire da quel cerchio fatale che, dovunque egli diriga i passi, lo include in sé e gli preclude l'«oltre». E qui, a guardar bene, sta il senso dello specifico contrappasso che l'ulteriore «colpa», obiettivamente intrinseca al «folle volo», ha determinato. Qui si delinea, e prende consistenza, il più profondo paradosso che questa situazione racchiude in sé. In una delle dimensioni che la teoria dantesca del desiderio aveva come svelata, questo incontra il suo limite, ma con il limite, la perfezione, quando, realizzandosi, il desiderante passa senza alcun residuo nel desiderato e qui spegne la sua sete. In un'altra dimensione, al contrario, la teoria non poteva fare a meno di «constatare» che il desiderio si alimenta di sé stesso; per la sua intrinseca natura non spegne la sua sete e non sazia la sua fame; e la mèta gli sta sempre dinanzi, sta al di là, nell'«oltre» al quale, per conseguenza, non può non tendere. A realizzarsi, nel particolare contrappasso che, nell'ottava bolgia caratterizza la particolare, e ulteriore, pena patita da Ulisse, è la prima di queste due dimensioni. Ma trasfigurata, tuttavia, nella sua forma estrema, segnata nel suo interno da una sorta di tragica ironia. Il limite, infatti, non è qui il segno della raggiunta perfezione, nella quale il desiderio si è placato e più non si dà un «oltre» che possa riaccenderlo e trarlo a sé. È invece il *non ultra quem* costituito dal carcere infernale: dalla fiamma che, sempre alimentandosi di sé stessa, è tuttavia immobile, e in questa immobilità tiene il peccatore come in una prigione. Quello della fiamma è perciò un simbolo paradossale di duplicità: bruciando e perennemente, perciò, rinnovandosi e muovendosi, è, per colui che vi è ospitato, eterna frustrazione del movimento e della novità.

Si può ora cominciare a trarre le conclusioni. Ulisse non è l'uomo dell'eroismo, dell'audacia, della sfida. E l'uomo dell'ἀνάγκη; la quale agisce nel desiderio e, senza dargli tregua, lo spinge oltre. Il desiderio di sapere, di conoscere, di salire in alto, l'ansia che spinse l'eroe antico a bruciare via via ogni «oltre» per raggiungere quello che ai suoi occhi si delineava bensì come l'ultimo, ma anche come il

non ancora sperimentato, la persuasione, comunicata a sé stesso e agli altri, che questo fosse il senso della vita e per questo occorresse viverla, — ognuna di queste cose fu vista da Dante nella luce del destino, di un'alta e irresistibile necessità. Dall'eloquenza estrinseca, e dalla retorica, in cui ciascuna di queste cose (o qualità) rischiava di naufragare, egli pervenne così all'epica, intensa sobrietà di un racconto nel quale tutto è breve, anche l'orazione che Ulisse rivolge ai compagni per esortarli all'ultima impresa, tutto è essenziale, e solo nel segno della necessità le parole si aggiungono alle parole. In questa intuizione, nell'avere cioè rappresentato Ulisse come l'eroe dell'ἀνάγκη, sta il significato del racconto che Dante gli mise sulle labbra. E, come si è detto, fu, sorprendentemente, un significato per eccellenza greco. Senza saper nulla della lingua di Omero, senza aver letto i tragici, conoscendo l'*Odissea* attraverso, essenzialmente, le fonti latine, sul fondamento insomma di pochi testi, Dante intuì in Ulisse un carattere che nessuno prima di lui aveva colto con tale profondità: nemmeno gli scrittori latini dai quali aveva tratta la sua informazione. È retorica dire così? E perché mai?

APPENDICE

Nota I

Non è accettabile quello che, opponendosi al savio rilievo del Barbi e di quanti lo seguirono su questa via, è stato osservato da Avalle, *L'ultimo viaggio di Ulisse* cit., pp. 60-61. Alla negazione barbiana che Ulisse avesse violato un divieto che in modo esplicito gli fosse stato imposto, e che per questo richiedesse di essere paragonato a Lucifero e ad Adamo, — a questa negazione egli obiettò che «in realtà il 'paese sconosciuto' da cui 'nessuno torna vivo' si identifica molto spesso con il 'paese proibito' su cui grava un tabù, un divieto trascendente» (p. 60). Il divieto «trascendente» di cui Avalle parla sarà da intendere, non come qualcosa «che trascende» (nel qual caso il divieto non potrebbe essere percepito, compreso e, quindi, rispettato), ma come qualcosa invece che, dall'alto, sia in qualche modo comunicato al basso, che da Dio sia fatto pervenire all'uomo. Il punto essenziale comunque è che, secondo Avalle e quanti condividono questo suo modo di pensare, nei racconti rientranti in questo genere avventuroso si dà, è presente, una logica che li coinvolge tutti e alla quale tutti perciò obbediscono. Se, per esempio (e per conseguenza), in questi racconti si allude a un «paese sconosciuto», necessariamente dovrà intendersi che questo sia un «paese proibito», segnato da un tabù e da un divieto. Necessaria è infatti, in questi racconti, la connessione che vi si stabilisce fra ciò che è «sconosciuto» e ciò che è «proibito»; e inevitabile è perciò che colui che infrange il tabù e contravviene al divieto paghi con la morte il suo gesto. Ma quello verso cui Ulisse muoveva la sua nave era un «paese sconosciuto». Se era sconosciuto, era proibito. Conoscendo la prima determinazione, era perciò necessario che anche della seconda Ulisse sapesse; di questa, e perciò della sfida che, conseguentemente, egli dirigeva contro chi, in modo perentorio, quel divieto aveva posto perché, non solo se ne tenesse conto come di un consiglio, ma proprio come un divieto lo si considerasse e rispettasse.

Vero è che, senza conferire rilievo alla conseguenza che pur ne emerge, Avalle dice che, in questi racconti, la connessione fra lo «sconosciuto» e il «proibito» si stringe «molto spesso»: il che, non significando «sempre, toglie alla logica che li governa il carattere dell'inesorabilità. E vero è anche che, come per esempio avviene alle pp. 43-45, non sempre l'analisi concreta dei testi si rivela adeguata e tale da escludere che le eccezioni alla regola emergano con la loro non sopprimibile realtà. Il luogo del *Tresor* di Brunetto Latini, più volte citato e che anche Avalle adduce, dice solo che «Liber, et puis Ercules, et puis Semiramis, et puis Cire firent autel, por signe k'il avoient la terre conquise jusques la, et plus avant n'avoit point de gent» (*Li livres dou tresor...*, publié par P. Chabaille, Paris 1863, p. 158; ed. Carmody, I 122, 15). E allude bensì, come si vede, e se si vuole, a un «mondo sanza gente» che, a causa della sua desolazione e vuotezza, incute inquietudine e spavento. Ma non al divieto di inoltrarvisi. Ancora più chiaro, da questo punto di vista, appare del resto il

Tesoretto, vv. 1043-62, dove è detto: «ed io, ponendo mente, / là oltre nel ponente / appresso questo mare / vidi diritto stare / gran colonne, le quale / vi pose per segnale / Ercole potente, / per mostrare ala gente / che loco sia finata / la terra e terminata, / ch'egli per forte guerra / avea vinta la terra / per tutto l'occidente, e non trovò più gente. / ma dopo la sua morte / si son gente raccorte, / e sono oltre passati, / sì che sono abitati / di là in bel paese / e ricco per le spese». Nel commentare il primo di questi due luoghi (del secondo addirittura non tenne conto) Avalle non fu perciò felice. Non rilevò quel che pure vi è evidente; e cioè che, per ser Brunetto, le colonne di Ercole non indicano un divieto, ma un luogo di particolare difficoltà, che, come si dice nel *Tesoretto*, dopo la morte dell'eroe, è stato ben oltrepassato da chi poi è tornato indietro a dar notizia che quella terra rimasta così a lungo estranea all'uomo ora è abitata e vi è sorto un «bel paese». Tanto più questi luoghi, e quello, in particolare, del *Tesoretto* richiedevano di essere letti con più attenzione, quanto più si fosse considerata l'alta probabilità che, nel costruire il dramma di Ulisse, Dante se ne fosse servito o li avesse, comunque, avuti presenti, alcune cose ritenendone, altre lasciando che cadessero.

Di divieto, del resto, non si parla né nell'*Amorosa visione*, dove, avendo senza dubbio in mente il personaggio dantesco, di lui il Boccaccio disse che «per voler veder trapassò il segno \ dal qual nessun poté mai di qua redire», né nel *Dittamondo* di Fazio degli Uberti, dove, per esempio, I VI 94-96 Corsi, si legge: «la voglia stringi e lascia dir chi vole, / se tu giungi a la stretta di Sibilia: / ché qual giù passa spesso se ne dole», e a I x 58-60 si ribadisce: «Galizia truovo al fine de la terra; truovo la stretta, dove Ercules segna / che qual passa più là il cammin erra», e neppure nel *Mare amoroso*, vv. 228-31 Contini: «infin ch'i mi vedrei oltre quel braccio \ che fie chiamato il braccio di Saufi per tutta gente, / ch'ha scritto in su la man: 'nimo ci passi', / per ciò che di qua mai non torna chi di là passa»: per non parlare degli altri testi addotti da Avalle, nei quali si afferma bensì che nessuno che abbia tentato di andar oltre le colonne d'Ercole è tornato vivo, ma non perciò si assume che la morte fosse la specifica conseguenza del tabù infranto. (Fazio degli Uberti è del resto, su questo punto, meno rigido dell'autore dell'*Amorosa visione* e dell'altro del *Mare amoroso*: ma, nella sostanza la cosa resta la stessa).

Deve, se è così, ricavarsene la conseguenza che in questi testi è implicita. E cioè che, l'indicazione di un pericolo, anche mortale, non essendo necessariamente la stessa cosa dell'imposizione di un divieto, fra questi testi e quello di Dante c'è bensì, altezza poetica a parte, sostanziale omogeneità. Ma solo perché, come in quelli, così anche nel ventiseiesimo dell'*Inferno* l'indicazione che Ercole aveva data di un grave rischio presupponeva un consiglio, non un divieto, e non c'è luogo in esso da cui possa dedursi che ciò che è «sconosciuto» è, per sé stesso e in quanto tale, anche «proibito». Nel ventiseiesimo canto si dà in realtà tutt'altro. Non dichiarata durante il racconto e non operante perciò, come cosa negata, nella coscienza di Ulisse, la connessione dello «sconosciuto» e del «proibito» si rivela solo alla fine attraverso l'improvviso insorgere e manifestarsi della forza misteriosa («altrui») che mise fine al «folle volo».

Nota II

È possibile che Dante avesse letto in Seneca, *ep.* 88, 7-8, delle voci, o delle leggende, che già nell'antichità avevano preso a circolare sui viaggi di Ulisse; e di lì avesse tratta la materia, ossia l'occasione, della sua invenzione relativa al luogo in cui, «perduto», l'antico eroe andò a morire. È evidente infatti che, se a lui era noto quel che anche lo era (o lo sarebbe stato) a suo figlio Pietro, che ne leggeva nei romanzi di Ditti e Darete, e cioé che Ulisse era stato ucciso da Telegono, il figlio da lui avuto da Circe, di questa leggenda, e della banale favola che ne era stata tramandata, Dante si disinteressò del tutto, e forse la ritenne addirittura indegna del personaggio altamente tragico che gli si era via via venuto formando nella fantasia e nella mente. Si veda, dunque, il passo di Seneca:

Quaeris, Ulixes ubi erraverit, potius quam efficias, ne nos semper erremus? Non vacat audire, utrum inter Italiam et Siciliam iactatus sit an extra notum nobis orbem, neque enim potuit in tam angusto error esse tam longus; tempestates nos animi cotidie iactant et nequitia in omnia Ulixis mala impellit. Non deest forma, quae sollicitet oculos, non hostis; hinc monstra effera et humano cruore gaudentia, hinc insidiosa blandimenta aurium, hinc naufragia et tot varietates malorum. Hoc me doce, quomodo patriam amem, quomodo uxorem, quomodo patrem, quomodo ad haec tam honesta vel naufragus navigem.

Che in questo luogo, secondo un modulo critico ed ermeneutico che in lui si rivela costante, e che consiste nel trasferire nel centro dell'anima le tempeste a cui la natura fa da solenne teatro, Seneca svalutasse la questione che gli era stata posta, e non di Ulisse, non di Penelope, non di altro che li avesse riguardati, suggerisse che dovesse parlarsi, ma di sé stessi, delle proprie sofferenze e della giusta condotta della vita, è, in questo caso, meno importante di quel che, appunto, desiderava fosse trascurato. Sono infatti proprio le vicende di Ulisse, e le varie leggende che, come ho detto, già al suo tempo dovevano essersi formate intorno ai luoghi delle sue peregrinazioni a tener vivo l'interesse dello studioso del ventiseiesimo canto; che potrebbe infatti esserne indotto a ritenere che di qui, o anche di qui, Dante prendesse quanto meno lo spunto per la sua invenzione. Non è forse Seneca a delineare l'ipotesi, che per un altro verso pur giudica futile e irrilevante, se Ulisse avesse faticosamente navigato fra l'Italia e la Sicilia, o si fosse addirittura perduto in un mondo sconosciuto?

Non per questa sarebbe giusta congettura quella di chi ritenesse che, nell'alludere a questi viaggi, Seneca tenesse direttamente presente il famoso discorso profetico che, nel canto Λ dell'*Odissea*, il canto della famosa *Nekyia*, Tiresia rivolge all'eroe che, per ascoltarlo e sapere del suo destino, si era spinto fin sulla soglia del regno dei morti. Nella celebre scena, fra le altre cose che Tiresia gli profetizzò, Ulisse (Odisseo) apprese che, dopo l'agognato ritorno a Itaca, a lui sarebbe fatalmente accaduto di riprendere

il mare, e quindi di fare di nuovo ritorno in patria dove, serenamente, la morte lo avrebbe colto. Di tutto questo, in effetti, Seneca non parlò; né sarebbe possibile dire che vi alludesse e che, cogliendo l'allusione, Dante venisse a sapere quel che forse anche altre fonti potevano avergli reso noto. In effetti, non è nel discorso di Tiresia, e negli altri luoghi dell'*Odissea* in cui si fa menzione della sua profezia, e del contenuto della medesima, che Dante poté (indirettamente) trovare quel che la sua fantasia richiedeva: ossia la notizia della morte di Ulisse in un mare lontano e sconosciuto. Non poté trovarvelo per la semplice ragione che, contrariamente a quel che da taluni si é affermato, non è Omero a suggerire che quello fosse l'estremo destino dell'eroe πολύτροπος. Poiché l'equivoco è fastidioso, ci si metta sotto gli occhi il passo che, nel discorso di Tiresia, interessa questo aspetto della questione; e si legga Λ 119-37:

αὐτὰρ ἐπὴν μνηστῆρας ἐνὶ μεγαροισι τεοῖσι
κτείνῃς ἠὲ δόλῳ ἢ ἀμφαδὸν ὀξέϊ χαλκῷ,
ἔρχεσθαι δὴ ἔπειτα, λαβὼν εὐῆρες ἐρετμόν,
εἰς ὅ κε τοὺς ἀφίκηαι, οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν
ἀνέρες οὐδέ θ' ἅλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσιν·
οὐδ' ἄρα τοὶ ἴσασι νέας φοινικοπαρήμους,
οὐδ' εὐηρε' ἐρετμά, τά τε πτερὰ νηυσὶ πέλονται.
σῆμα δέ τοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδές, οὐδὲ σε λήσει·
ὁππότε κεν δή τοι ξυμβλήμενος ἄλλος ὁδίτης
φὴῃ ἀθηρηλοιγὸν ἔχειν ἀνὰ φαιδίμῳ ὤμῳ,
καὶ τότε δὴ γαίῃ πήξας εὐῆρες ἐρετμόν,
ἔρξας ἱερὰ καλὰ Ποσειδάωι ἄνακτι,
ἀρνειὸν ταῦρόν τε συῶν τ' ἐπιβήτορα κάπρον,
οἴκαδ' ἀποστείχειν ἔρδειν δ' ἱερὰς ἑκατόμβας
ἀδανάτοισι θεοῖσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι,
πᾶσι μάλ' ἑξείης. θάνατος δέ τοι ἐξ ἁλός αὐτῷ
ἀβληχρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κε σε πέφνῃ
γήραι ὑπο λιπαρῷ ἀρημένον· ἀμφὶ δὲ λαοὶ
ὄλβιοι ἔσσονται. τὰ δε τοι νημερτέα εἴρω.

In questi versi, la successione degli eventi è scandita con la massima chiarezza. Tornato a casa dalla lunga avventura seguìta alla distruzione di Troia, con l'inganno e con la violenza Ulisse ucciderà i pretendenti, ossia i proci, ἄνδρας ὑπερφιάλους, uomini prepotenti che spadroneggiano nella sua casa e attentano alla virtù della sua sposa. Ma poi, preso il docile remo, dovrà di nuovo viaggiare finchè non giunga presso uomini che «non sanno del mare» (οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν), che non si nutrono di cibi salati, che non conoscono νέας φοινικοπαρήους, navi immaginosamente definite mediante il paragone con le rosse gote, e neppure i maneg-

gevoli remi, che sono ali per le navi (τὰ τε πτερὰ νηυσὶ πέλονται): dove, fra parentesi, andrà notato che, se il famoso «de' remi facemmo ali al folle volo» derivò a Dante da Virgilio (*aen.* 6, 19 ***remigium alarum***), quest'ultimo proprio da Omero potrebbe averlo ricavato. Di questo viaggio, che s'intuisce si sarebbe svolto in terre sconosciute abitate da genti sconosciute anch'esse, non potrebbe dirsi tuttavia che sarebbe stato l'ultimo al quale i fati avrebbero costretto lo stanco eroe, che in quello avrebbe dunque trovata la morte. Chi così dicesse, per fretta o altra negligenza di lettura, fraintenderebbe il senso e, sopra tutto, il contenuto della profezia di Tiresia; che prosegue infatti con l'affermazione che, quando Ulisse avesse incontrato un viandante incapace di riconoscere il suo remo, scambiato infatti con un ventilabro, allora sarebbe giunto per lui il momento di far ritorno in patria. Consapevole di ciò, Ulisse dovrà a quel punto piantare in terra il suo remo, fare sacrifici a Poseidone e, appunto, far ritorno a Itaca dove, vecchio ormai, ma sereno, e avendo intorno a sè popoli ricchi (ἀμφὶ δὲ λαπὶ ὄλβιοι), finalmente sarà visitato dalla morte che, ἐξ ἁλός, «fuori (o lontano) dal mare», lo prenderà con sè.

Ebbene, soltanto chi non avesse in alcun modo tenuto conto del succedersi degli eventi profetizzati da Tiresia, e si fosse perciò guardato dal prospettarli nel relativo contesto, potrebbe intendere che a Ulisse la morte sarebbe infine venuto dal mare, e cioè che questa lo afferrasse mentre, ancora una volta, era impegnato a navigarlo e a sfidarne la potenza. Ἐξ ἁλός può senza dubbio avere questo significato di provenienza, per esempio, in ω 55 μήτηρ ἐξ ἅλος etc.; ed è il contesto a determinare, qui, il significato di ἐξ. Ma in quello assai diverso che abbiamo sott'occhio, non può significare «da», non può indicare la provenienza. Vecchissimo, ma splendente in questa sua età, circondato inoltre da genti ricche e felici, Ulisse vive i suoi ultimi momenti sulla sua isola, «fuori del mare». Come infatti avrebbe potuto essere circondato da popoli, o genti, ricchi e felici se ancora fosse stato impegnato nelle sue avventure marine? Ἐξ ἁλός non può significare qui se non quel che si è detto: non «da», ma «fuori» del mare, e quindi anche «lontano», nel senso che non ne è la preda e la vittima chi comunque poggi il piede sulla terra ferma. Così intende G.A. Privitera nella sua eccellente versione dell'*Odissea*, VI, Milano, 1983, p. 105; e così aveva già interpretato il testo N. Festa nella sua versione (Sandron, Palermo 1925, p. 204): cf., al riguardo, il commento di A. Heubeck (VI, 272-73); e quindi, E. Schwarz, *Die Odissee*, München 1924, pp. 140-41, e, sopra tutto, K. Reinhardt, *Die Abenteuer des Odysseus*, in *Tradition und Geist*, hrsg. von C. Becker, Göttingen 1960, p. 131, che da tempo hanno risolto nell'unico senso possibile il dubbio che il Boitani, *L'ombra di Ulisse* cit., p. 20, è tornato di recente a proporsi, lasciandolo insoluto. Debbo infine rilevare che, senza invece sollevare alcun dubbio, A.M. Babbi, *L'Ulisse medievale tra romanzo e allegoria*, in *Ulisse da Omero a Pascal Quignard*, a cura di A.M. Babbi e F. Zardini, Verona 2000, p. 186, ha inteso ἐξ ἁλός nel senso che a Ulisse la morte sarebbe venuta «dal mare»; e poeticamente,

ma in modo inattendibile, ha parlato, per lui, di «morte per acqua». Il che non le sarebbe per certo accaduto se, oltre la profezia, per altro chiarissima, di Tiresia, avesse riscontrato φ 260-61, dove Ulisse confida a Penelope quel che l'indovino gli aveva predetto (vv. 266-84).

Se, come è pacificamente ammesso, a Dante questa «fonte» rimase sconosciuta, è invece a quella senecana che egli forse risalì (si deve ribadirlo) per dare qualche fondamento alla sua fantasia, legandola comunque a un'*auctoritas* classica. Resta comunque che, a differenza di quel che si legge in Omero circa il ritorno di Ulisse a Itaca, il nuovo viaggio, e il definitivo ritorno, Dante scelse comunque un'altra via; e senza mai nominare il ritorno se non per escludere che il desideri di esso prevalesse in lui sull'altro desiderio, di conoscere e sperimentare, fece che, dipartitosi da Circe, l'antico eroe prendesse il mare per la sua suprema, fatale avventura.

Nota III

Ho detto qui su, nel testo, che Ulisse nacque fra i ragionamenti che Dante svolse nel *Convivio*, e seguitò a svolgere nella *Commedia*, intorno al tema del desiderio. Vi nacque per conferire risalto rappresentativo ed evidenza drammatica a una delle dimensioni interne alla teoria che ne delineò: quella per la quale, lungi dall'essere proporzionato alla sua possibile realizzabilità, il desiderio va, restando fermo in sè stesso, sempre oltre sè stesso, ed essendo perciò sempre, e anche non essendo, il desiderio che è. Debbo aggiungere che, quale che sia il suo valore intrinseco, la formula non è stata escogitata da me, nè mi venne da uno dei tanti studiosi di Dante che mi fosse occorso di leggere. Ma mi venne bensì da un piccolo e aureo libro di molti anni fa, nel quale un sottile studioso del Manzoni, Angelandrea Zottoli, sostenne che don Abbondio era venuto al mondo mèntre, impegnato a scrivere le *Osservazioni sulla morale cattolica*, il suo autore si era altresì involto in ragionamenti che, in quanto tali, non lo soddisfacevano, perchè in realtà solo ad una cosa erano, nel profondo, diretti; e cioè a far nascere un personaggio che della prudenza, dell'estrema prudenza, dell'elusione di ogni rischio, dell'esercizio esclusivo, e quasi eroico, del proprio tornaconto, si era fatto un abito, ma sopra tutto, quasi a ricavarne maggior sicurezza, aveva delineato un compiuto sistema. Che la formula mi fosse suggerita dal libro di Zottoli, e nascesse in me dal suo grato ricordo, non è dopo tutto cosa che possa sorprendere. Per la legge dei contrari, era quasi inevitabile che l'eroe supremo dell'elusione evocasse quello che il massimo impegno metteva nell'inventarsi i pericoli e nello sfidarli. E non importa che per poco il destino di don Abbandio non fu altrettanto catastrofico di quello di Ulisse, e anch'egli non naufragasse in una delle molte tempeste che il suo «sistema» non ebbe la forza di evitargli. La legge dei contrari non per questo sarebbe venuta meno: dal momento che un conto è naufragare a conclusione di un'impresa liberamente scelta, un altro a conclusione di imprese che in tutti i modi si sia cercato di evitare.

Qualunque cosa valga, il suggerimento contenuto in questa formula mi sembra migliore, ossia in ogni senso più intrinseco, dell'invito che a più riprese Maria Corti ha rivolto agli studiosi perchè, al di là del fondamentale tratto aristotelico («virtute» e «canoscenza»), in Ulisse discernessero il volto di Sigieri di Brabante: di un pensatore cioè che Dante aveva studiato e ammirato prima di porre mano alla grande impresa della *Commedia* e che poi, mentre questa si compiva e le audacie della giovinezza via via si ricompevano nel compatto sistema che intanto era intento a definire, aveva abbandonato: sebbene, per bocca di Tommaso d'Aquino, gli rendesse, nel decimo del *Paradiso*, l'onore delle armi. Perchè dico così? Forse perchè scorgere nel volto di Ulisse quello di Sigieri significa procedere, non nel senso delle interpretazioni «figurali» messe in auge, per Dante, da Eric

Auerbach, ma in quello piuttosto della più schietta e vuota tautologia? In altri tempi, in Ulisse qualcuno propose di vedere una prefigurazione di Maurice Blondel, altri una prefigurazione di Giovanni Gentile; ed erano, con tutto il rispetto, proposte vacue, utili solo a misurare la fama che quei pensatori moderni avevano conseguita in determinati ambienti. La proposta della Corti ebbe, su queste, certamente il pregio di un più vivo senso della storia e del rispetto della biografia di Dante. Ma non anche quello che necessariamente consiste nell'andare più a fondo, verso la radice delle cose. Che Sigieri sia l'Ulisse della filosofia non significa di più della formula inversa. Quella, si vuol dire, in ragione della quale in Ulisse si indicasse il Sigieri degli eroi omerici dediti alle avventure marine e non marine. In comune fra le due formule non c'è se non l'audacia, la radicalità, la tentazione, se si vuole, dell'«oltre». Ossia le determinazioni categoriali del «soggetto» Ulisse, o del soggetto «Sigieri», che, in quanto tali, non consentono di penetrare molto oltre la superficie di entrambi: di altro, e cioè, dell'essenziale, dovendosi ancora rendere conto. Ma della relativa vuotezza della formula la Corti era così poco convinta che, in un momento di entusiasmo per la scoperta di cui si era fatta autrice, arrivò, in un suo libro (*Dante a un nuovo crocevia*, Firenze 1980, p. 100), a considerare Ulisse e Diomede chiusi nella «fiamma antica» come altrettante prefigurazioni di Sigieri di Brabante e di Boezio di Dacia. Il che era bensì indizio della fervida fantasia intellettuale di cui questa studiosa ha fornito tante prove. Ma persuasivo proprio non potrebbe essere considerato.

Non occorre, in questa sede, discutere intorno al «metodo» che la Corti realizzò nelle sue ricerche. Più giova osservare che, come che sia di Sigieri di Brabante e di Ulisse, e dell'essere questo il «doppio» mitico di quello, l'interpretazione che la Corti ha proposta della figura dell'eroe greco è solo una conseguenza del modo in cui fu da lei inteso lo svolgimento del pensiero di Dante; e dell'essere la *Commedia* la grandiosa palinodia del generoso errore in cui il poeta incorse da giovane, quando le audacie dell'intelletto e il gusto delle più ardite sperimentazioni occupavano, nel segno dell'aristotelismo radicale, per intero il suo animo. Un'interpretazione che ha precedenti illustri; e che ora non interessa discutere perchè delle idee della Corti si dovrebbe allora parlare in relazione al loro oggetto: all'evoluzione del pensiero di Dante, e dunque a un tema che ben altro spazio richiederebbe, oltre che una disposizione diversa da quella che possa aversi qui. Chi desiderasse sapere perchè a mio parere questa linea interpretativa sia non condividibile, e al riguardo desiderasse saperne di più, potrebbe leggere il mio *Dante. L'Imperatore e Aristotele*, Roma 2002, dove di questi problemi variamente si discute.

Di un punto specifico credo tuttavia necessario toccare qui: dal momento che molto oggi si parla di Dante e del suo «doppio», che sarebbe Ulisse, il quale ha a sua volta il suo «doppio» (in Sigieri, per esempio), e così

via; e così facendo si ritiene, e la Corti ritenne, di dar luogo, sulle orme di Auerbach, a interpretazioni fondate in termini di «figuralità»: cf., per es., *Dante a un nuovo crocevia*, p. 86). In realtà, la questione non è così semplice; e temo che qui si corra forte il rischio dell'equivoco. È necessario perciò distinguere. Altro infatti è dire che in Ulisse Dante vide Sigieri, uomo dell'intelletto e della pura ricerca intellettuale resasi indipendente dalla teologia. Altro è assumere Ulisse come l'annunzio, la profezia reale di Sigieri, che ne è perciò, in ogni senso, l'inveramento. Il primo caso delinea una pura corrispondenza simbolica: simbolo della libera ricerca intellettuale sono sia Ulisse sia Sigieri che, senza alcuna difficoltà e senza altresì che il secondo valga più del primo, la rappresentano. Il secondo caso delinea invece un rapporto in cui il secondo termine è la verità del primo. Ne consegue che, mentre nel primo caso, il passaggio dalla prima figura alla seconda può avvenire sia in un senso sia in un altro senza che la qualità interna alle figure ne sia in alcun modo alterata, nel secondo non è così. Se si fa che Sigieri sia la verità di Ulisse, è impossibile rovesciare il *versus* e assumere che sia questo ad essere la verità di quello. Se questo si assumesse, inevitabile sarebbe concluderne che Ulisse è la verità di Sigieri. In modo irreversibile. Nello schema «figurale», è impossibile, infatti, che sia Ulisse ad essere la verità di Sigieri: sempre, beninteso, che sia in questo che il *versus* si concluda; a quel modo stesso che, nell'esegesi cristiana dell'Antico Testamento, è Cristo ad «inverare» Mosè, che ne è infatti soltanto la profezia. E sarebbe impensabile che fosse Mosè ad «inverare» il Cristo.

La logica interna allo schema figurale fu perfettamente intesa da Dante quando, in un luogo famoso della *Vita nuova*, XXIV 3-5, stabilì il nesso fra monna Vanna e Beatrice da una parte, Giovanni il Battista e la «verace luce», da un'altra. Ma non invece dalla Corti che, al contrario, scambiò lo schema figurale con quello semplicemente simbolico e ritenne che questo dovesse essere assunto con il nome dell'altro. Scrisse infatti che «a ottima detta di Auerbach», l'interpretazione figurale «pone una cosa per l'altra in quanto l'una rappresenta e significa l'altra». Scrisse così; ed ebbe torto. Ad Auerbach attribuì un pensiero che, trattandosi di schema figurale e non semplicemente simbolico, non poteva essere il suo. A parte che le parole che la Corti gli attribuì, e che dovrebbero trovarsi alla p. 204 dei suoi *Studi*, in questo luogo non si trovano, nè, se ho ben visto, si trovano in un altro, resta che, nei suoi termini specifici, si ha interpretazione figurale quando, e soltanto quando, fra due fatti o persone si stabilisce il nesso che si è detto: quello cioè per il quale «uno di essi non significa soltanto sé stesso, ma significa anche l'altro» nell'atto in cui «comprende e adempie il primo» (*Studi*, p. 209).

FRANCESCA TERRACCIA

CRONACHE DI VITA QUOTIDIANA IN UN MONASTERO FEMMINILE DEL CINQUECENTO: S. AGNESE A MILANO *

1. *La riforma del monastero di S. Agnese in età borromaica.*

Il santo sinodo, rinnovando la costituzione di Bonifacio VIII Periculoso, comanda ai vescovi, sotto minaccia del divino giudizio e dell'eterna maledizione, di provvedere che tutti i monasteri loro soggetti in forza della potestà ordinaria, e negli altri per autorità della sede apostolica, sia diligentemente ripristinata la clausura delle monache, nel caso fosse stata violata; se invece è ancora intatta, dovranno vigilare che venga conservata. Puniranno i disobbedienti e gli oppositori con le censure ecclesiastiche e altre pene, senza riguardo agli appelli interposti e ricorrendo, se necessario, all'aiuto del braccio secolare. Il santo sinodo esorta tutti i principi cristiani a prestare questo aiuto e sotto pena di scomunica ipso facto, vi obbliga tutti i magistrati secolari.

Quanto alle monache, nessuna, dopo la professione, potrà uscire dal monastero, anche per breve tempo, con un qualsiasi pretesto, salvo che per un legittimo motivo, approvato dal vescovo e ciò nonostante qualsiasi indulto e privilegio. Così pure non sarà permesso a nessuno, di qualsiasi condizione, sesso ed età, entrare nel monastero senza l'autorizzazione scritta del vescovo o del superiore, sotto pena di scomunica *ipso facto*. Il vescovo e il superiore, da parte loro, dovranno dare questo permesso solo nei casi necessari e nessun altro potrà darlo, anche in forza di una facoltà o indulto, già concesso o da concedersi successivamente. Poiché i monasteri femminili situati fuori dalle mura della città o del villaggio, sono esposti, spesso senza difesa, alle ruberie e alle scelleratezze dei malfattori, i vescovi e gli

* Ringrazio la professoressa, nonché cara amica, Lucia Sebastiani e il professore Angelo Turchini per l'attenzione prestatami e per i preziosi consigli. Dedico questo saggio ai miei genitori, a tutti coloro che mi sono sempre stati vicini e alle persone riscoperte.

altri superiori, se lo crederanno opportuno, trasferiscano le monache in quelli nuovi o anche vecchi, purché dentro le città o i villaggi più abitati, chiedendo anche, se fosse necessario, l'aiuto del braccio secolare. Quelli che lo impedissero o non obbedissero, vi siano costretti con le censure ecclesiastiche.[1]

Nell'ultima sessione del Concilio di Trento, la venticinquesima, intitolata «I religiosi e le monache», i padri conciliari intavolarono una discussione sulla riforma istituzionale dei monasteri femminili. L'intento fondamentale era di restaurare una rigida clausura; dalla promulgazione nel 1298, della bolla *Periculoso* di papa Bonifacio VIII, le monache che, sceglievano di vivere in monasteri chiusi, professavano solennemente tre voti (povertà, castità e obbedienza), riconoscendo anche l'impegno di osservare la clausura, salvo casi di necessità, in cui era inevitabile uscire.

[1] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a c. di G. Alberigo - G.L. Dossetti - P.P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Bologna 1991, sezione XXV del Concilio di Trento Capitolo V, *I religiosi e le monache*: «Bonifatii VIII constitutionem, quae incipit Periculoso, renovans, sancta synodus universis episcopis sub obtestatione divini iudicii et interminatione maledictionis aeternae praecipit, ut in omnibus monasteriis sibi subiectis ordinaria, in aliis vero sedis apostolicae auctoritate clausuram sanctimonialium, ubi violata fuerit, diligenter restitui, et, ubi inviolata est, conservari maxime procurent, inobedientes atque contradictores per censuras ecclesiasticas aliasque poenas, quacumque appelatione postposita, compescentes, invocato etiam ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachiis saecularis. Quod auxulium ut praebeatur, omnes christianos principes hortatur sancta synodus, et sub excommunicationis poena, ipso facto incurrenda omnibus magistratibus secularibus iniungit. Nemini autem sanctimonialium liceat, post professionem exire a monasterio, etiam ad breve tempus, quocumque praetextu, nisi ex aliqua legitima causa, ab episcopo approbanda, indultis quibuscumque et privilegiis non obstantibus. Ingredi autem intra saeptamonasterii nemini liceat, cuiuscumque generis aut conditionis, sexus vel aetatis fuerit, sine episcopi vel superioris licentia, in scriptis obtenta, sub excommunicationis poena, ipso facto incurrenda. Dare autem tantum episcopus vel superior licentiam debet in casibus necessariis, neque alius ullo modo possit, etiam vigore cuiuscumque facultatis vel indulti, hactenus concessi vel in posterum concedendi. Et quia monasteria santimonialium, extra moenia urbis vel oppidi constituta, malorum hominum praedae at aliis facinoribus, sine ulla saepe custodia, sunt exposita: curent episcopi et aliis superiore si ita videbitur expedire, ut sanctimoniales ex eis ad nova vel antiqua monasteria intra urbes vel oppida frequentia reducantur, invocato etiam auxilio, si opus fuerit, brachii saecularis. Impedientes vero vel non obedientes per censuras ecclesiasticas parere compelellant».

L'intervento si era reso necessario vista la mancanza di rispetto per le norme: le monache uscivano dal monastero a loro piacimento, in quanto, ogni infrazione veniva tollerata perché non vi era sorveglianza e applicazione di adeguate punizioni. Nei cenobi entravano liberamente persone di ambo i sessi, che non si soffermavano solo nei parlatori, bensì si intrattenevano liberamente in tutti i locali del monastero. Le case religiose si riducevano ad essere luoghi in cui si incontravano donne malcontente, che spesso avevano subito le decisioni imposte loro da altri, alle quali era stato negato il matrimonio per ragioni economiche, e che quindi, sostanzialmente avverse all'osservanza di una regola. Le donne in età moderna erano costrette a scegliere tra la vita matrimoniale e quella claustrale, non avevano altre alternative. Coloro che decidevano, per costrizione o per volontà, di optare per la monacazione riuscivano a condurre un'esistenza paradossalmente più libera e si ritagliavano ampie sfere di autonomia privata arginando i controlli preposti. Si presentava quindi labile il confine tra la condizione di separatezza e di segregazione, che avrebbe dovuto caratterizzare la vita monastica, e la socialità che pareva di contro essere una dimensione esclusiva delle donne sposate.[2]

Il Concilio cercò di ristabilire delle precise normative volte a circoscrivere le intolleranze e i disordini,[3] imponendo una disciplina per la quale la scena propria della partecipazione femminile alla milizia cristiana prevedeva il ritiro.[4]

Preoccupazione primaria dei padri conciliari era che le religiose vivessero onestamente e che con le loro preghiere intercedessero per i bisogni del popolo, secondo un uso che partiva dai secoli precedenti.[5] I padri vollero ricostituire l'antica disciplina che, era stata

[2] A questo proposito si veda lo studio di E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne*, Milano 2001.

[3] Si vedano per una trattazione di ampio respiro sulla realtà e la corruzione monastica prima del Concilio di Trento, F. Chabod, *Lo stato e la vita religiosa nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971 e P. Paschini, *I monasteri femminili in Italia nel Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia*, Padova 1960.

[4] G. Galasso, *L'esperienza religiosa delle donne*, in *Donne e religiose a Napoli*, a c. di G. Galasso - A. Valerio, Milano 2001, p. 31.

[5] A questo proposito si vedano: R. Trexler, *Le cèlibat à la fin du Moyen Age:*

minata, intaccando le promesse fatte con i solenni voti di povertà, castità e obbedienza. Stabilirono che sarebbe stato severamente vietato per le religiose possedere beni mobili ed immobili di diversa natura, bensì che si dovessero incorporare a quelli del monastero. Le monache dovevano mantenere fede allo stato di povertà che avevano promesso, ignorando il superfluo.

Il Concilio, riproponendo la costituzione di Bonifacio VIII, imponeva che la clausura, ove fosse stata violata, fosse ristabilita, pena la scomunica per ogni eventuale disobbedienza. Le monache, dopo la professione non avrebbero potuto lasciare il monastero, nemmeno per breve tempo, se non per una legittima causa, approvata dal vescovo. Per nessuno, senza eccezioni di sorte, condizione o sesso, sarebbe stato lecito violare l'isolamento del chiostro. I padri decisero che i monasteri, si sarebbero dovuti trovare all'interno delle mura delle città, per agevolare i controlli da parte degli enti preposti e per una maggior sicurezza.

Ogni casa sarebbe stata amministrata da una badessa, eletta con una votazione segreta, di età non inferiore ai quarant'anni e professa almeno da otto.

Le monache avrebbero avuto l'obbligo di confessarsi: una volta al mese presso un confessore ordinario e, due o tre volte l'anno, al cospetto di quello straordinario.

L'età per la professione religiosa si stabilì intorno ai sedici anni, dopo periodo di prova della durata di un anno dalla vestizione. Durante il noviziato le fanciulle non avrebbero potuto ricevere dal padre o da parenti e curatori, beni alcuni, che non fossero il vitto e l'alloggio. Il vescovo aveva il compito poi di testare la libertà della scelta religiosa e, secondo i dettami del Concilio, avrebbe scomunicato tutti coloro che in qualche modo avessero forzato una tale decisione.[6]

les religieuses de Florence, «Annales ESC», XXVII (1972), pp. 1329-50, e G. ZARRI, *Aspetti e sviluppo degli ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della riforma*, a c. di P. PRODI e P. JOHANEK («Quaderni dell'istituto storico italo-germanico», 16), Bologna 1983, pp. 207-57.

[6] Cf. Archivio Storico Diocesano di Milano, d'ora in poi ASDM, *sez. XII*, vol. 52, *Ordini del santo Concilio di Trento per il governo de monasterij de monache*,

L'applicazione delle nuove norme redatte dai padri conciliari trovò un valido esecutore in Carlo Borromeo,[7] arcivescovo di Milano. Egli partecipò attivamente alla conclusione e all'applicazione delle proposte di riorganizzazione e moralizzazione delle istituzioni religiose. Fu un fervente propugnatore della Riforma, in particolare della ricostituzione della clausura, da imporre, non soltanto alle monache che già osservavano le regole prima del Concilio, ossia le monache del second'ordine, ma anche per quelle che professavano una regola moderna, come le terziarie degli ordini regolari esenti.

Carlo Borromeo fu collaboratore presso la Curia Romana dello zio materno, papa Pio IV; assunse la cura della diocesi di Milano, il 12 maggio del 1564, pur trattenendosi a Roma per due anni. Si trasferì definitivamente nella città lombarda solo nell'aprile del 1566, dopo la morte dello zio e in seguito all'elezione del nuovo papa. Egli usò tatto e prudenza nell'imporre la volontà del concilio di Trento, tentò di convincere le monache della necessità, utilità ed opportunità della clausura e vegliò con diligenza, affinché fossero rispettati i decreti emanati, ed attuate le disposizioni pontificie durante la sua permanenza a Roma. Fu affiancato in quest'opera dal vicario generale, monsignor Ormaneto.[8] Niccolò Ormaneto, giunse a Milano nel giugno del 1564. Borromeo mantenne un rapporto epistolare costante con il suo vicario; nei mesi immediatamente successivi al

pubblicato da Gio. Battista e fratelli Ponti nel 1565, per volontà di monsignor Niccolò Ormaneto, dottore e protonotaio apostolico dell'Illustrissimo e reverendissimo monsignor Carlo Cardinale Borromeo della Santa Chiesa di Milano, Vicario generale e visitatore, 1565. Una copia è conservata in ASDM.

[7] Cf. la voce *Carlo Borromeo* compilata da D. ZARDIN, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, vol. II, Milano 1992, p. 457.

[8] Niccolò Ormaneto era stato uno dei discepoli di Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona. Quest'ultimo aveva elaborato delle Costituzioni per la riforma della sua chiesa approvate da Paolo III, che erano state notevolmente stimate dai Padri Conciliari riuniti a Trento. Ormaneto aveva collaborato inoltre con il cardinale Reginald Pole a Londra. Carlo Borromeo lo chiamò a Milano e lo nominò suo vicario generale. Appena arrivato a Milano, nel 1564, iniziò a lavorare per l'indizione del primo Sinodo Diocesano, poi si occupò di una visita pastorale a nome dell'Arcivescovo e di molteplici affari ecclesiastici. Nel momento in cui dovette attendere alla preparazione del Primo Concilio Provinciale, chiese ed ottenne da Carlo Borromeo che fosse chiamato da Verona un prete suo amico, Alberto Lino.

suo insediamento gli scrisse, esprimendo un giudizio positivo sull'operato precedente realizzato da Cicogna[9] nelle visite ai monasteri, esortandolo quindi alla prosecuzione della riforma iniziata:

La visita de Monasterii fatta dal Cicogna et gli ordini dati per la clausura et altri simili provedimenti necessarii mi son piacciuti sommamente et quanto alla povertà et ristrettezza d'habitazione di alcuni monasterii et poco numero di suore potreste pensare se fosse bene ad unire insieme due o tre d'un medesimo ordine perchè in tal modo et il numero delle monache sarebbe maggiore e consequentemente meglio attenderiano al culto divino et all'osservanza delle regole loro (...) et fratanto farete provisione che ne laici possino guardar dentro a Monasterii ne all'incontro le suore fuori.[10]

Il sacerdote Alberto Lino, venne nominato provicario generale e il 17 maggio del 1565, si trasferì da Verona a Milano per aiutare monsignor Ormaneto, nell'elaborazione del Primo Concilio Provinciale. A lui fu affidata la visita e la riforma dei monasteri femminili, in quanto il vicario generale era impegnato nelle visite alla diocesi. Il suo compito non fu facile. Egli avrebbe dovuto verificare, in primo luogo, l'attuazione delle regole imposte dai canoni tridentini, con la rigida applicazione della clausura ed integrare le normative proposte, con suggerimenti pensati per riqualificare le strutture monastiche, secondo i dettami che avrebbe poi divulgato Carlo Borromeo.[11]

La procedura della visita prevedeva un colloquio con ciascuna monaca attraverso le grate del parlatorio, il quale si articolava in una

[9] Cicogna fu uno dei preti veronesi che Ormaneto portò con sé quando arrivò a Milano.

[10] Lettera di Carlo Borromeo all'Ormaneto del 22 luglio 1564, trascritta in Appendice a C. MARCORA, *Carlo Ormaneto vicario di S. Carlo*, in *Memorie Storiche della Diocesi di Milano* (d'ora in poi MSDM), vol. VIII, Milano 1961, p. 491. In una lettera del 26 agosto Carlo Borromeo precisava «... il pensier che avete di visitare i Monasteri di Suore (...) è santissimo e sopramodo necessario et non ho dubbi che scoprirete de grandissimi disordini et piaghe tali che havranno bisogno di gagliardi rimedii et perciò mi piaceria che ne ragionaste prima col Principe et col Senato per poter haver ogni caldo favore et braccio che bisognasse ...», p. 507.

[11] Cf. E. CATTANEO, *Influenze veronesi nella legislazione di san Carlo Borromeo*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, cit., pp. 123-66, il quale trascrive le lettere che scrisse Alberto Lino durante la visita compiuta nei monasteri femminili della diocesi di Milano.

serie di domande inerenti lo stile di vita condotto e l'osservanza della regola. Egli compiva poi una visita all'interno del monastero, accompagnato dal confessore, per controllare che le celle e le condizioni dell'edificio, si conformassero allo stato religioso. Eventuali modifiche da apportare venivano discusse in capitolo, previa consultazione con monsignor Ormaneto.

Alberto Lino stabilì, d'accordo con Carlo Borromeo, che ogni monastero avrebbe dovuto provvedere all'elezione di due protettori, deputati per ciascuna casa religiosa. Si richiedevano gentiluomini qualificati ed autorevoli, i quali sarebbero stati preposti alla cura dei beni temporali, alla difesa da ingiurie ed usurpazioni. Essi si sarebbero occupati inoltre dell'aspetto giuridico e del controllo amministrativo delle proprietà. I protettori a Verona si erano rivelati di grande aiuto per i monasteri. Egli pensò dunque, che potessero essere una forma di intervento valido anche per la tutela dei monasteri milanesi.

Il visitatore esaminò il monastero di S. Agnese, comunemente denominato *Fratris Petris de Arcagnago* o semplicemente *de Arcagnago*, il quale era ubicato in Porta Vercellina, nella parte occidentale della città e rientrava nella circoscrizione della parrocchia di S. Pietro sul dosso[12] e scrisse il 25 luglio del 1565:

[12] Non è possibile stabilire con esattezza in quale momento e in quali circostanze fu fondato il monastero di S. Agnese. Il più antico documento rinvenuto che certifichi l'esistenza del cenobio è un atto di vendita del 1248. Si può presupporre che la casa religiosa in origine possa essersi configurata come comunità di umiliate, probabilmente provenienti dal contado e nella fattispecie da Arcagnago, località situata a sud della città di Milano. La massiccia presenza degli umiliati a Milano, nel panorama dei monasteri femminili dal XII al XVI secolo, fu un elemento fondamentale. All'inizio del processo di aggregazione, la quasi totalità delle istituzioni umiliate era composta da gruppi misti di uomini e donne, che sullo scorcio del XIII secolo, con la decadenza dell'industria della lana, loro attività principale, subirono una ristrutturazione che le trasformò in ordine religioso, unitamente ad una sorta di evoluzione organizzativa, per cui, accanto alle tradizionali case miste, aumentò il numero di quelle esclusivamente femminili. Per il periodo in questione era usuale trovare, come nel caso del monastero di S. Agnese, tra i documenti inerenti alle *domus*, la dizione *ordinis Sancti Augustini*. Si trattava spesso di gruppi distaccati dall'ordine o anche di case nuove disgiuntesi da altre corrispondenti nel contado, ove frequentemente coesistevano *domus* con lo stesso nome. A questo proposito si veda: L. ZANONI, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia. L'industria della lana e i*

In queste visite io trovo delle malcontente non poche, le quali dicono apertamente che sono state poste per forza ne' Monasterij et vivono inquietissime et inquietano anche le altre buone, le quali desiderino che vi si trovasse qualche rimedio per quiete del monasterio. Et in particolare essendo andato l'altr'hieri a Santa Agnese ad essaminare una giovane per la professione, tre di quelle madri mi dissero, che in quel monasterio ve n'erano cinque o sei quasi disperate, le quali davano da fare a tutto il resto.[13]

Il profilo tormentato della vita all'interno del monastero di Porta Vercellina incominciava quindi a delinearsi già nel 1565 dalle considerazioni del visitatore; si avrà modo poi di dimostrare come analoghi riscontri si ebbero nei decenni successivi.

Alla convocazione del Primo Concilio Provinciale milanese,[14] il 15 ottobre del 1565, Carlo Borromeo e gli altri vescovi approvarono una *summa* di regole per le monache, da integrarsi alla normativa del

comuni nei secoli XII e XIII, Milano 1911; M.T. BROLIS, *Gli umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Milano 1991; L. SEBASTIANI, *Monasteri femminili milanesi tra medioevo e età moderna*, in *Florence and Milan: comparison and relations. Acts of two conferences at Villa I Tatti*, Firenze 1989. Intorno alla metà del Quattrocento, quando ebbe inizio l'episcopato di Gabriele Sforza a Milano, si avviò un processo di riforma dei monasteri femminili, che orientò molte case religiose al conseguimento della regola agostiniana. Questa fase investì anche il monastero di S. Agnese, presso il quale nel 1454, Gabriele Sforza inviò alcune monache del monastero di S. Maria di Vedano affinché le riformassero, abbracciando la regola di S. Agostino. Cf. C. MARCORA, *Frate Gabriele Sforza, Arcivescovo di Milano (1454-1457)*, in MSDM, vol. I, (1954), p. 252.

[13] E. CATTANEO, *Influenze veronesi*, cit., p. 151, il commento riguardante il monastero di S. Agnese è inserito dallo stesso in *Le monacazioni forzate tra Cinque e Seicento*, in *Vita e processo di suor Virginia Maria de Leyva monaca di Monza*, Milano 1985, p. 162. I disordini rilevati nella visita apostolica, che successivamente fece monsignor Ragazzoni, furono messi in evidenza anche in questo primo controllo.

[14] A tale proposito si veda E. CATTANEO, *Il primo concilio provinciale milanese*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*, I, Roma-Freiburg-Basel-Barcellona-Wien 1965; C. MARCORA, *Niccolò Ormaneto, vicario di S. Carlo*, cit.; A. TURCHINI, *Milano e la provincia ecclesiastica tra Carlo e Federico Borromeo*, in *Lombardia Borromaica - Lombardia Spagnola 1554-1659*, a c. di C. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO, Roma 1995, pp. 811-45; W. GORALSKI, *I primi sinodi di S. Carlo Borromeo. La riforma tridentina nella provincia ecclesiastica milanese*, «Archivio Ambrosiano», 63 (1989); P. CAIAZZA, *Tra stato e papato. Concili provinciali post-tridentini (1564-1648)*, Roma, 1992. Gli atti del Concilio, pubblicati negli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, si trovano in ASDM, *sez. VI*, vol. XIII-XIV.

Concilio di Trento, per regolamentare il comportamento da tenersi da parte delle religiose della Provincia ecclesiastica milanese. L'imponente legislazione carolina venne accorpata nel 1582 negli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, all'interno dei quali Borromeo fece pubblicare le *Regole appartenenti alle monache cavate dai concili provinciali di Milano fatte volgari e ridotte in un solo corpo*, sunto della normativa da rispettarsi nei monasteri femminili.[15]

Le norme erano suddivise in numerosi capitoli che trattavano: del numero delle monache, del comportamento che avrebbero dovuto tenere superiore, vicarie e discrete — dei controlli da effettuarsi affinché le fanciulle non fossero costrette a monacazioni forzate — della normativa da rispettarsi per l'ammissione delle novizie, degli offici divini, orazioni e letture concesse alle monache, del comportamento da tenere riguardo alla vita in comune, della stretta osservanza della clausura e delle modifiche ambientali da apportare, delle educande allevate nel monastero e infine, del comportamento che avrebbero dovuto tenere predicatori, confessori, visitatori e cappellani.[16]

Negli anni successivi intervennero anche i sommi pontefici nel dettare regole da rispettarsi severamente. Il 24 gennaio del 1570 le costituzioni *Decori et honestati*, promulgate da Pio V, stabilivano che, a nessuna monaca sarebbe stato lecito uscire dal monastero, salvo per cause specifiche quali grande incendio, infermità di lebbra o di peste.

Gregorio XIII, vista l'inadempienza nel rispetto delle regole pubblicate, nel 1572 emanò una bolla, *Deo sacris virginibus*, pubblicata a Milano l'anno successivo.

Carlo Borromeo integrò questo documento con le disposizioni che aveva elaborato per la provincia ecclesiastica milanese, approvate nei Concili Provinciali.

L'operato, volto alla riforma dei monasteri femminili, aveva incontrato incomprensioni e difficoltà, che erano degenerate in un

[15] *Acta Ecclesiae Mediolanensis* d'ora in poi AEM, a c. di A. RATTI, Milano 1896, vol. III, coll. 321-76, inviata ai suffraganei il 6 ott. 1583. Gli *Acta Ecclesiae Mediolanensis* espressero la volontà di determinare un intervento di disciplinamento per Milano e la Lombardia.

[16] Cf. AEM, *Regole appartenenti alle monache*, vol. II, coll. 1183-214, Milano 1895.

aperto contrasto tra le magistrature locali (che avevano rappresentanti in Spagna e presso la Santa Sede) e il Borromeo.[17] La distinzione tra sfera politica e sfera religiosa non rappresentava affatto una delle categorie con le quali i contemporanei iscrivevano la realtà. La gestione del patrimonio degli enti ecclesiastici, e lo stesso reclutamento religioso, si intrecciavano con aspetti rilevanti della vita pubblica. Gli esponenti delle oligarchie locali tendevano per altro a monopolizzare le cariche amministrative all'interno dei monasteri e collocavano le loro figlie nelle comunità conventuali più prestigiose, interagenti a loro volta con le strutture centrali del potere e amministrative della città.[18] Borromeo era fermamente deciso a rivendicare i diritti dell'ordinario diocesano, che erano stati riconfermati dai decreti tridentini.

La bolla di Gregorio XIII, si codificava come un ennesimo intervento, da parte della Santa Sede, per porre ordine nella delicata materia della riqualificazione delle case religiose femminili. Egli voleva fermamente ripristinare, all'interno di ogni singolo monastero, il rispetto delle regole e la stretta osservanza della disciplina ecclesiastica e della clausura.[19]

Le disposizioni pontificie mettevano in evidenza per ogni vescovo il dovere di controllare che le famiglie delle monache versassero nelle casse del monastero l'ammontare corrispondente alla cifra di dote convenuta e che, si provvedesse alla chiusura dei monasteri più piccoli,

[17] L'episcopato di Carlo Borromeo è stato studiato come il prototipo ideale dei rapporti tra papato ed episcopato nella riforma cattolica. L'esperimento borromeiano fu di assoluta eccezionalità; egli ebbe rapporti personali e privilegiati con i pontefici, nonostante esercitasse dei poteri quasi assoluti, che agli occhi dei contemporanei, richiamavano per analogia quelli del pontefice romano. Cf. S. PEYRONEL RAMBALDI, *La controriforma e il Seicento*, in *Storia della società italiana*, Milano 1989, p. 14.

[18] Cf. E. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne*, cit., p. 25. Analogo era il contesto napoletano.

[19] Cf. A.G. GHEZZI, *Vita religiosa esente dalla giurisdizione dell'ordinario: i dati della visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni a Milano*, «Studia Borromaica», 8 (1994), pp. 215-51, in cui si delinea chiaramente il contrasto sorto tra le magistrature cittadine milanesi e Carlo Borromeo per l'attuazione delle riforma dei monasteri femminili, da realizzarsi secondo i dettami pontifici e i canoni imposti dal Concilio di Trento.

al fine di trasferire ed accorpare le religiose in strutture più idonee, che avrebbero assicurato entrate certe per il loro sostentamento.

Il malcontento tra le famiglie potenti, che avevano influenza sui monasteri, dilagò. Carlo Borromeo, aprendo il terzo Concilio Provinciale nel 1573, manifestò il chiaro intento di procedere alla piena applicazione del documento papale. I Decurioni della città di Milano si opposero, sostenuti dal Governatore e dai rappresentanti milanesi a Madrid.[20] La Santa Sede cercò di mitigare alcune norme inerenti la clausura, modificandole, per dare una parvenza di intenzioni volte ad apportare cambiamenti. Intervenne però, solo sulla questione marginale della questua. Le monache preposte a tale compito sarebbero state otto; l'incarico aveva scadenza trimestrale. Esse potevano uscire dal monastero, solo per il tempo necessario a raccogliere l'elemosina, rimanendo nel territorio di competenza del cenobio.[21]

I provvedimenti correttivi apportati da Roma, non furono tali da mitigare il clima di tensione che si respirava in Milano, tanto che, la Santa Sede decise di inviare nella città lombarda un visitatore apostolico nella persona di Gerolamo Ragazzoni.[22] Egli rispondeva

[20] A tale proposito si veda M. BENDISCIOLI, *I conflitti giurisdizionali tra l'arcivescovo cardinale Borromeo e le autorità pubbliche*, in *Storia di Milano*, Milano 1957, vol. X, pp. 200-35, inoltre ID., *L'inizio della controversia giurisdizionale a Milano tra l'arcivescovo Carlo Borromeo e il Senato Milanese (1566-1568)*, «Archivio Storico Lombardo» (d'ora in poi ASL), LIII (1926), pp. 241-80 e 409-62.

[21] Su questo problema si confronti R. CREYTENS, *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini*, in *La riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale di Trento*, Roma 1965, p. 77; ID., *La giurisprudenza della Sacra Congregazione del concilio nella questione della clausura delle monache (1564-1576)*, in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto Centenario dalla Fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano 1964, pp. 563-97; di assoluta importanza sono, M. MARCOCCHI, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona. Gli atti inediti della visita del vescovo Cesare Speciano (1599-1606)*, Cremona 1966; A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali nella Milano di C. Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni, 1575-1576*, «ASL», CVIII (1983), pp. 199-200.

[22] Gerolamo Ragazzoni (1536-92) venne eletto vescovo di Nazianzo e coadiutore con diritto di successione del vescovo di Famagosta nell'isola di Cipro, partecipò a nove sessioni del Concilio di Trento e pronunciò l'omelia ufficiale di chiusura il 3 dicembre del 1563. Tornato a Cipro si fece promotore nella propria diocesi di un'ampia opera di riforma pastorale. Quando i turchi assediarono Cipro nel 1570, egli si rifugiò a Venezia e venne poi chiamato a Roma da papa Gregorio XIII, che lo nominò vescovo della diocesi cretese di Kisamos, pur non risiedendovi. Iniziò

delle sue azioni direttamente al pontefice. Ragazzoni visitò i monasteri femminili e li suddivise in due gruppi: quelli *sub cura Ordinarij* e quelli *sub cura Regularium*. Li collocò geograficamente all'interno delle mura e considerò il grado di applicazione della normativa disciplinare e claustrale e l'adeguatezza delle strutture ambientali degli edifici, in conformità con le normative imposte dal Concilio di Trento e dalle disposizioni pontificie.

1.2. *La visita apostolica di monsignor Ragazzoni al monastero di S. Agnese: 16 febbraio 1576.*

Dal maggio del 1575 a quello dell'anno successivo monsignor Ragazzoni visitò i monasteri femminili della città di Milano. La visita apostolica era stata caldeggiata da Carlo Borromeo al cospetto di Gregorio XIII durante il viaggio a Roma nel 1574. Il visitatore, investito dell'autorità apostolica dalla Santa Sede, aveva il potere di rendere immediatamente esecutivi gli eventuali decreti emessi. Diventava così possibile accelerare l'intervento di riforma religiosa. Ragazzoni si rivelò un attento osservatore della vita socio-religiosa milanese; i decreti generali che emanò vennero pubblicati nel 1576.[23]

Nel febbraio del 1576 egli esaminò con scrupolo e attenzione il monastero di S. Agnese, di osservanza agostiniana, il quale era sottoposto alla cura dei Regolari. Inoltrò un progetto di riforma alla S. Congregazione del Concilio e, dopo aver ottenuto il benestare del Pontefice Gregorio XIII, operò un mutamento di giurisdizione e sottopose il cenobio alla cura dell'ordinario diocesano.[24]

quindi un periodo di intensa attività come delegato pontificio, che lo vide impegnato ad effettuare visite apostoliche in varie diocesi della penisola italiana. Visitò la diocesi di Milano dal 21 mag. 1575 al 6 mag. 1576. Nel luglio del 1577 venne traslato a Bergamo. Cf. la voce compilata da A.G. GHEZZI, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, cit., vol. V, pp. 2993-95.

[23] Cf. *Decreta generalia ad moniales pertinentia a Reverendissimo d. Hieronymo Episcopo Famagustae-Apostolico Visitatore Sanctae Mediolanem Ecclesiae*, Mediolani apud Pacificum Pontium, Typographum, Archiepiscopalem, 1576, una copia è in ASDM.

[24] Cf. A.G. GHEZZI, *Vita religiosa esente dalla giurisdizione dell'ordinario*, cit., pp. 236-37, inoltre ASDM, *sez. XII*, vol. 50, Breve di papa Gregorio XIII, il quale esenta i padri agostiniani della Congregazione di Lombardia dal governo del mona-

L'*ordinatio* del 16 febbraio del 1576 riportava:

Lascino in perpetuo i padri di S. Agostino la cura e il governo di queste monache al monsignor illustrissimo di S. Prassede come arcivescovo di Milano, il quale ne piglierà l'amministrazione e gli altri suoi successori.

1.2.1. *Le modifiche ambientali.*

L'ispezione del visitatore apostolico prevedeva il controllo delle strutture del monastero, il quale, doveva essere in grado di ospitare degnamente le monache: nel caso fossero state ritenute inadeguate, si sarebbe proceduto ad apportare le dovute modifiche.

Egli prendeva nota delle strutture portanti, delle condizioni del tetto, della tenuta delle mura di cinta, della collocazione e funzionalità dei locali frequentati dalle religiose, quali refettorio, foresteria e celle. Le porte e le finestre dovevano essere disposte, in modo tale da non permettere violazioni della clausura, in quanto il monastero doveva mostrarsi come un mondo severamente precluso alla vista della realtà esterna. Grate, dalle forme e spessore rigorosamente calibrati, dovevano separare e confondere la vista degli estranei; le finestre che si affacciavano sulla strada, dovevano essere schermate con inferriate e quelle confinanti con edifici contigui o con giardini, si dovevano addirittura murare.[25]

Le osservazioni riguardanti le modifiche strutturali, che le madri della casa religiosa agostiniana avrebbero dovuto apportare segnalavano:

S'otturino i muri e tutto il torlo che risponde da quel monasterio nella casa del fattore,

i torli che sono troppo grandi e tutti gli altri si stringano alla forma de' decreti generali,

alle finestre dei parlatori si pongano le sue lame di ferro in luogo di quelle di stagno che sia al presente insieme con tela negra come per il

stero di S. Agnese di Milano, 28 giugno 1576, su richiesta della *Ordinatio di Monsignor Famagosta per le madri di S. Agnese*, visibile in ASDM, *sez. XII*, vol. 59.

[25] Cf. A.G. GHEZZI, *Vita religiosa esente dalla giurisdizione dell'ordinario*, cit., p. 232, il quale fornisce una descrizione dettagliata delle modifiche strutturali che si devono apportare.

Concilio Provinciale, alla porta si ponga il suo rastrello, come dal decreto generale,

si taglino i due alberi di sambuco che sono troppo alti e vicino al muro del giardino,

il luminale, fatto nuovamente nel tetto della casa che guarda nel giardino verso alla cappella di S. Pietro si volti dall'altra parte, acciò che il giardino sia libero di questa nova servitù,

s'alzino i muri, i relassi, che sono nella casa affittata ad altri da questo monasterio,

si faccino ogni opera che si murino due finestre nella casa di Giovanni Paolo, cancelliere del signor Cesare Corio, le quali dominano troppo questo giardino,

nella chiesa di fuori si provveda per una pisside d'argento alla forma nell'altro e nel resto alla chiesa e al monasterio per la clausura come ne' decreti generali.[26]

I monasteri, secondo i dettami imposti dal Concilio Provinciale, avrebbero dovuto avere solo due porte d'ingresso: una per il passaggio delle bestie e i carri e l'altra per gli altri usi. Alla porta del carro si doveva aggiungere un cancello; a quella d'uso comune si predisponeva un torno o una ruota, vigilati da due portinaie. Tutte le finestre, specialmente quelle dei parlatori, dovevano essere rinforzate con due inferriate: una esterna e l'altra interna di materiale resistente, ossia, una sorta di lama forata per agevolare la conversazione. Una ruota, posta tra la chiesa interna e quella esterna, avrebbe permesso di ricevere la comunione, mentre una finestrella avrebbe lasciato intravedere la celebrazione della funzione.[27]

1.2.2. *Le monache.*

La visita prevedeva la registrazione di tutte le monache presenti nel monastero, con la segnalazione delle mansioni alle quali erano predisposte.

Monsignor Ragazzoni e i suoi collaboratori compilarono diversi elenchi di religiose: in alcuni specificarono solo l'occupazione svolta

[26] ASDM, *sez. XII*, vol. 59, *Ordinatio di monsignor Famagosta per le madri di S. Agnese* del 16 febbraio del 1576.

[27] AEM, *Regole appartenenti alle monache*, cit., vol. II, coll. 1191-92.

e l'età, in altri riportarono indicazioni relative anche agli oggetti posseduti e ai livelli loro corrisposti. Le notizie che si desumono da queste compilazioni permettono di ricostruire una sorta di mappatura della realtà interna al monastero e forniscono elementi che, gettando luce su una visione d'insieme, si soffermano al tempo stesso su aspetti della vita privata e giornaliera di ogni religiosa — l'interesse si concentra prevalentemente sulla conduzione delle faccende domestiche e sul disbrigo degli oneri imposti.

Una documentazione, che non si limita a registrare connotazioni di carattere amministrativo, bensì che informi sulle singole persone, non tralasciando aspetti della vita privata, permette di «fare la conoscenza» di donne, delle quali generalmente si sapeva molto poco. Dalle indicazioni elaborate dai visitatori e dai diversi memoriali emergono preziose notizie che concedono la possibilità di stringere un legame diretto con coloro che vissero la clausura, condizione che formalmente non avrebbe permesso di rendere note informazioni su donne, il cui destino scelto o imposto era stato l'isolamento dal mondo, quindi senza volto. Il «santuario religioso» si prospetta quindi quale luogo storico in cui numerose donne hanno intensamente vissuto, operato, elaborato, meditato la loro esperienza di quel luogo e in un determinato periodo storico, proiettandosi insieme all'interno e al di fuori di esso.[28]

1.2.3. *Le mansioni.*

Le monache lavoravano per il mantenimento della comunità e svolgevano diverse mansioni. Le regole elaborate durante il Primo Concilio Provinciale avevano stabilito che ogni religiosa potesse svolgere una o più mansioni. Dall'esame delle occupazioni nelle quali erano impegnate è possibile riscontrare come ci fosse una sorta di rotazione nello svolgimento dei vari lavori, la normativa infatti, prevedeva che nessuna ambisse ad uffici particolari, bensì obbedisse alla volontà imposta.[29]

[28] G. GALASSO, *op. cit.*, p. 19.
[29] AEM, *Regole appartenenti alle monache*, cit., vol. II, col. 1184.

Gli uffici maggiori erano quelli di priora, vicaria e discreta, ad essi si affiancavano gli uffici minori. Gli esponenti delle oligarchie locali, come già riferito, tendevano a monopolizzare le cariche amministrative all'interno dei monasteri. A rendere meno gravosa la vita delle religiose scontente del proprio stato di vita, erano soprattutto gli interventi, per mezzo di vitalizi e appoggi, che le famiglie davano alle congiunte per la loro promozione agli offici di maggior rilievo, quindi ambiti.

Le monache poste ai vertici del monastero erano in grado, con i loro contatti, di esercitare un notevole ruolo politico in città e fuori.

La *priora* doveva essere di età non inferiore ai quarant'anni e professa da almeno otto, nel caso non ci fosse stato un soggetto che corrispondesse a queste caratteristiche il limite doveva essere di trent'anni e cinque di professione. L'elezione avveniva a ballotazione segreta da parte del capitolo con la supervisione di un superiore o di un suo ministro che sostavano alle ferrate del monastero, nel rispetto della clausura. Per la nomina era necessario ottenere la preferenza pari a due terzi dei voti. Anche la nomina della vicaria e delle discrete, dette anche madri del consiglio, avveniva attraverso questa procedura, solo era necessario ottenere consenso almeno dalla metà delle voci presenti in capitolo.

La priora, obbedendo a sua volta ai superiori, doveva assicurare che le religiose presenti nella comunità mantenessero un comportamento disciplinato e consono al loro ruolo spirituale. Doveva controllare il loro operato in maniera attenta, circostanziata, al fine di ottenere integrità instaurando un clima di armonia. Il tempo doveva essere impiegato in maniera proficua, rifuggendo l'ozio e i comportamenti disdicevoli.

La cura doveva interessare non solo le anime ma anche i corpi, particolare attenzione doveva essere dimostrata nei confronti delle sorelle malate o inferme. Le religiose avevano il compito di svolgere degnamente il loro ufficio, senza interferenza da parte della superiora, la quale però con la vicaria e le discrete avrebbe fatto dei controlli improvvisi, dei quali avrebbe poi riferito sinceramente al vescovo o al vicario delle monache.

La *vicaria*, in caso di assenza faceva le veci della superiora. Giornalmente doveva occuparsi della gestione della casa, delle spese

di vitto, della distribuzione del vestiario e della biancheria necessaria, era prevista la sua supervisione agli offici.

Le *discrete* dovevano brillare per bontà e prudenza, il numero previsto era di quattro in un monastero con quaranta monache e di sei con presenze maggiori. Il loro compito era il mantenimento dell'ordine, della disciplina e dell'osservanza delle regole, nel nome della discrezione e della virtù. Si occupavano di regolamentare il lavoro nei giorni di digiuno e di suonare il campanello della *collatione*. Alla sera, dopo il suono della *dormizione*, dovevano controllare che tutte le religiose si fossero ritirate nelle loro celle rispettando il silenzio.

Le addette agli offici minori erano nominate dalla superiora, dalla vicaria e dalle discrete con la consulenza del confessore e la supervisione del superiore. Le elette dovevano svolgere l'ufficio al quale erano state preposte per due o massimo tre anni, al termine dei quali potevano essere riconfermate o scelte per altre mansioni.[30] Gli offici dovevano essere svolti in maniera diligente, osservando il silenzio; non si poteva occupare l'officio di un'altra compagna se non per prestarle aiuto.

Ogni superiora doveva convocare ogni settimana il capitolo delle monache per controllare e correggere le eventuali mancanze nell'adempimento dell'officio, le manchevolezze erano punite con penitenze severe quali baciare la terra in ginocchio davanti alle compagne e altro.

Nella relazione fatta da Gerolamo Ragazzoni sulle condizioni del monastero di S. Agnese, è presente un elenco di religiose con relativa indicazione della mansione svolta posta a lato. Nell' Appendice I è riportata una tabella dalla quale si può dedurre un prospetto esplicativo del lavoro svolto dalle monache del monastero di S. Agnese. La prima voce inserita fornisce i nomi delle discrete. Quelle successive fanno luce sugli offici minori.

Le *ascoltatrici* in genere erano monache di età matura e di segnalata bontà. Assistevano alle conversazioni delle religiose, specialmente nei parlatori e riferivano diligentemente degli argomenti

[30] Come si può notare dagli elenchi di monache, a seguito inseriti, rinvenuti in due distinti periodi — 1576 e 1580 — gli offici ricoperti erano differenti.

trattati, evitando inoltre che argomentazioni particolari riguardanti il monastero potessero essere rese pubbliche esternamente.

Le monache dovevano lodare assiduamente Dio, quindi tutte, giorno e notte, dovevano frequentare il coro e presenziare agli uffici sacri. Suoni e canti non onesti e non spirituali erano severamente puniti.

Le *cantore* dovevano recitare il divino officio con gravità e conformemente alle regole della congregazione, una maestra della musica istruita al canto fermo e ai toni avrebbe controllato il loro corretto operato.

Le *sacrestane* dovevano conservare diligentemente tutti gli oggetti posti nella sacrestia, dei quali avrebbero dovuto compilare un inventario dettagliato ed ordinato. Esse avevano il compito di custodire la chiave dell'uscio interno della ruota in comunicazione con la chiesa (la chiave dell'uscio esterno era in mano alla portinara); la monaca custode della chiave si sarebbe occupata anche degli oggetti necessari all'officio della messa. Le sacrestane avevano anche il compito di pulire i paramenti.

La *maestra delle novizie* si occupava delle giovani in attesa di professione. Esse venivano ammaestrate in locali appartati rispetto alle altre monache, avevano il compito di sensibilizzarsi all'osservanza della religione, al timore e al culto di Dio, sforzandosi di conformarsi ad una forma di vita spirituale santa, al fine di diventare perfette serve di Dio.

Ad *allevare le figlie in educazione* veniva in genere posta una persona qualificata che le potesse istruire, insegnando soprattutto ad accostarsi alle Sacre Scritture e ai Sacramenti. A loro insegnavano l'orazione mentale e l'esame di coscienza. Inoltre le giovani imparavano a leggere, a scrivere, a cantare e quelle che ne avevano attitudine anche a suonare, cucire o a svolgere altri lavori. Il tutto tenendo conto della giovane età e facendo particolarmente attenzione alla cura del corpo.

Le *portinare* avevano un incarico molto importante e delicato, ossia il compito di custodire la segretezza della clausura. Ogni mo-

nastero aveva solo due porte di accesso: una per le bestie, i carri e altri mezzi di trasporto e l'altra per usi vari e necessità del monastero. La struttura delle porte doveva essere ben salda e senza fessure, ad essa si accostava poi marmo o pietra dura. Alla porta dei carri verso la parte interna del monastero si sovrapponeva altresì una cancellata di poco distante. Alle porte si applicavano ruote o torni, sorvegliate costantemente dalle portinare. Ogni porta era chiusa con due chiavi, conservate una dalla madre e l'altra dalla professa più anziana. Gli usci non potevano aprirsi se non in presenza delle due portinare, al momento dell'apertura nessuna religiosa poteva accostarsi per osservare la realtà esterna le mura del convento. Le due custodi dovevano accertare scrupolosamente l'identità di ogni visitatore, ma anch'esse non potevano uscire.

Le *ruotare* ritiravano le lettere mandate al monastero, le quali venivano poi consegnate alla madre superiora. Le lettere scritte dalle monache da inviarsi all'esterno si sigillavano alla presenza della priora. Alle religiose era comunque proibito tenere calamari, penne o altri strumenti per scrivere nella cella o in altro luogo, solo la madre superiore poteva concedere permesso di scrittura.

La *cancelliera o cellelaria* teneva conto delle entrate ordinarie e straordinarie, dei livelli, dei donativi, delle elemosine e di qualsiasi ammontare di denaro gestito dal monastero. Aveva l'onere di compilare un registro annotando ogni spesa. Il denaro liquido era posto in una cassa chiusa a chiave, della quale si facevano tre copie: per la priora, la discreta incaricata e per la depositaria in questione.

All'officio della *foresteria* era posta una religiosa che si sarebbe dovuta occupare dei rifornimenti necessari alla sopravvivenza e degli alloggiamenti, a lei era assegnato inoltre il controllo delle ferrate. Ad ogni finestra del monastero, in special modo a quelle comunicanti con l'esterno, si sarebbero poste due ferrate distanti un palmo l'una dall'altra, non rimovibili. Nei luoghi preposti alla conversazione le finestre avevano lame di ferro con piccoli fori per agevolare la conversazione. A volte si creava una finestrella che rimaneva costantemente chiusa salvo nei casi in cui era doveroso interloquire con il vescovo o con i superiori dell'ordine.

Le *canevare* controllavano le dispense e la cantina. Erano addette alla distribuzione del fabbisogno alimentare giornaliero, com-

presa la frutta. Nessuna monaca poteva accostarsi alla dispensa senza licenza.

Nelle cantina si imbottava il vino, si custodiva per poi distribuirlo secondo l'ordine della priora. I luoghi nei quali si conservavano grano e farina erano chiusi a chiave.

Le monache consumavano i loro pasti nel refettorio, nel quale le tavole venivano apparecchiate rispettando silenzio e quiete. Le monache sedevano in mensa secondo l'ordine di professione. I piatti, le tazze e i boccali per vino e acqua dovevano essere di pietra semplice o invetriata.

La *cucina* era gestita da una professa che aveva sotto il suo controllo alcune converse che si occupavano dei lavori maggiormente faticosi; la cuciniera aveva il compito di dispensare gli alimenti razionati durante l'arco della giornata, tenendo conto delle esigenze particolari delle religiose anziane e di quelle indisposte.

Le religiosa addetta al *pristino* (dispensa dei grani e produzione del pane) conservava i grani consegnati e li razionava di modo che fossero sufficienti per un anno intero, mantenendoli quindi in buono stato. Produceva il pane e lo distribuiva in tavola. La cottura di pane interna era consigliata per evitare di avere contatti con fornai esterni e con i loro famigli. I forni erano scaldati e puliti dalle monache stesse. Era severamente proibito portare fuori dal convento grani, farina e pane senza il consenso della priora.

Secondo le disposizioni conciliari gli *orti* dei monasteri, necessitando di una costante cura quotidiana, dovevano avere un'estensione il più possibile ridotta. Si potevano tenere nei giardini e negli orti solo polli e galline, era proibito l'allevamento di buoi, cavalli o giumenti.

Coloro che si occupavano del rifornimento di scarpe, ordinavano con il consenso della vicaria, pianelle, scarpe, zoccoli, secondo le necessità, per tutte le religiose e tutte della stessa forma, distribuendole con discrezione e registrandone le consegne.

Le monache, in ottemperanza al voto di povertà fatto, avrebbero dovuto conservare i loro abiti di lino, di lana e di pelle e qualunque altra sorte di indumenti monacali in luoghi comuni che alcune *vestiarie* avrebbero poi riordinato, pulito e conservato. Nelle celle private non si sarebbero dovuti tenere abiti se non quelli d'uso

quotidiano. Gli abiti delle malate o delle contagiose non dovevano assolutamente entrare in contatto con quelli delle altre religiose, si conservavano quindi all'interno dei luoghi nei quali dimoravano.

Le vestiarie avevano inoltre il compito di ricevere le stoffe, di tagliarle, distribuirle e ordinarle. Le tele nuove dovevano essere tagliate in presenza della vicaria. Due volte l'anno, a luglio per l'inverno e a febbraio per l'estate, veniva fatta una sorta di ricognizione per provvedere alle necessità di ogni singola religiosa.

Tutte le religiose, indipendentemente dalle mansioni singolarmente assegnate, incannavano la seta. Le monache quindi erano attivamente impegnate nella lavorazione della seta e della maglia ossia la *gugia*. Il lavoro a maglia veniva praticato con aghi ed era volto per lo più alla produzione di calze di lana, articolo che si affiancava alle calze di seta.

Le donne in età moderna filavano: le ragazze per produrre i loro corredi, le sposate per le necessità della famiglia e poi per il mercato. La tessitura organizzata da mercanti che fornivano materia per lavoro a domicilio interessava uomini e donne. Per autoconsumo rappresentava la trama in cui si inseriva lo sviluppo protoindustriale della produzione a domicilio.[31]

Il lavoro delle donne era ampiamente diffuso nelle prime e più semplici fasi della lavorazione auroserica, quali la trattura e l'incannatura; le donne, è utile precisare, erano sempre state escluse dall'apprendistato, anche se dalla lettura dei bilanci delle società, si evidenzia chiaramente il ruolo ricoperto dall'attività femminile ed in particolare dalle commissioni impartite ai monasteri.

Alla fine del XVI secolo i monasteri femminili erano fra i principali prestatori d'opera nell'industria tessile urbana.[32]

Il lavoro della seta sarà molto diffuso nelle case religiose femminili durante tutto il corso del Seicento; ma sin dal 1593, i mercanti che intervennero per sostenere la grida proibitiva sull'estra-

[31] R. Sarti, *Vita di casa. Abitare, mangiare e vestire nell'Europa moderna*, Bari 1999, p. 225.

[32] Cf. S. D'Amico, *Le contrade e la città. Sistema produttivo e spazio urbano a Milano fra Cinque e Seicento*, Milano 1994, p. 133.

zione della seta, affermarono che, grazie a questa attività alla quale si dedicavano per lo più donne, occupandosi dell'incannatura, e monache dei monasteri, si riusciva a mantenere una rilevante massa di circa 50000 poveri.

Le religiose realizzavano per lo più operazioni di orditura ed incannatura, fabbricando inoltre calze di seta. In molti monasteri il *lavorerio* di questa era infatti l'unica fonte di mantenimento per la comunità.[33] Nel 1629 la società auroserica di Giovanni Battista Dattili e Giovanni Battista Carcano risultava debitrice nei confronti del monastero di S. Agnese, per delle «fatture de orditure». Il documento, appartenendo ad un periodo successivo, testimonia l'impiego costante nell'attività tessile da parte del monastero di Porta Vercellina.[34]

Per quanto riguarda il lavoro di ricamo, non si è a conoscenza di eventuali contratti, il primo statuto dei ricamatori risale al 1583.[35] Si può ritenere con tutta probabilità però che la corporazione si avvalesse di collaboratori esterni a cui venivano affidate commissioni, includendovi anche lavorazioni impartite alle monache.

Le *infermiere* avevano il compito di assistere le consorelle malate, a loro si raccomandava di agire con quanta più misericordia e diligenza possibile. Avevano il compito di medicare, di portare il cibo necessario e di mantenere i contatti con i medici per le visite. Questi ultimi potevano entrare in monastero solo con licenza dei superiori in caso di gravi malattie — costanti e annuali sono le spese per i medici straordinari.

La *speciara* era incaricata di custodire i medicinali, le spezierie all'interno dei monasteri si rivelarono delle vere e proprie farmacie

[33] Come si è potuto considerare nei paragrafi successivi il *lavorerio* della seta fu un impiego costante del monastero di S. Agnese, nel quale tutte le religiose erano impegnate.

[34] Sull'impiego di manodopera femminile nella lavorazione della seta si veda: P. CURATOLO, *Struttura, crisi e trasformazione di un sistema produttivo urbano: le corporazioni auroseriche milanesi (1570-1720)*, Milano 1996, pp. 63-67.

[35] Cf. G. DE LUCA, *Mercanti imprenditori, élite artigiane e organizzazioni produttive: la definizione del sistema corporativo milanese (1568-1627)*, in *Corporazioni e gruppi professionali nell'Italia Moderna*, a c. di A. GUENZI - D. MOSCA - A. MOIOLI, Milano 1999, p. 114.

private. La religiose riuscivano a sopperire al fabbisogno interno e spesso vendevano i loro preparati anche all'esterno del monastero, nonostante le disposizioni conciliari avessero posto un severo divieto.

L'infermeria e la spezieria erano offici molto onerosi, spesso le religiose addette versavano danaro proprio per le spese di mantenimento.

In una nota spese del 1573,[36] ritrovata tra la documentazione di carattere amministrativo, si registrano £ 200 spese per il salario del medico, fisico, chirurgo e barbiere — per il mantenimento della spezieria e dell'infermeria £ 500 vengono detratte da quando guadagnato. Alla luce di questa annotazione è verosimilmente presumibile che ci fosse una vendita dei medicamenti prodotti.

Alcuni rendiconti di entrate, che interessano il periodo dell'intervento borromaico sul monastero, al tempo della visita pastorale e dei successivi scrutini effettuati nel 1580, offrono per gli anni di un decennio a cavallo tra Cinquecento e Seicento l'illustrazione di un interessante panorama.[37]

Le voci inserite in questi registri indicano entrate totali, uscite totali, crediti e debiti pendenti. Deducendo le spese riservate al mantenimento degli offici si può dedurre in che percentuale incidessero sull'esborso totale.

Considerando invece il guadagno del *lavorerio* a sua volta è possibile ricavare la percentuale rispetto agli incrementi totali. È altresì possibile riscontrare come le monache di S. Agnese avessero un bilancio in attivo.

Nel 1579 le monache ricavavano dal *lavorerio* della seta £ 478 e dal *lavorerio* della gugia £ 107, per un totale quindi di £ 585. Erano in credito da anni precedenti di £ 530 per la seta.

Vennero spese per scarpe, pianelle, tele di seta, *filiselli* e velette

[36] ASDM, *sez. XII*, vol. 59, si tratta con tutta probabilità di un registro spese del monastero, del quale si conservano annotazioni relative solo ad alcuni anni della seconda metà del Cinquecento.

[37] La considerazioni seguenti sono state elaborate consultando la documentazione presente in ASDM, *sez. XII*, vol. 59.

£ 1381 e per cibarie varie per la dispensa, la spezieria, la sacrestia e il barbiere £ 3023. Il totale spese per rifornimento degli offici fu di £ 4405.

Le entrate in generale annuali ammontavano a £ 13032 mentre le spese a £ 11145. Le religiose ebbero un bilancio in attivo di £ 1887. L'incidenza percentuale delle spese per affrontare le varie mansioni fu del 39,5% mentre quella della produzione tessile rispetto al totale fu del 4,4%.

Nel 1580 l'attività tessile rendeva £ 1573, pari al 12,5 % delle entrate (£ 12510), rispetto all'anno precedente l'incidenza era triplicata. I denari spesi per voci diverse e per la sacrestia erano £ 1970, per panni, sarza, tele filiselli, velette, scarpe e pianelle erano £ 1831. I cibi vari e la spezieria portavano un esborso di £ 707 e il medico sig. Agosto Terzago riceveva un compenso di £ 70. Le religiose erano in debito di £ 186 per spese di spezieria, cera e sapone. Il totale fu di £ 4578, ossia il 38,1% di £ 11998. L'attivo fu di £ 511.

Nel 1581 il ricavo dalla seta prodotta fu di £ 1000, pari al 7,2% su £ 12760 di entrate. Si riscontrava una leggera inflessione rispetto all'anno precedente. La spezieria e l'infermeria comportavano £ 707, (ad esse si aggiungevano sapone £ 250 e candele £ 56) i vestimenti in genere £ 1831, mentre la sacrestia £ 1745. La somma fu di £ 4589, il 31,4 % delle spese di uscita (£ 14598). In questa annata le monache accumulavano un debito di £ 838.

Nel 1584-85 ricevevano per il *lavorerio* della seta £ 1334, il 9,9% delle entrate (£ 13356). Le spese per gli offici erano: dispensa-sapone, candele, cera, crusca, medici straordinari e altro per £ 1446. La spezieria con rifornimento di cibarie, pesce fresco e *mascherpine*, incideva per £ 671. La biancheria e le calzature ammontavano a £ 3705. Un totale di 27% sulle uscite pari a £ 13728. Le religiose avevano accumulato un debito di £ 372, scomputato in virtù di un credito di £ 7066.

Un rendiconto generale, riguardante 7 anni dal gennaio 1579 sino al gennaio 1586, con annotazioni sottoscritte e autenticate dalle cancelliere e depositarie del monastero che si erano succedute

negli anni sovraindicati, offre la possibilità di qualche altra considerazione. Il guadagno per il *lavorerio* della seta fu pari a £ 8509, (il 10% circa dei ricavi totali) il denaro speso per gli offici, per articoli diversi di necessità, per cera, sapone, crusca, per i medici straordinari e l'infermeria fu di £ 11046, la parcella del medico Agosto Terzago era stata di £ 427, le spese di spezieria avevano comportato un esborso di £ 7004. L'incidenza sulla somma totale era stata pari al 22%.

Le entrate complessive per gli anni in questione erano state di £ 82376 e le uscite di £ 82441, si riscontrava quindi un leggero disavanzo di £ 64. I debiti accumulati nei sette anni erano stati pari a £ 2574, mentre i crediti di £ 16517, in sostanza il bilancio del monastero si era mantenuto in attivo di £ 13942, delle quali £ 222 erano residue del *lavorerio* della seta.

Nell'anno 1586 le percentuali di ricavo dal *lavorerio* della seta erano basse solo il 5,8%, ossia un'entrata di 3654 su un totale di 11128 — le spese per gli offici con relativi rifornimenti di materiale e cibi, invece aveva comportato un esborso di £ 2759 (25%).

Gli incartamenti relativi a questi consuntivi vennero sottoscritti dalle religiose addette agli offici interessati alla gestione economica della comunità.

La vicaria del 1586 era Paola Geronima Corio. Flaminia Balsami era stata depositaria per 3 anni dal 1579 al 1581. Negli stessi anni cancelliera era Antonia Felice Castelletti. Isabella Castellazzi, depositaria nel 1582 e nel 1583, era stata affiancata alla cancelleria da Prospera Colonna Gallarati. La prima venne sostituia da Bianca Francesca Carnaghi nel biennio 1584-85 e la seconda da Clara Isabella Busca. La depositaria per il 1586 fu Ottavia Po' e la cancelliera Silvia Barbavara.[38]

Per il 1588 si è a conoscenza solo dei ricavi generali, stimati in £ 14528, delle quali £ 1000 erano il guadagno per il *lavorerio* (6,8%).

[38] Informazioni personali riguardo queste religiose si desumono dalla trattazione specifica a seguito inserita sulla visita del 1576 e sul memoriale del 1580.

I bilanci degli anni 1589-90 stimavano anche l'incidenza del *lavorerio* della gugia (seta £ 588 e gugia £ 105, per un totale di £ 693, le quali sul ricavo complessivo di £ 26447 incidevano solo per il 2%).

Le spese per l'infermeria, i medici straordinari ed i rifornimenti annessi erano state pari a £ 1390, quelle di biancheria e calzature avevano interessato per £ 3126 diversi articoli: panni di più specie, sarza cotta, sarza cremonese, cavezzi, tele di vario prezzo ed anche pellicce. Tra gli articoli relativi alla spezieria (esborso di £ 659) compariva per la prima volta la voce lumache. La percentuale di denari in uscita rispetto al totale 24624 fu del 21%.

2. *I Corio e le altre famiglie.*

Nella seconda metà del Cinquecento, come già segnalato, il monastero di S. Agnese venne sottoposto a due visite — la prima nel 1576, e probabilmente a causa della condotta licenziosa che ivi si perpetrava, un ulteriore controllo fu effettuato nel 1580. In queste circostanze vennero compilati dei verbali,[39] ad oggi rinvenuti, che forniscono informazioni sullo stato numerico del monastero, sui nomi delle religiose che vi dimoravano, sul rispetto delle regole disciplinari in conformità alle disposizioni tridentine, sulle condizioni ambientali della casa, non tralasciando indicazioni relative al denaro posseduto personalmente dalle religiose ai livelli corrisposti dalle famiglie, come da consuetudine e custoditi dalla madre superiora, agli oggetti preziosi in dotazione, ai capi di vestiario e di corredo.

Le monache menzionate nei verbali sono cento; è stato possibile evidenziare quattordici gruppi parentali dei quali otto sono composti solo da due membri e sei che attestano quattro o più componenti. Secondo le disposizioni conciliari in una casa con meno di cinquanta religiose potevano essere accolte due sorelle o tre parenti di uno stesso casato, in quelle con presenze superiori (nella fattispecie il

[39] Il contenuto dei verbali è stato riportato nelle tabelle che costituiscono l'*Appendice II*. I paragrafi che seguono li argomentano e commentano.

monastero in questione) le stime numeriche cambiavano: tre sorelle o quattro parenti.

Era consuetudine che una famiglia eleggesse un monastero nel quale inviare alla professione religiosa le figlie non destinate al matrimonio — la continuità della preferenza accordata, tale per cui donne di un casato, sorelle, zie e nipoti — si alternavano in successione costante, si riscontrava nei numerosi capitoli conservati tra la documentazione di ogni comunità monastica.

Soffermarsi a riflettere sui nomi delle monache presenti in convento al momento delle visite permette di segnalare delle considerazioni sui gruppi parentali presenti.

Barbavara	Paola Emilia Silvia Aurelia
Barzi	Flaminia Angela Caterina Ginevra
Bossi	Beatrice Deodata
Castelletti	Antonia Felice Cassandra Angela Gerolama Gerolama Felice Laura Gerolama
Conte	Angela Francesca Calidonia Elena Ersilia
Corio	Angela Antea Barbara Angelica Giulia Lucia Paola Gerolama Perpetua Vittoria Zenobia
Dal Verme	Bianca Ludovica Claudia

Dugnani	Angela Margherita Emilia
Gallarati	Angela Francesca Laura Felice Prospera Colonna Prospera Vittoria
Ghisolfi	Giulia Aurelia Teodora
Lampugnani	Angela Faustina Diamanta Dorotea Paola Giustina Prospera Camilla
Po'	Felice Ottavia Paola Eritrea
Rivolta	Clara Pacifica
Vimercati	Daria Felice Candida Felice

Dalla tabella sovrariportata è evidente come il gruppo più numeroso fosse quello della famiglia Corio. I Corio si annoveravano tra le più importanti famiglie nobili milanesi; essi risiedevano in Porta Vercellina, nelle vicinanze del monastero di S. Agnese, precisamente nella contrada che poi fu a loro dedicata.[40]

[40] Archivio Storico Civico di Milano, d'ora in poi ASCM, *Località Milanesi*, cart. 304. Questa cartella raccoglie i documenti sul monastero di S. Agnese; in una annotazione, non datata, inserita tra gli atti, si specifica che in via S. Agnese vi erano le case dei Corij; al numero civico 14 probabilmente aveva vissuto lo storico Bernardino Corio, mentre nel 1593 la casa era abitata da Alfonso del fu Gio. Angelo Corio e dal nipote Carlo figlio di Gio. Antonio, fratello di Gio. Angelo. Il monastero di S. Agnese e la contrada dei Corio facevano parte della parrocchia di S. Pietro sul Dosso; questa, secondo quanto riferisce S. D'Amico, era una delle tante in città, caratterizzata nel complesso da una prevalenza di ceti popolari, che coabitavano a stretto contatto con nuclei abitativi che si configuravano quali una sorta di isole di residenza nobiliare, in cui sorgevano i palazzi di famiglie altolocate,

Il legame con le religiose si instaurò nel Quattrocento: ne abbiamo riscontro dalla registrazione di un capitolo rinvenuto in un documento del 13 gennaio del 1456, in cui veniva menzionata per la prima volta una esponente della famiglia Corio, quale monaca professa con il nome di Johanna de Coiris.[41]

Già dai primi anni del Cinquecento, probabilmente in virtù della prassi consuetudinaria che consisteva nel legare l'educazione e la professione delle giovani fanciulle nobili ad un unico monastero, in cui poi i patrizi esercitavano la loro ingente influenza, si consolidò la presenza di esponenti di questo casato nella casa religiosa di Porta Vercellina. L'ingresso di una giovane incentivava l'inserimento nello stesso monastero delle altre parenti, sorelle, zie, nipoti. Fu così che la famiglia Corio scelse S. Agnese e vi rimase «fedele» per più di tre secoli, sino alla soppressione.

La vita nel convento, come già riscontrato, non ostacolava le relazioni esterne con familiari e conoscenti, soprattutto in virtù del fatto che le famiglie non si limitavano a consegnare la dote: quelle notabili intervenivano anche in seconda istanza con donativi a beneficio non solo delle parenti, ma dell'intera comunità monastica. Tutto ciò aiutava le appartenenti della famiglia a conseguire cariche di prestigio: ed infatti i Corio ebbero una notevole influenza nella gestione del monastero di S. Agnese, dato che molte professe di questa famiglia divennero priore, mentre i parenti esercitarono la carica di protettori del cenobio.[42]

Gli appartenenti a questo casato legarono addirittura le disposizioni testamentarie al monastero di S. Agnese per un periodo di circa un secolo che intercorse tra la metà del '500 e la metà del '600.

nella fattispecie la contrada dei Corio ne era un chiaro esempio. Cf. S. D'Amico, *op. cit.*, p. 35.

[41] Archivio di Stato di Milano, d'ora in poi ASMi, Archivio diplomatico, *Pergamene del Fondo di Religione*, cart. 295, investitura del 1456 gennaio 13, rogata da Pietro de Omate.

[42] I Corio sono esempio di ciò che sostenne Gabriella Zarri riguardo l'influenza delle famiglie patrizie nella gestione dei monasteri. Cf. G. Zarri, *Monasteri femminili e città (sec. XV-XVIII)*, in *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a c. di G. Chittolini - G. Miccoli, *Storia d'Italia. Annali*, vol. IX, Torino 1986, p. 370.

Il primo testamento di cui si ha menzione è quello di Gio. Angelo Corio[43] figlio di Gio. Antonio, datato 29 ottobre 1562.[44]

Egli apparteneva al ramo discendente da Johannolus, di cui si hanno notizie nel 1395, e ricoprì le supreme cariche del ducato di Milano, prerogativa che accumunò le vicende professionali dei membri di questa casata; del resto solo gli esponenti del patriziato avevano infatti il privilegio di adire alle maggiori cariche municipali.[45] Nel 1549 venne eletto membro dei LX Decurioni perpetui del Consiglio Generale, fu nominato Regio Luogotenente nel 1550, Vicario di Provvisione nel 1551[46] e correva voce che fosse «ricchissimo».[47]

Il testamento, di tipo nuncupativo, venne compilato seguendo le indicazioni dei formulari comuni: privilegiare elementi ricorrenti e ripetitivi era conforme all'impostazione istituzionale e rifletteva le indicazioni dell'ideologia dominante.[48]

La cifra che Gio. Angelo dispose per la dotazione delle figlie fu davvero ingente: egli infatti lasciò alle figlie nubili Barbara e Ersilia £ 28000 imperiali in dote, con l'aggiunta di £ 3000 imperiali nel caso si fossero fatte monache, come poi in effetti avvenne, e di

[43] Gio. Angelo fu colui che strinse il legame con il monastero di S. Agnese chiedendo che venisse costruita una cappella di famiglia nella chiesa esteriore del cenobio e predispose dei legati per messa, i suoi discendenti si preoccuparono nelle ultime volontà esclusivamente delle monache residenti, non ebbero interesse per l'istituzione monastica, né tantomeno desiderarono essere celebrati.

[44] ASMi, *Fondo di Religione*, cart. 1717, testamento del 1562 ott. 29, rogato da Alessandro Sola.

[45] Cf. B. Caizzi, *Le classi sociali nella vita milanese*, in *Storia di Milano*, Milano 1958, vol. XI, p. 340.

[46] Cf. F. Arese, *Elenchi dei magistrati patrizi di Milano dal 1535 al 1796. Le cariche della città di Milano. I Vicari di Provvisione*, «ASL», XCI-XCII (1964), pp. 149-99.

[47] ASCM, *Fondo Famiglie*, cart. 511. Postilla aggiuntiva alla camicia che raccoglie la documentazione dei Corio.

[48] I formulari introduttivi «standard», prevedevano una descrizione delle condizioni di salute del testatore, la specificazione di che tipo di valenza avesse il documento: di carattere *nuncupativo o in scriptis*, ultimando poi l'elenco delle eventuali modalità di riconoscimento con la richiesta che venisse considerato come l'ultima volontà del soggetto. Per maggiori approfondimenti si rimanda alla lettura di A. Bartolo Langeli, *Nota Introduttiva*, in *Nolens Intestatus Decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale. Atti dell'Incontro Studio*, Perugia 1985.

£ 5000 nel caso avessero scelto il matrimonio temporale, sino a raggiungere una somma di £ 33000 per questa ultima ipotesi.

L'ingresso dei figli in istituzioni religiose era manifestazione di una politica familiare mirata al mantenimento del patrimonio, attraverso la successiva nomina della primogenitura. Gio Angelo ebbe una famiglia numerosa; il fatto di aver destinato alle femmine una dote così rilevante si inseriva nel contesto di una pratica di applicazione comune da parte dell'aristocrazia cittadina che cercava, *in primis*, di consolidare le proprie ricchezze, ricoprendo cariche pubbliche ed ecclesiastiche e, successivamente, si garantiva, attraverso una cospicua dotazione, che le figlie monacate potessero intraprendere una brillante carriera all'interno del monastero, amministrandone le ricchezze.[49]

Angela Antea fu presente nei capitoli del monastero di S. Agnese dal 22 giugno del 1549 all'11 marzo del 1596, per ben 50 anni, ricoprendo la carica di priora negli ultimi sei anni.[50] Dell'altra figlia, Barbara, non si trova menzione.

Gio. Angelo legò loro £ 100 annue, impegno che avrebbero assunto i fratelli, da sommarsi a £ 400 da destinare alla propria sorella Barbara anch'ella professa nella stessa casa religiosa.

Nei capitoli rinvenuti è menzionata una professa con il nome di Barbara Corio, presente dal 1549 al 1558, probabilmente la seconda figlia del testatore che a differenza di Ersilia mantenne il nome al secolo.

Nel 1576, dagli atti della visita ordinata da Monsignor Ragazzoni presso il monastero della madri di S. Agnese, risulta che Angela Antea svolgeva la mansione di controllo della porta dei carri, percepiva un livello di £ 30, lasciatole dal padre, che le veniva retribuito dai fratelli e possedeva degli oggetti personali quali un cucchiaio,

[49] A tale proposito si veda, F. ANGIOLINI, *Economia e aristocrazia in Italia tra XVI e XVIII sec.*, «Soc. e Stor.», 12 (1978), p. 328.

[50] ASMi, *Fondo di religione*, cart. 1711, vendita del 1549 giugno 22, rogata da Giovanni Pietro Giussano, prima presenza in capitolo e cambio del 1596 marzo 11, rogato da Pietro Antonio Rusca, ultima presenza. Riuscire a ricoprire cariche priorali o abbazionali veniva concesso a seconda del prestigio della famiglia, questo comprova nuovamente l'importanza della sua famiglia.

una tazza e un *servellino* d'argento, che disse di voler donare alla sacrestia.

La visita, che come noto, aveva lo scopo di avviare un processo di riforma dei monasteri femminili, cercando di limitarne i disordini e di farne rispettare la «regola», rivelò un increscioso episodio, trattato ampiamente nei paragrafi successivi, che vedeva protagonista proprio Angela Antea.

In una lettera fatta pervenire al vescovo, Elisabetta Carcassola informava che le cinque monache fuggite dal monastero di S. Agnese nel 1575 avevano contratto amicizia con un certo cappellano della chiesa del monastero, abitante nella parrocchia di S. Maurilio; in particolare Angela Antea Corio, perché il sacerdote aveva un rapporto privilegiato con i fratelli della monaca. Questi le mandava le medicine, si recava a trovarla due o tre volte alla settimana e le parlava «di cose disoneste in segreto». L'informatrice intendeva comunicare che le cinque monache fuggirono durante «il periodo del mestruo», sicuramente per coprire la gravidanza contratta da Angela Antea, la quale dopo essere stata rinchiusa per la fuga, nell'agosto del 1576, pare abbia allontanato il bambino che aveva partorito.[51] L'episodio, chiaramente di una certa gravità, non destò però particolari attenzioni; dopo la punizione tutto apparentemente riprese un corso regolare, infatti, nel verbale del 27 settembre del 1580, Angela Antea veniva registrata in quanto professa da quarant'anni, di cinquantatre anni di età, addetta alla distribuzione delle medicine e dei fiori alle monache, alla cura della sacrestia e della seta e non riportava menzione alcuna dei fatti accaduti precedentemente.

Gio. Angelo istituì quali eredi universali di tutti i suoi beni mobili ed immobili, crediti, diritti ed azioni i suoi quattro figli: Gio. Antonio, Cesare, Pompeo e Alfonso, volle che l'eredità si trasmettesse seguendo la linea maschile in perpetuo. Dispose inoltre £ 40000 per la dote della promessa sposa del figlio Gio. Antonio, nel rispetto di un accordo di credito contratto con il padre della giovane.

[51] ASDM, *sez. XII*, vol. 59. La cartella raccoglie la documentazione riguardante il monastero di S. Agnese; la lettera in questione non è datata ed è inserita tra gli atti della visita pastorale del 1576.

I lasciti ad *pias causa* interessarono il monastero di S. Agnese in quanto Gio. Angelo chiese che nella chiesa esteriore, venisse costruita una cappella intitolata a san Giovanni Battista per la sua sepoltura.

I Corio avevano precedentemente edificato una cappella di famiglia nel convento dei frati minori di S. Francesco;[52] tale sepolcro fu distrutto e le lapidi vennero trasferite nella dimora gentilizia del casato, prospiciente il convento.[53]

Gio. Angelo riservò £ 100 imperiali l'anno perché venissero celebrate messe cantate e offici da morto e £ 20 da consegnare al cappellano il giorno della vigilia della festività di S. Giovanni Battista. Nel caso gli eredi si fossero rivelati insolventi egli nominò il monastero quale esecutore, riconoscendo il cappellano come unico amministratore del denaro destinato.

Il documento si concludeva con la nomina ad esecutori testamentari dei generi Geronimo Visconti e Battista Castiglioni.[54]

La scelta della *domus* di S. Agnese come luogo di sepoltura potrebbe essere considerata del tutto naturale, vista la vicinanza alla residenza del testatore, di fatto, tali preferenze riflettevano una mirata e consueta politica familiare che aveva lo scopo di rinfrancare l'influenza sui monasteri designati a rappresentare il patriziato.

La data del decesso di Gio. Angelo non si conosce; i figli, rispettando la volontà del padre, si accordarono con il reverendo prete Andrea Roncaboschi per la celebrazione delle messe in suffragio nella cappella voluta dal defunto, per le quali essi pagarono £ 200 imperiali ripartite in £ 50 cadauno.[55]

Interessarono il monastero di S. Agnese anche i legati di messa di Barbara Corio la quale apparteneva al ramo discendente da Gabriolus Corij (1377); fece testamento nel 1576 —[56] dall'atto si viene

[52] Si veda a tale proposito anche lo studio di S. MESCHINI, *Uno storico umanista alla corte sforzesca. Biografia di Bernardino Corio*, Milano 1995.

[53] ASDM, *Visite pastorali, S. Ambrogio*, vol. XXIX.

[54] Geronimo Visconti è il marito della figlia Lucrezia, mentre Giovanni Battista Castiglioni della figlia Aurelia.

[55] ASMi, *Fondo di religione*, cart. 1717, accordo del 1579 febbraio 19. Si hanno notizie di una supplica per il completamento della cappella nel 1731.

[56] ASMi, *Fondo Notarile*, cart. 17385, testamento del 1576 giu. 21, rogato da Achille Premenugo, una copia del testamento è anche nel *Fondo di religione*, cart. 1717.

a conoscenza che fu figlia di Gio. Giacomo e che era sposata con Marco Antonio Brebbia, il quale viveva nella parrocchia di S. Nazaro in Brolio.[57]

Ella lasciò a titolo di legato a Paola Geronima, Giulia e Lucia Corio, (figlie dei fratelli Cesare e Gerolamo) monache in S. Agnese e alle figlie di Celso Corio, educande nello stesso monastero, £ 125, chiedendo che venissero celebrate messe in remissione della sua anima.

Celso Corio, che sovente nei documenti venne definito magnifico, era il marito della figlia Brigida Brebbia.[58]

Paola Geronima fu presente nelle registrazioni dei capitoli del cenobio di Porta Vercellina dal 1549[59] al 1596,[60] Lucia,[61] dal 1558 al 1593 e Giulia,[62] dal 1564 al 1620; dal 1612 accanto al suo nome vi era l'apposizione di madre.[63]

Il denaro che Barbara Corio Brebbia predispose per le giovani religiose era quello a lei dovuto da Cornelio Balbo per il pagamento

[57] Dopo aver effettuato uno spoglio in ASDM degli *Status Animarum* della parrocchia di S. Nazaro in Brolio, 47, ho trovato la presenza della famiglia Brebbia ma non vi sono le trascrizioni dei nomi dei componenti.

[58] Celso Corio era nipote di Barbara Corio Brebbia e ne aveva sposato la figlia, per cui tra gli sposi c'era uno stretto grado di consanguineità.

[59] ASMi, *Fondo di religione*, cart. 1711, vendita del 1549 giu. 22, rogata da Giovanni Pietro Giussano.

[60] ASMi, *Fondo di religione*, cart. 1711, cambio del 1596 mar. 3, rogato da Pietro Antonio Rusca.

[61] ASMi, *Fondo di religione*, cart. 1711, pagamento di un livello del 1558 apr. 2, rogato da Gio. Pietro Giussano; cart. 1717 copia del testamento di Margherita Pietrasanta del 1593 mag. 22, rogato da Alessandra Maggiolini.

[62] ASMi, *Fondo di religione*, cart. 1711, pagamento di un livello del 1564 mag. 30, rogato Gio. Pietro Giussano e cart. 1715, acquisto del 1612 mar. 1, rogato da Martino Cavana. Cart. 1716, acquisto del 1620 ago. 27, rogato da Francesco Bernardino Crivelli.

[63] ASDM, *sez. XII*, vol. 59. Gli atti della visita pastorale ordinata da Monsignor Ragazzoni riportano che le tre monache erano cugine ed erano nipoti di Barbara Corio Brebbia.

Suor Paola Gerolama era figlia di Cesare, fratello di Barbara Brebbia, e aveva tre fratelli: Cesare, Fabrizio e Ferrante.

Lucia Corio era sorella di Paola Gerolama e Giulia Corio era loro cugina, ossia figlia di Geronino, anch'egli fratello di Barbara Brebbia. Notizie personali riguardanti la loro vita in monastero si ricavano dalle tabelle inserite a fine paragrafo.

di un livello; ad ogni fanciulla sarebbero state destinate £ 25 annue vita natural durante con la sostituzione di una all'altra in caso di morte ed in ultimo sarebbe stato il monastero a beneficiarne con l'obbligo di far celebrare una messa quotidiana per le defunte.

Le nipoti della testatrice (figlie della figlia Brigida Brebbia) fecero anch'esse professione religiosa in S. Agnese e presero i nomi di Barbara Angelica[64] e Vittoria Perpetua.[65]

Entrambe disposero per un legato il 26 agosto del 1578, nel quale chiedevano al venerando monastero in cui risiedevano, di celebrare ogni anno una messa quotidiana in loro commemorazione, in virtù dell'annuo livello di £ 125 ciascuna, che percepivano a titolo del magnifico signor Celso Corio loro padre.

Il regesto introduttivo ai documenti inerenti la famiglia Corio[66] notifica che gli offici per i morti vennero rispettati dalle monache di S. Agnese sino al 1763 e furono pagati dalla Casa del signor Conte Giovanni Corio Filiodoni Visconti, secondo le modalità espresse nei testamenti rogati da Gio Angelo Corio, nel 1562 e da Barbara Corio Brebbia nel 1576.

I legati di messa e i testamenti aiutavano a chiarire le relazioni che si instauravano fra i componenti delle famiglie delle monache e il monastero. La scelta, infatti, di preferire un cenobio piuttosto che un altro, è sempre stata frutto di un complicato intreccio di rapporti parentali, sociali e professionali che andavano al di là della sfera puramente devozionale.

È doveroso isolare questo aspetto e relegarlo in un contesto a sé stante e probabilmente di poca rilevanza. Sicuramente componenti economico patrimoniali e interessi sociali hanno concorso in maniera determinante nella formulazione delle disposizioni *post mortem*. Legare il nome della propria famiglia ad un ente monastico, in questo

[64] Il nome al secolo era Barbara, fu presente in capitolo dal 1593 mag. 22, cf. ASMi, *Fondo di religione*, cart. 1717 copia del testamento di Margherita Pietrasanta rogato da Alessandro Maggiolini, fu vicaria dal 1614 e priora dal 1620 al 1628, il suo nome è menzionato per l'ultima volta nel 1650.

[65] Il nome al secolo era Laura, fu presente in capitolo anche lei dal 1593 mag. 22, sino al 1627 ott. 16, cf. ASMi, *Fondo di religione*, cart. 1710, censo rogato da Giovanni Pietro Arluno.

[66] ASMi, *Fondo di religione*, cart. 1717, regesto introduttivo posto sulla camicia.

caso ad un monastero femminile, assicurava ai propri discendenti, ma soprattutto, alle monache professe nel luogo in questione, di avere una posizione privilegiata. Il messaggio ai posteri aveva quindi la duplice funzione di essere specchio della morte e nello stesso tempo della vita.[67]

2.1. *Il corredo delle religiose.*

I parenti delle religiose avevano l'obbligo di corrispondere loro quanto necessario oltre la dote in denaro e il livello annuo. Da un appunto ritrovato tra la documentazione relativa ai monasteri femminili in generale veniamo a conoscenza di una

Nota di tutto quello che devono dare i parenti alle Zitelle in occasione di monacarle, oltre la dote spirituale e il livello annuo[68]

Per suo uso in cella
Crocefisso non d'oro nè d'argento
Imagine devota
Breviario e altri libri per recitar l'officio e spirituali
Vasetto di rame per l'acqua benedetta
Sidellino
Bacille
Lucerna
Scaldaletto per l'infirmità
Due sedie di lisca
Una da camera
Inginocchiatoio
Tavolino
Cassetta senza chiave
Littiera finita — Tutti di note semplici e uniformi agli altri del convento
Un mattarazzo di lana con piumazzo, cossini e pagliarizzo

[67] In questo contesto è doveroso citare la celebre frase di Ph. Ariès: «Il testamento, dunque, è stato il mezzo religioso e quasi sacramentale di guadagnare gli *aeterna* senza perdere del tutto i *temporalia*, di associare le ricchezze all'opera della salvezza. È in qualche modo un contratto di assicurazione concluso tra l'individuo mortale e Dio, con la mediazione della chiesa», P. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, Bari 1980, p. 219.

[68] ASDM, *sez. XII*, vol. 52, fasc. 2.

Lenzuoli di tela para quattro e ove si usano quei di saglia
Due para soli di tela e due para di saglia
Due coperte di lana
Una coperta di lino over' oggiolata, ò copertina di lana secondo l'uso commune del convento

Per il vestito
Drappi di lana conformi all'istituto e regola per far due vestiti compiti con le maniche per il verno
Una pellizza con la manizza
due altri vestiti come sopra per l'estate
E di più il panno, ò saglia per far una cuculla, ò mantello, ò cappa secondo l'ordine, quali non s'intendono comprese nel numero di detti vestiti
Quattro veli neri, ove s'usano per la professione
Tele per camise, scossali e altre cose necessarie circa la persona in tutto capezzi quindici e ove s'usano camisie di saglia, solo capezzi dieci di tela e saglia per far altre sei camisie
Fazzoletti dozene quattro
Guarnimenti da testa per mute num. 36
Scudi dieci per cose necessarie al compimento de suddetti abiti e suppellettile

Per la mensa
Tovalie br.20
Serviete br.20
Mantini num. 40 per altri utensili di refettorio scudi 4 in tutto.

Tutte le religiose del monastero di S. Agnese possedevano personalmente filo sottile 6, filo grosso 4 e casse. Riguardo alla biancheria personale erano fornite in quantità moderate e mediamente omogenee di abiti invernali, estivi, camicie, veli, scossali, guandarini e stoffe.[69] Alcune possedevano un letto finito, precisazione doverosa, considerando che la differenziazione e la moltiplicazione dei tipi di letto fu solo quattrocentesca: nel periodo precedente la gran maggioranza della popolazione dormiva su giacigli di paglia o su paglierizzi messi su semplici tavolati, su pedane o cassoni. I letti più

[69] A questo proposito singolari sono gli studi sul costume e la società di R. LEVI PISETZKY, *Il costume e la moda nella società italiana*, Torino 1978, e sulle vesti come segno distintivo di ruolo e condizione sociale in M.G. MUZZARELLI, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna 1999.

semplici si costituirono poi con assi appoggiate su bassi cavalletti con adagiati sacchi di paglia o un materasso.

Nel corso del Quattrocento la lettiera divenne un mobile imponente soprattutto nelle case patrizie, dotato di testiera e circondato da cassoni per riporre gli oggetti. Un letto ben fornito quindi, espressione che sovente si ritrova anche nei verbali a seguito riportati, prevedeva che sulle assi si ponesse un saccone di tela, contenente paglia e sopra di esso un materasso. Questi ultimi potevano essere anche più d'uno, imbottiti di paglia o piume. Le lenzuola erano generalmente di lino o di tela, le coperte erano rappresentate da trapunte e/o coperte di lana-sargie — che fungevano da copriletto.[70]

Le monache avevano coperte di tre tipi, lana, lino, ogiolata, pelli e trapunte. Possedevano casse in numero variabile. Dalle regole *post* conciliari si ravvisa che avrebbero dovuto depositare e conservare in comune la propria biancheria — ammonimento puntualmente disatteso.

Come è possibile inoltre ravvedere dai verbali le monache possedevano oggetti d'uso quotidiano, comuni a tutte erano cucchiai e tazze d'argento. Sovente si menzionano ditali d'argento, a conferma di come l'occupazione primaria delle religiose fosse l'attività tessile.

Negli elenchi si ritrovano però anche annotazioni relative a gioielli preziosi come croci d'oro e pietre, collane d'oro e di corallo e *agnus dei* d'oro.

Il corallo era considerato una pietra dalle caratteristiche magiche, dovute alle sue proprietà peculiari; per esempio, il fatto di trovarsi nell'acqua, era considerato elemento rigenerativo e l'essere di colore rosso, connotava una tinta con particolari significati, tutti collegati alla vita.[71]

Gli *agnus dei* erano ornamenti, chiaramente a soggetto religioso, di ampia diffusione. Come amuleti personali, si inserivano tra gli oggetti legati ai rituali della stregoneria. In origine erano impressi nella materia dei ceri pasquali e si consacravano con il crisma, nella solenne cerimonia dell'*agnus dei*, immersi nell'acqua benedetta. Il III Concilio di Milano stabilì che quelli conservati dai fedeli si

[70] R. SARTI, *op. cit.*, pp. 138-40.

[71] Cf. P. VENTURELLI, *Gioielli e gioiellieri milanesi. Storia, arte e moda. (1450-1630)*, Milano 1996, p. 131.

sarebbero dovuti racchiudere in ornamenti, appositamente realizzati e, se tenuti al collo, inseriti in teche d'oro, o argento, o cristallo, o avorio, in modo tale che la cera consacrata non venisse a contatto diretto con la carne.

Tra Quattro e Cinquecento apparvero generalmente in forma di medaglie, con attorno la scritta *Ecce Agnus dei qui tollit peccata mundi*. Durante il Cinquecento e i primi decenni del secolo seguente, si eseguirono invece quasi sempre di cristallo, con parti in oro e smalto nei casi più fastosi.[72]

Certo la rigida disciplina e la povertà imposta dalla clausura non concedevano il possesso di simili oggetti preziosi, ciò a rendere di nuovo conferma dell'incapacità di rinuncia ai piaceri e ai privilegi del ceto d'appartenenza; come più volte osservato le professe rinchiuse tra le mura del convento non abiuravano le loro aristocratiche origini anzi ne ostentavano i privilegi.

Ulteriore conferma di quanto sovramenzionato si ottiene stimando l'ammontare in denaro e in livelli di cui si avvalevano le religiose.

Contrariamente alle disposizioni tridentine che imponevano la drastica riduzione dei livelli e del denaro omaggiato dalle famiglie alle singole religiose — intervento finalizzato a bloccare pratiche di conduzione di vita privatistica, se pur all'interno di una comunità monastica — venivano puntualmente disattese — le religiose presenti in S. Agnese avevano denaro proprio, che gestivano personalmente ed in parte consegnavano nelle mani della priora.

L'ammontare delle cifre poste in deposito presso la superiora era sovente espresso in scudi (lire 5 e denari 10). Si può presumere fossero somme aggiunte ai livelli che la famiglia era obbligata a corrispondere per il mantenimento della religiosa in convento e che fossero in parte utilizzate per le spese di gestione della casa religiosa e in particolare per gli offici decisamente più onerosi quali l'infermeria e la spezieria.

La somma totale dei livelli che ricevettero le religiose, dei quali si ha notizia nei due scrutini è di £ 1480, per una media di £ 42,

[72] *Ibid.*, pp. 133-34.

ventotto a testa avendo un campione di trentacinque unità. Percepirono livelli di consistenza notevolmente maggiore alla media Busca Clara Isabella — £ 140, Castelletti Cassandra — £ 120, Balsami Flaminia — £ 125 e Vallotti Lucia — £ 100 e decisamente inferiore Caldarini Claudia Gerolama — £ 9. Le cifre dei livelli si suddividevano in questo modo £ 140 (1), £ 125(1), £ 120(1), £ 100(1), £ 70(2), £ 50(4), £ 45(1), £ 43(1), £ 40(4), £ 30(3), £ 26(1), £ 25(7), £ 20(3), £ 15(1), £ 12(1), £ 10(2), £ 9(1).

2.2. *I luoghi del monastero attraverso l'avvicendarsi delle attività quotidiane.*

L'area perimetrale del monastero si situava all'interno delle mura della città, era delimitata a sua volta da solide mura aventi lo scopo di salvaguardare l'integrità dello spazio monastico, nel quale si inseriva uno spazio intermedio aperto e al tempo stesso chiuso, ossia il chiostro con i giardini e gli orti, ad ulteriore difesa degli inviolabili luoghi interni.

Come risulta dai verbali le religiose avrebbero potuto intrattenersi nei giardini e negli orti solo il tempo necessario alla cura delle piante e degli animali, spesso invece si adducevano scuse per trascorrere ore all'aperto, lontano dal grigiore degli spazi conventuali.

I luoghi interni si suddividevano in spazi privati quali le celle, nonostante la regola imponesse l'utilizzo di dormitori, e spazi comuni nei quali si svolgevano le faccende domestiche. Il riscaldamento degli ambienti durante il periodo invernale avveniva per mezzo di appositi scaldini in dotazione ad ogni singola religiosa, come da corredo, i quali però potevano essere utilizzati solo a partire dal periodo natalizio. Le monache quindi accorrevano numerose nelle cucine per scaldarsi vicino ai fornelli, ostacolando il lavoro delle cuciniere.

Frequenti erano le lamentele da parte delle infermiere e delle malate per le temperature rigide che si riscontravano nei locali, in particolar modo nell'infermeria, di quest'ultima sovente si commenta come fosse fredda, scomoda, umida e non illuminata, inadeguata ad accogliere malati. Le inferme erano visitate in piedi, in una stanza interna, al punto da richiedere la possibilità di utilizzare un corridoio di collegamento per effettuare le visite e alloggiare le indigenti.

Si ha l'impressione che gli ambienti fossero trascurati e malsani, dati i numerosi accenni a religiose malate, e che le cure fossero scarse, nonostante le spese mediche avessero incidenza di rilievo sul bilancio annuale. Il medico ordinario Ambrogio Terzago, prestando servizio anche in altri luoghi non sempre si rendeva disponibile. Questi percepiva una retribuzione di £ 35 al trimestre, pari a quella del chirurgo ordinario Pietro Martire e del barbiere, che affiancava le addette al taglio dei capelli.

Le inferme non svolgevano uffici, non partecipavano alla sesta e non cantavano. Le consorelle cercavano di curarle fornendo loro un'adeguata e ricca alimentazione, si è a conoscenza che i consumi di carne delle religiose inferme a letto si aggirassero intorno alle 12-17 libbre al giorno.[73] Notevole era anche il consumo di vino, ad ogni religiosa erano distribuite poco meno di quattro brente di vino l'anno.[74]

L'infermeria e la spezieria, come noto, erano uffici molto onerosi, al punto che per la gestione e il mantenimento si utilizzavano denari personali ed in eccedenza rispetto a quelli versati tramite i livelli dalle famiglie delle religiose per il loro sostentamento e la cura della casa. La spezieria era in grado di soddisfare il fabbisogno interno e fiorente era la produzione finalizzata alla vendita esterna-

[73] Considerando che una libbra grossa di peso, 28 oncie, era pari a 0,762 kg si può affermare, dopo aver fatto la debita conversione, che le monache malate consumassero una media di 11 kg di carne al giorno. Le monache malate al tempo delle visite erano sei, le quali quindi mangiavano circa 2 kg di carne al giorno, decisamente non poca. Queste cifre si discostano nettamente dalle stime fatte da Malanima il quale riscontrava una progressiva prevalenza del consumo dei carboidrati rispetto alle proteine nel passaggio dal Medioevo all'Età moderna, definito passaggio dall'età della carne all'età del grano. Egli per altro calcolava la razione media giornaliera in poco più di mezzo etto, nettamente inferiore ai riscontri trovati in questa documentazione. Cf. P. MALANIMA, *Economia preindustriale. Mille anni: dal IX al XVIII secolo*, Milano 1995, p. 489. Dello stesso avviso anche le considerazioni di M.A. VISCEGLIA, *I consumi in Italia in età moderna*, in *Storia dell'economia italiana*, vol. II, Torino 1991. Si veda inoltre M. LIVI BACCI, *Popolazione e alimentazione*, Bologna 1997.

[74] Una brenta di vino era pari a l 75,55: se ne deduce che ogni religiosa consumasse litri 302,2 di vino l'anno, circa un litro di vino al giorno, considerando che in periodo di Quaresima e in altre circostanze religiose il consumo veniva limitato — in ogni caso conforme alle medie nazionali del periodo.

grave inadempienza delle normative *post*-conciliari.[75] È stata rinvenuta tra i verbali una nota spese compilata dalla speciara che ci illustra in maniera particolareggiata quali erbe e spezie venivano utilizzate per la fabbricazione di medicinali.

Nota delle cose che fano bisogno alla speciara de S. Agnese H= libra di peso.[76]

H 20 di cassia — [6 kg e ½], H 8 di liquerizia nova e buona — [2 kg e 6 etti], H 8 de senape orientale — [2 kg e 6 etti], H 10 de sughette veneziane — [3 kg e 2 etti], H 40 de Rotamo per far sciroppi — [13 kg], H 20 de rotamo biondo — [6 Kg e ½], H 10 de zucharo saldo — [3 kg e 2 etti], H 10 rotamo alli più basso per serviciali — [3 kg e 2 etti], H 10 mana elleta calauresa — [3 kg e 2 etti], H 8 coriandoli preparati — [2 kg e 6 etti circa], H 8 anese semplice — [2 kg e 6 etti circa], H 1 cannella fina ma soprattutto non gli sia dentro scavezoni — [326 g], H 4 scavezzoni di detta cannella — [1 kg e 3 etti], H 10 amandole dolci — [3 kg e 2 etti], H 5 amandole amare — [1 kg e 6 etti], H 12 aloè appatico — [3 kg e 9 etti], oncie 3 di legno aloè [81 g], oncie 1 di mastice intero — [27 g], oncie 6 di rabarbaro bello e maturo — [1 etto e 62 g], oncie 3 agarisco per mettere nelle medicine a giorno per giorno — [81 g], oncie 6 di zucchero candito — [1 etto e 62g], oncie 6 di turbit albi e grumosi — [1 etto e 62 g], oncie 4 di zenzero intero — [1 etto e 8 g], oncie 3 di pepperis longi — [81 g], oncie 5 di garofili intieri — [1 etto e 35 g], oncie 6 di noce moscata intera — [1 etto e 62 g], oncie 1 di macis [h½% di etto], oncie 5 di zeduario intiero [1 etto e 35 g], H 2 tamarindi — [6 etti e ½], ancora che sia de superfluo il ricordare a sua reverendia che le sopradette cose siano tutte buone ed elette.

Nei locali addetti al lavaggio e alla conservazione degli abiti si raccoglievano le pelli le quali venivano tolte dai letti una volta l'anno e battute almeno due. Lo svolgimento delle mansioni di lavanderia pare fosse molto faticoso — Bossi Ginevra caldeggiava la possibilità che si potessero esonerare le religiose delegando il lavoro ad esterni.

[75] Molti monasteri avevano una spezieria che era considerata una sorta di farmacia privata. Il 2 maggio del 1767, per volontà di Kaunitz, furono visitate le spezierie private sottratte ad ogni controllo tra cui quelle di una trentina di monasteri e conventi e si procedette alla loro chiusura. Cf. ASMi, *Sanità (parte antica)*, cart. 186, ed E. Brambilla, *Dagli antidoti contro la peste alle Farmacopee per i poveri: farmacia, alchimia e chimica a Milano, 1600-1800*, in *Ricerche di storia in onore di Franco della Peruta*, a c. di M.L. Betri e D. Bigazzi, Milano 1996, vol. II, p. 338.

[76] Per libbra si intende la libbra sottile, suddivisa in 12 oncie, pari a kg 0,326. È stata convertita per una maggiore comprensione del testo.

Nei locali comuni tutte le religiose presenti, come già precedentemente trattato, si occupavano del *lavorerio* della seta dal quale traevano un guadagno di circa £ 1000 l'anno, deducibile dai libri mastri delle spese della casa.

Durante lo svolgimento degli offici divini le monache suonavano l'organo. Le organiste erano tre e suonavano a turno secondo una lista compilata dalla priora. Le coriste e, ovviamente la fondatrice del coro, Elena Conte, erano escluse da altri offici.

Durante la visita apostolica monsignor Ragazzoni venne a conoscenza di alcune lettere non firmate, inviate al vicario delle monache, monsignor Arese, nelle quali si riferiva di certi comportamenti licenziosi, tenuti in occasione della festa dello Spirito Santo. Nel cortile del monastero, gremito di persone e nei parlatori si intrattenevano ospiti suonando e cantando con liuti e clavicordi. Atteggiamenti decisamente non conformi alle regole di rigida clausura.[77]

Le monache manifestarono un vivo interesse per la musica nonostante i divieti imposti dai decreti del Concilio di Trento, che relegavano la pratica, esclusivamente durante le funzioni religiose.

Alcuni compositori che frequentavano i circoli patrizi della città, tra i quali Giuseppe Gallo ed Agostino Soderini, dedicarono delle romanze a religiose dei monasteri di S. Radegonda, S. Agnese e S. Paolo, a cui erano particolarmente legati, di cui non si sa se fossero eseguite dai dedicatori o dalla banda ducale nelle chiese esteriori dei conventi.

[77] ASDM, *sez. XII*, vol. 59. Si veda inoltre R.L. KENDRICK, *Celestial sirens. Nuns and their music in early modern Milan*, Oxford 1996. Un testo di utile lettura per approfondire la conoscenza del rapporto delle religiose con la musica relativo alla realtà milanese della prima età moderna. Egli riporta gli accenni relativi al monastero di S. Agnese in cui si denunciano le feste tenute all'interno del monastero ed in particolare i travestimenti in maschera e in abiti secolari che le religiose facevano durante il periodo carnevalesco. Kendrick riferisce infatti che le monache preposte a suonare l'organo erano tre, le quali potevano suonare una volta per una, conformemente agli accordi presi con la priora; una lista del 1596 notifica che suor Vittoria Febronia Figina è organista, p. 71.

Riguardo alla pratica della musica da parte delle religiose si veda D. ZARDIN, *Donna e Religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè, i libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Firenze 1992.

Il monastero di Porta Vercellina era riconosciuto tra le case religiose in cui si praticava un'intensa attività musicale. L'interesse per la polifonia fu onorato dal musicista Gallo, che nel 1598, compose una tipica canzone ad otto voci per celebrare le sorelle Mantegazza, professe appunto nel monastero di S. Agnese. Il componimento fu intitolato: «La Mantegazza».[78]

2.3. *Gli atteggiamenti licenziosi riscontrati.*

Le monache del monastero di S. Agnese non solo vennero poste sotto lo stretto controllo dell'arcivescovo — per risanare la loro condotta licenziosa — vennero inviate due religiose del monastero di S. Paolo, che riuscirono a garantire una certa disciplina.

Ippolita Maria Castelsanpietro venne trasferita nel monastero di S. Agnese con la compagna Angela Castiglioni per tutelare il buongoverno della casa. Entrambe osservavano la regola di S. Agostino in maniera molto rigorosa, rispettando il silenzio e gli altri dettami.

Le religiose interrogate espressero apertamente la loro opinione nei riguardi della restrizione claustrale e dei comportamenti che essa ingenerava.

Nonostante le disposizioni conciliari lo vietassero si forniva cibo all'esterno — pane e marmellate erano destinate ai vicini — mentre doni e altre pietanze venivano inviati ai monasteri di S. Paolo, delle Rimesse e di S. Valeria. Non si faceva attenzione che alle porte vigilassero professe anziane e di provata affidabilità.

Castelli Cecilia speciara dichiarò che da anni si vendevano medicine al di fuori delle mura del convento, come già precedentemente segnalato.

Paola Camilla *Trivulzio* e Deodata *Bossi* volevano frequentare sempre gli stessi offici, e trascorrere il loro tempo a curare i gatti, in compagnia di Angela Caterina *Barzi / Anzaverti*.[79]

[78] Cf. R.L. KENDRICK, *op. cit.*, p. 222.

[79] I cognomi riportati in corsivo, che da questo paragrafo in poi si troveranno nel testo, non comparivano sui documenti originali; sono stati da me inseriti, consultando i capitoli delle religiose, per favorire una maggiore comprensione.

La cura delle piante, dei fiori e degli animali doveva essere una mansione comune, invece si riduceva a passatempo privato da parte di chi rifiutava l'adempimento degli uffici. Le religiose tolleravano a fatica l'isolamento tra le mura del convento, cercavano di svagarsi nei giardini, facevano «lavoretti» per combattere l'ozio e si intrattenevano in chiacchiere nelle celle e nei parlatori.

Laura Cornelia Cittadini, così come altre religiose, denunciarono il costante mancato rispetto del silenzio durante il *lavorerio*.

Le professe non avevano grande considerazione delle converse, data l'evidente differenza di ruolo, e lamentavano i loro atteggiamenti poco educati, disturbavano facendo rumore con gli zoccoli e a tavola non utilizzavano in maniera adeguata tazze e boccali.

Le testimonianze focalizzarono l'attenzione su un gruppo di monache particolarmente riottose.

Prospera Camilla *Lampugnani* e Perpetua Vittoria *Corio* perpetravano atteggiamenti non consoni alla clausura, la prima strenuamente difesa e sostenuta dalla madre superiora. Purtroppo non è stato possibile risalire al nome della priora al tempo della dichiarazione.

Veronica Cabiati riferì che suor Aurelia *Bascapè* infermiera aveva donato due corone e una borsa di vitello argentino alle altre infermiere, oggetti dei quali era stato proibito l'uso: frequenti erano gli scambi di doni tra le consorelle.

Le religiose indisciplinate non avevano rispetto nei confronti della madre superiora, da alcune considerata molto comprensiva, e con i loro atteggiamenti insolenti influenzavano anche altre compagne.

I nomi di Ginevra *Garola / Barzi*, Angela Caterina *Barzi / Anzaverti*, Paola Felice *Po' / Visconti*, Calidonia Conte, Teodora Ghisolfi (quest'ultima ufficialmente registrata come riottosa, così come Zenobia Corio) comparvero tra coloro costantemente additate per un atteggiamento riluttante nei confronti della regola. Si relazionavano in maniera arrogante ed aggressiva, rispondevano sgarbatamente alla superiora, utilizzavano un linguaggio indegno e ricusavano gli uffici. Paola Felice Visconti, in particolar modo, lavorava di notte, si asteneva durante il giorno oppure perdeva tempo con Paola Gerolama, Barbara Angelica e Giulia Corio, Silvia Aurelia Barbavara e Prospera Vittoria Gallarati. Pare inoltre intrattenesse una relazione non chiara con un frate dell'Incoronata. Molte religiose caldeggiarono

provvedimenti seri nei loro riguardi. Il cattivo esempio veniva presto assimilato dalle giovani, con atti di ribellione nei confronti delle anziane, soprattutto quando redarguite.

Prospera Colonna Gallarati fu punita per avvenimenti incresciosi, Angela Caterina *Barzi / Anzaverti* per penitenza fu relegata alla cura delle gatte.

Questo fu decisamente il gruppo delle più insofferenti nei confronti della disciplina.

Le denunce reciproche erano scaturite in manifestazioni di risentimento, di odio e di ripicca. Le più morigerate suggerivano di cercare di appianare i dissidi, stando bene attenti però alle false dimostrazioni di pentimento.

Le religiose che denunciarono la situazione di evidente disagio, invocavano la necessità di coltivare un sincero sentimento religioso. Tali richieste non furono esigue, questo a testimoniare come la monacazione non fosse per tutte una scelta imposta. Lucia Balbi, Ginevra Barzi, Bianca Ludovica Dal Verme, Giuditta Falcuzi e Isabella Castellazzi chiedevano di poter frequentare con maggior frequenza i sacerdoti e le confessioni, al fine di contrastare gli atteggiamenti non consoni alla clausura.

Castelletti Angela Gerolama e Cassandra, Castelsanpietro Ippolita Maria, Dal Verme Claudia, Lampugnani Prospera Camilla, Po' Paola Eritrea, Vimercati Daria Beatrice si lamentavano apertamente e chiedevano che si provvedesse in maniera decisiva a disciplinare i disordini.

3. *Casi problematici: il memoriale dei «disordini».*

Dopo aver concluso la visita apostolica all'interno del monastero Gerolamo Ragazzoni elaborò un memoriale — da affiancarsi ai verbali considerati nel paragrafo precedente — soffermandosi su casi specifici riguardo la realtà esaminata. Sin dall'ispezione effettuata da Alberto Lino, il monastero di S. Agnese risultava presentare condizioni particolarmente critiche: era difficile far rispettare la clausura e si erano verificati casi di intolleranza nei confronti della monacazione, anche di notevole gravità. A distanza di una decina d'anni la situazione si rivelò immutata, tale per cui il visitatore apostolico,

come già detto, decise di sottoporre la cura del monastero al diretto controllo dell'arcivescovo, escludendolo dalla giurisdizione dei Regolari, che avevano fallito nell'intervento di riforma.

Gli esempi di ribellione nei confronti del rigido isolamento monacale furono numerosi.[80]

3.1. *Monache che fuggono con il pittore Aurelio Marsilio.*[81]

Il pittore Aurelio Marsilio era stato incaricato di compiere alcuni dipinti nel convento di S. Francesco. Durante lo svolgimento del suo lavoro aveva stretto amicizia con Fra Lucio Legnano che era cappellano del monastero di S. Agnese e questi, essendo amico di suor Angela Caterina *Barzi / Anzaverti*[82], aveva ottenuto il permesso, affinché Aurelio Marsilio facesse alcuni ritratti alle monache.

Aurelio strinse un'intima amicizia con suor Bianca Agnese Barzi e, «dopo aver usato carnalmente con lei», una notte la fece fuggire dal monastero con suor Lavinia Anzaverti e suor Damisella da Siena. Probabilmente fu aiutato da *messere Hieronimo* e da Gio Ambrogio Piantanida, che non sappiamo che funzione avessero all'interno del monastero. Le tre religiose vennero condotte alla casa del pittore, sul corso di Porta Orientale.

[80] I documenti relativi ai disordini verificatisi all'interno del monastero di S. Agnese sono molto significativi, possono sembrare davvero allarmanti perché illustrano realmente o apparentemente una situazione di aperto disagio. Il limite che impedisce di avanzare considerazioni più articolate è il fatto che tutti i casi qui riportati sono testimonianze riguardanti un circoscritto periodo storico. La bibliografia inerente gli studi volti alla segnalazione e alla denuncia di una realtà di monacazione forzata largamente diffusa sono numerosi: si veda G. ZARRI, *Monasteri femminili e città*, cit.; E. CATTANEO, *Le monacazioni forzate tra Cinque e Seicento*, cit.; R. CANOSA, *Il velo e il cappuccio. Monacazioni forzate e sessualità nei conventi femminili in Italia tra Quattrocento e Settecento*, Roma 1991; P. VISMARA CHIAPPA, 'Per vim et metum'. *Il caso di Paola Teresa Pietra*, Pavia 1990, F. MEDIOLI, *'L'inferno monacale'; di Arcangela Tarabotti*, Torino 1990. Di utilissima lettura sono gli studi di G. ZARRI - F. MEDIOLI - P. VISMARA CHIAPPA, 'De Monialibus' *(sec. XVI-XVII-XVIII)*, «Riv. Stor. Lett. religiosa», 33 (1998).

[81] ASDM, *sez. XII*, vol. 59.

[82] Si veda il paragrafo di trascrizione e commento dei verbali, Angela Caterina faceva parte dell'evidenziato gruppo di monache particolarmente riottose.

I «complici» avevano trasportato tre «forzieri pieni di roba» e altri fagotti; i fuggitivi scapparono la notte stessa verso Brescia e si diressero a Venezia, accompagnati da uno spagnolo. Giunta a Venezia, suor Lavinia Anzaverti prese la sua biancheria e del denaro e si separò in compagnia dello spagnolo e di suor Damisella, la quale, proseguì poi la sua fuga con un *barcarolo*.

Suor Lavinia aveva rubato a Bianca Agnese oggetti preziosi e denari, che quest'ultima a sua volta aveva sottratto dal deposito[83] di S. Agnese. La religiosa e il pittore rimasero a Venezia senza denaro, scrissero quindi parecchie lettere a suor Prospera Camilla Lampugnani e a suor Ginevra Barzi (quest'ultima sua parente), monache in S. Agnese, affinché mandassero loro biancheria e quanto necessario per sopravvivere, per mano di Gio Angelo legnamaro.[84] Le due

[83] Da uno studio condotto da Arnaldo Ganda, volto alla ricostruzione dei volumi contenuti nella biblioteca latina e greca del cremonese Bartolomeo Petroni, precettore alla corte sforzesca, egli riporta un episodio in cui il Petroni nel 1488, prima della partenza per un viaggio, consegnò dei mobili e dei libri di sua proprietà alle monache di S. Agnese, affinché li conservassero nel loro forziere. Pare quindi, che le religiose avessero un deposito, nel quale custodivano i loro beni e quelli dei viaggiatori che si affidavano alla loro custodia. Cf. A. GANDA, *La biblioteca latina e greca del cremonese Bartolomeo Petroni, precettore alla corte sforzesca*, in *Mercurius in trivio. Studi di bibliografia e biblioteconomia per Alfredo Serrai nel sessantesimo compleanno (20 novembre 1992)*, a c. di M. COCHETTI, Roma 1993, pp. 73-103. Ringrazio il prof. Ganda per la segnalazione. Probabilmente il deposito menzionato, dal quale le fuggitive trafugarono denaro e beni, era il forziere in questione. Un documento datato 1576, relativo ad un inventario di oggetti vari, testimonia l'utilizzo del deposito del monastero da parte del legnamaro Gio. Angelo Caspano, il quale si occuperà dei lavori di costruzione della chiesa del cenobio: «Inventario delle robbe quale io Gio. Angelo Caspano mi ritrovo havere nelle mani delle Reverende monache del monastero di S. Agnese.

Una lettera di noce, un letto di garzatura, un piumazzo di piuma, casse n° 3, scabelle n° 3, cadreghe armase n° 2, una tavola con i suoi cavalletti et etiam un tavolino picciolo, due sedelini in rame et una piadella, un para di biancheria, una catena, et un bernabbo, una cazola di lotono in cima et un candeliere, quadri di tela n° 6, duoi fraischi di aceto piene, una fraischa di stricolina, la quale era meza e un vasetto verde, pieno di olio et un rastello longo due brasa et un homo di mettere su le cappe, un capello nero, un agnus dei, duoi pezze de asse de una braza è mezo et altri assi piccolini, una mesa torchia, molti altri vasi per uso della mensa, pezzi 6 di peltro, pezzi 12 di piatti e tundi di terra», ASDM, *sez. XII*, vol. 59.

[84] È chiaramente il legnamaro Gio. Angelo Caspano che usufruisce del deposito delle monache, si veda la nota precedente.

monache in questione si avvalevano dell'aiuto di quest'ultimo per ricevere tutto ciò che ritenevano opportuno ai loro bisogni, contravvenendo alla regola e violando la clausura. Fra' Lucio diede al legnamaro un quadro di suor Bianca Agnese; si occupò poi della vendita di altri dipinti posseduti dalla monaca e da suor Lavinia, al fine di raccogliere denaro da inviare loro.

I due fuggitivi si sposarono e vissero a Venezia dal settembre del 1575, sino al febbraio del 1576: Aurelio si faceva chiamare Oratio Vistarmio. Ritornarono poi a Milano e alloggiarono presso la madre di Aurelio in una casa situata nella parrocchia di S. Pietro fuori Porta Orientale.[85] Probabilmente la decisione di ritornare, coincise con il parto di Bianca Agnese, la quale ebbe un figlio, che si fece credere, appartenesse alla cognata Barbara (sorella di Aurelio).

Le due donne si trasferirono a Castel Monate, quando Aurelio scappò a Pavia una mattina presto, fuggendo di casa in camicia, perché temette l'avessero rintracciato per arrestarlo. La sorella e la moglie lo raggiunsero con il bambino Aurelino. Il piccolo era allattato dalla zia, la quale, a sua volta aveva partorito abbandonando il suo neonato. La fuga dei tre fu movimentata, si recarono a Padova e a Ferrara; nel luglio del 1576 Aurelio e Bianca Agnese tornarono a Venezia e poi si diressero verso Treviso, aiutati da Lelio, fratello del pittore, e a metà del mese, si trasferirono ancora a Venezia, dove vi rimasero sino a settembre. Pareva che Aurelio avesse ripreso a dipingere, facendosi chiamare col suo nome e presentasse Bianca Agnese quale sua amica.

Non vi sono altre notizie circa la vicenda di questi due amanti.

3.2. *L'amore tra due monache.*

Anna Ranialli era divenuta oggetto di «tanta affezione sessuale» da parte di suor Angela Gabriella Anzaverti, la quale si preoccupava di aiutarla nel suo lavoro, di cucirle dei vestiti, di fornirle biancheria, accorciarle *i panni*, considerandola amorevolmente in qualità di discreta amica.

[85] Non è stato possibile trovare riscontro della loro presenza in parrocchia attraverso il controllo dello Stato delle anime.

Anna aveva intrecciato un rapporto di «amicizia» anche con suor Zenobia Corio. Le due avevano dormito insieme, al punto che, quando la Ranialli dormì *per sessualità solamente* con suor Angela Gabriella, suor Zenobia considerò il gesto come un tentativo di diffamazione e ne seguì un gran tramestio, «perché le nuove compagne stavano sempre insieme».

La «monaca tradita» una domenica mattina mandò Isabella Brugora a controllare i loro movimenti. Quest'ultima trovò aperto l'uscio della camera in cui stavano e le vide a letto che si *basciavano*; rimase quindi attonita a guardare e poi si recò a comunicare la notizia alle altre religiose.

Suor Angela Gabriella, quel giorno si recò nel pomeriggio a messa e recitò i vespri, quando improvvisamente fu colpita da un fortissimo dolore. Anna accorse per vedere come stava; le altre monache testimoniarono che suor Angela Gabriella «metteva le mani sul volto a detta Anna e la basciava anche per il monasterio e diceva che è la sua sposa».

La novizia Isabella Brugora, interrogata una settimana dopo, su ciò che vide rispose che, passando la domenica mattina alla nove, con la conversa Maddalena, davanti all'uscio della camera di suor Angela Gabriella, constatò che era chiuso dall'interno e, guardando di nascosto dalla finestrella, trovò la professa e Anna, approvata per diventare conversa, sdraiate sul letto che «facevano gran strepito», interrogandosi sulla provenienza di una lettera; sopraggiunse suor Ippolita vicaria e Isabella le intimò di accorrere affinché vedesse. Le due stettero a letto sino all'ora del vespro.

La vicaria, a sua volta, testimoniò che quella domenica mattina, durante l'ora del silenzio, fu invitata ad assistere ad un evento che «l'avrebbe fatta ridere» a detta di Isabella Brugora e della conversa Maddalena, ossia «Anna secolare e detta Angela Gabriella che si facevano carezze». Ella rispose loro, andandosene senza indugio, che «dovessero andare a dormire e non stare a sentire agli usci simili cose», aggiungendo inoltre che non era suo interesse origliare attraverso gli usci due che si facevano carezze. Lei non lo considerava un *male* e scusò il comportamento delle monache in questione, riferendo che sapeva che erano a letto perché malate.

Ella era a conoscenza dei guandarini che suor Angela Gabriella aveva donato ad Anna, la quale dormiva con lei e la serviva; la

professa, per l'affetto che provava nei suoi confronti, le evitava i lavori più pesanti tra cui lavare le scodelle. «La faceva mangiare con sé, (...) le faceva avere cernelazzo e la faceva dormire con sé nel letto anche se fuisse desvestita».

Quando fu convocata Anna Rainalli, secolare di anni venti, negò l'accaduto. Giustificò che suor Angela Gabriella era affezionata a lei in quanto sua serva e le aveva donato calze usate e un guarnacino di tela; confermò che dormivano insieme perché lei aveva paura. Riguardo alla vicenda denunciata dalle religiose, affermò che erano state in camera sino la sera e che poi la professa era stata colpita da improvvisi dolori. Angela Gabriella si difese accusando di invidia le altre consorelle; perché, a detta sua, manifestazioni di affetto quali prenderle le mani e baciarla erano affinché rimanesse con lei.

In genere certe 'amicizie particolari'; erano negate dalle dirette interessate. La riforma diffusa da Carlo Borromeo era molto severa a riguardo: prevedeva un penitenza di due anni per la monaca trovata a 'fornicare' con un'altra.[86] La vicenda suscitò più curiosità che condanna, da parte delle consorelle. L'atteggiamento della vicaria fu di assoluto disinteresse per la faccenda: non considerava compito suo, recriminare su ciò che avrebbero potuto fare le religiose nelle celle chiuse.

Non vi è ulteriore documentazione inerente gli sviluppi di questa inchiesta, in ogni caso l'accaduto se pur nella sua particolarità, è un esempio di atteggiamento di aperta disobbedienza alle regole monastiche, caratteristica che connotò altri episodi verificatisi all'interno del monastero di S. Agnese.

Il caso di due monache amanti è stato trattato in uno studio, unico nel suo genere, svolto da Judith Brown sulla vita di Benedetta Carlini di Vellano badessa delle monache teatine di Pescia, che «spacciatasi per mistica fu scoperta essere donna di bassi costumi».[87]

L'autrice rivela come il manoscritto, conservato nell'Archivio di Stato di Firenze, si possa ritenere prezioso per l'analisi di aspetti inesplorati riguardanti la vita sessuale delle donne, aggiungendo che

[86] Cf. J. BROWN, *Atti impuri. Vita di una monaca lesbica nell'Italia del Rinascimento*, Milano 1987, p. 15.

[87] Si confronti la nota precedente.

la vicenda (su cui fu aperta un'inchiesta ecclesiastica, condotta tra il 1619 e il 1623), se fosse appartenuta ad un'epoca più tarda, avrebbe perso la sua valenza straordinaria; infatti nel Settecento tali manifestazioni non furono rare. Il diritto, la medicina e l'opinione comune, in epoche precedenti invece ignoravano l'esistenza di rapporti sessuali tra donne. Dal XIII secolo in avanti le regole monastiche imponevano alle religiose di non entrare le une nelle celle delle altre e di non chiudere a chiave le porte, affinché si potessero controllare; erano inoltre da evitare particolari legami di amicizia all'interno del convento.[88]

La vicenda delle monache di S. Agnese potrebbe quindi considerarsi di notevole eccezionalità, visto che fu denunciata addirittura il 17 giugno del 1577: esse contravvennero a tutte le regole sovramenzionate.

3.3. *La gravidanza di Angela Antea Corio.*

Elisabetta Carcassola denunciò in una lettera che nel 1575 cinque monache erano fuggite con la complicità del cappellano che abitava in S. Maurilio. Questi aveva intrecciato un'intima amicizia con suor Angela Antea Corio, perchè per lungo tempo era stato prete *particolare* della nobile famiglia Corio, residente nelle adiacenze del monastero; poi fu nominato, in virtù di questo suo rapporto privilegiato, cappellano della casa di S. Agnese.

Il sacerdote inviava alla religiosa medicinali e si recava a farle visita due o tre volte alla settimana, a volte ella stessa usciva dal convento per incontrarlo; pareva che durante le loro conversazioni si dicessero *parole disoneste*. La fuga delle monache avvenne durante *il periodo del mestruo*, probabilmente per coprire la gravidanza contratta da suor Angela Antea; le fuggitive a quanto pare furono rintracciate ed incarcerate, perché la testimonianza rivela che nel momento in cui venne liberata, la religiosa Corio rinnegò il bambino che aveva partorito.

Nonostante dovessero scontare un periodo di punizione, rinchiuse in celle, per la disobbedienza commessa e sottoposte ad una rigorosa disciplina, le religiose non si curavano del provvedimento, commissio-

[88] J. BROWN, *op. cit.*, pp. 6-10.

navano provviste, che venivano liberamente loro consegnate in casse e durante il giorno alternavano momenti in cui passavano il tempo a specchiarsi e pettinarsi ad altri, in cui urlavano e ingiuriavano per la severità del provvedimento.

I dettami *post-* conciliari vietavano di comunicare con le monache rinchiuse nelle celle e di inviare loro oggetti e cibo, se non quello predisposto per i pasti. Questo regolamento fu impunemente ignorato. Suor Angela Faustina Lampugnani si recava, attraverso le scale dei locali riservati alle secolari, a parlare con le rinchiuse, suor Prospera Colonna e suor Vittoria Gallarati cercavano di assecondare ogni loro richiesta. Le prigioniere erano suor Paola Eritrea Po', suor Emilia *Brivio / Dugnani*, suor Paola Veronica Cabiati e suor Clara Isabella Busca.

Non vi è menzione di suor Angela Antea, probabilmente, vista la posizione di prestigio ricoperta dalla sua famiglia, ella dimorava in una cella separata.

3.4. *Ostilità per la questione di una cella.*

In una lettera anonima inviata a monsignor reverendissimo (probabilmente il vicario delle monache), una religiosa denunciò come le fu sottratta la cella a lei spettante. Alla monaca che scrive era stata destinata la cella di una monaca defunta, che ella scambiò con la vicaria.[89] Il nuovo locale a lei predisposto, le fu poi richiesto da suor Angela Antea Corio,[90] cosicché la religiosa fu costretta a trasferirsi in un luogo non gradito.

Le lamentele per l'ingiusta usurpazione avevano scatenato l'ira della monaca Corio, con la quale si erano schierate tutte le altre consorelle, che in refettorio l'avevano pubblicamente insultata con *sbocamenti* non consoni al loro stato di donne religiose.

L'invettiva era finalizzata a protestare per l'ingiustizia cui era

[89] ASDM, *sez. XII*, vol. 59.

[90] Si è ampiamente parlato delle vicende personali di questa monaca nel paragrafo precedente e nei commenti specifici sulle singole religiose riportati nei verbali di visita. Ella fu certamente un esempio di intolleranza nei confronti della rigida regola monastica da rispettarsi.

stata sottoposta e per le ostilità che si manifestavano nei suoi confronti. Il memoriale si concludeva con un altro avvertimento: l'anonima scrittrice suggeriva al superiore di interrogare la conversa Maddalena, perché era a conoscenza di diverse faccende non lecite, che le erano state comunicate da suor Paola Felice Visconti, e che molte religiose, tra cui suor Prospera Vittoria Gallarati e le sue compagne, erano invase da tale cattiveria che pareva avessero *una lingua da serpente*.

La segnalazione di queste denunce si rivela essere molto importante al fine di evidenziare come nelle case religiose si trovassero a convivere donne non dotate di autentica vocazione e altre che ne erano del tutto sprovviste. L'essere costrette a vivere quotidianamente in stretta intimità degenerava in frequenti manifestazioni di incomprensioni e di intolleranze, nella fattispecie il caso in questione. I privilegi familiari, dovuti alle differenze di censo, contribuivano ad acuire le difficoltà ed ingeneravano gravosi contrasti.[91] La vicenda denunciata della sottrazione della cella da parte di Angela Antea Corio, figlia del nobile Vicario di Provvisione Gio Angelo, ne è un chiaro esempio.

3.5. *Il pericolo della peste.*

Le disobbedienze compiute liberamente dalle religiose potevano rivelarsi pericolose per tutte le altre consorelle: l'uscire di nascosto dal convento in periodo di peste, poteva essere occasione di contagio.

Una monaca canevara denunciò di aver scoperto un luogo in cui, nascosto da uno *schosale*, vi era un passaggio segreto, attraverso il quale le monache buttavano il pane e uscivano dal monastero aiutate da un'amica del fattore.[92] La preoccupazione era che, a causa di queste fughe, le monache disobbedienti potessero essere infettate. I regolamenti divulgati al fine di preservare i luoghi di clausura in tempo sospetto erano molto severi in questione:

[91] A tale proposito si veda G. ZARRI, *Monasteri femminili e città*, cit. e S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979, pp. 162-90.

[92] ASDM, *sez. XII*, vol. 59.

Per il vitto ordinario, per le cose minute necessarie alla giornata, vi sia persona fidata, e prudente al di fuori, la quale di tempo in tempo provveda alla casa, avvertendo però nel ricevere alla porta, ò al torno quelle cose che siano riposte immediatemente in vaso di pietra ò di stagno, ò di rame instagnato, spogliate da ogni invoglio e che resti fuori il vase, ò cesto, ò panno o altro in che fù portata, perchè dentro al monastero non doverà entrare, ne da monaca alcuna ricevuto, ne con mano toccato o maneggiato, non dovendosi dubitare che carne, ò pesce, ò ova, ò altra cosa cibaria da se sola possa apportar contaggio (...).

Quando sara necessità l'introdurre nella clausura persona alcuna, si fugga ogni contatto, anche de panni di quel tale, se non in quanto comporti la necessità dell'opera (...).

Non si accetti sotto qualunque pretesto cosa alcuna, ne in cassa serrata, ne in altro modo, ne per custodia, ne per altro servitio, ancorche fosse de parenti delle monache, dovendosi iscusare d'averne proibitione sotto gravi pene da superiori perche si sono trovate alcune case infettate con morte (...).

Non admettino poveri cercanti alle porte, ne al ferratino, ne al torno (...).

Le visite anche de parenti si devono moderare, e restringere, e facendosi con le debite licenze.

Stiano sempre serrati i parlatorii, la chiave sia presso alla madre superiora, ne ella admetta alcuna persona (...).

Non si ricevino lettere se non da superiori, ò che siano per servizio del monastero e allor'hora si ricevino con cautione, avvertendo da dove venghino, ne si contrattino, ò leggano se non espurgate col fuoco (...).

Non si diano fuori panni a lavare, ne se riceva dentro per qualunque causa, ma si facci tutto in casa (...).

Si tenghino netto e purgato il torno, e tal volta si profumi per levargli ogni mal odore, come dal alito, e respiro di chi ci concorre, e dalle robbe stesse vi si può generare così si tenghi netta la casa da ogni mal odore.

Se alcuna monaca si ammalasse, si che fosse dal medico stimata sospetta d'infezione, non se li manchi d'ogni carità, ma insieme tutto si faccia con molta cautione, tanto con la persona, come per la cella letto e altre sue cose, ò per servirla da vicino una sola ne habbi la cura, la quale stia poi lontana dalle altre e le altre da lontano dovranno porgergli ogni aiuto.

3.6. *Intolleranza diffusa nei confronti dell'austerità da rispettarsi.*

Il malcontento per gli atteggiamenti non consoni al ruolo di religiose, che molte monache tenevano, si manifestò in una ennesima protesta da parte di una devota che condannava la decisione di

alcune monache che volevano il trasferimento del confessore preposto al monastero: le prediche e le esortazioni al conseguimento della verità che egli pronunciava aprivano il cuore. Certe consorelle invece non erano *vicine a Dio* e usavano un linguaggio volgare, persino nel giorno della commemorazione di S. Agnese, in chiesa alla celebrazione della messa in onore della santa, *parevano demoni per gli sboccamenti che pronunciavano.*

Tali comportamenti accadevano perché nel monastero si erano formati degli *squadroni* di religiose unite tra loro, che vivevano ed agivano in modo appartato e non tolleravano l'austerità imposta: suor Paola Emilia *Barbavara*, suor Ottavia *Po'*, suor Prospera Vittoria e suor Laura Felice *Gallarati*, frequentavano i parlatori e pareva volessero fuggire; anche la vicaria manifestava atteggiamenti particolarmente *libertini* e si intratteneva con i frati.

Cecilia Castelli, Antonia Borsani, Deodata Bossi, Isabella Castellazzi, Teodora Ghisolfi, Ginevra *Barzi / Garola* avevano progettato di fuggire il 7 settembre del 1575, giorni in cui si celebrava una festa all'interno del monastero e i parlatori erano gremiti di ospiti (l'8 di settembre si commemora infatti la natività della Madonna), che si intrattenevano al suono di liuti e clavicordi.

Come già riferito, cinque giorni prima Bianca Agnese Barzi, Damisella da Siena e Lavinia Anzaverti erano riuscite nell'intento di fuggire aiutate dal pittore Aurelio Marsilio.[93]

3.7. *Suor Giulia Aurelia Ghisolfi tenta il suicidio.*

L'8 ottobre 1577 si procedette alla compilazione di un processo nei confronti della religiosa suor Aurelia Ghisolfi: «Processo per eccesso a suor Giulia Aurelia per la violenza fatta a se stessa».[94]

Alle ore 17 di un mercoledì di ottobre, la madre superiora del convento di S. Agnese aveva mandato suor Angelica Caterina Bagolini a comunicare a suor Giulia Aurelia che, a causa di una punizione inflittale, sarebbe dovuta rimanere nella sua cella.

Ella si adirò esageratamente e rispose alla monaca che le aveva

[93] ASDM, *sez. XII*, vol. 59.
[94] *Ibid.*

riferito il messaggio che sarebbe uscita dalla cella solo *con i piedi innanzi* (cioè morta).

La messaggera cercò di calmarla, assicurandole che la superiora agiva per il suo bene, ma Giulia Aurelia non volle ascoltarla e chiuse a chiave l'uscio della camera, sbattendolo con furia e urlando ripetutamente: *basta, basta*.

Il provvedimento disciplinare era stato preso perché la monaca in questione, aveva tentato con suor Ottavia Po', di convincere alcune consorelle a coprire le sue disobbedienze.

Venne incaricata una conversa, Lucia, affinché provvedesse a portarle il pasto, ma ella rispose che non voleva mangiare; Lucia tornò ripetutamente, da mezzogiorno sino all'ora del vespro ma Giulia Aurelia non rispondeva, nonostante ella avesse bussato fortemente all'uscio.

La conversa riferì l'accaduto ad Angela Caterina, la quale non poté accertare quanto udito, perchè fu impegnata tutto il giorno alla porta dei carri per delle consegne di vino; inoltre dovette accompagnare il medico, sopraggiunto per le visite.

Solo alle ventitré la portinaia si recò presso la cella, ma ai suoi richiami nessuno diede segni di vita; preoccupata, corse a chiamare la madre superiora, mentre accorrevano le altre consorelle. La priora decise di far abbattere l'uscio dalle converse suor Maddalena e suor Lucia. La finestra era stata serrata con alcuni catenacci, liberandola, l'immagine che si parò davanti ai loro occhi fu davvero drammatica:

> et subito vedessimo detta suor Giulia Aureglia giettata sopra la cassa con una manicha abbasso et la testa apogiata alla sponda della lettera piu vicina et in facia nera morella et negra et la bocca un pocho gonfiiata con gran spuma alla bocha et dificilmente si conoscieva chi fiadasse et il corpo era fredo et acorgendosi noi che haveva ligata la bocha con lazzi di binde di tella serati con droppi, detta Lucia li deslazio et erano due lazzi, l'un sopra l'altro et il primo verso la carne era rivoltato due volte intorno al collo con un sollo droppo e l'altro era voltato una volta solamente ma con due droppi et aveva ancora un pezzo di binda ligatta al nodo della man dritta con un droppo sollo qual binde desligai da detta mano.

Le religiose cercarono di farla rinvenire con odori e massaggiandole vigorosamente il corpo per scaldarlo, ma ella si riprese solo dopo tre ore. Fu chiamato un frate cappuccino perché la confessasse: Giulia Aurelia rispose alle domande, ma non mostrò segni di

pentimento, piuttosto disse: «... che il demonio li era comparso da veggio in habitto da prete et che era entrato dall'uscio, et che li diceva molte bone parolle et che la esortava a fare valentemente quello che faceva perche era una morte dolce et che li haveva detto altre cose che lei non li puoteva palesare ...».

Ella dichiarò di aver tentato di soffocarsi all'interno della cassa, ma non era riuscita a sopportare il gran caldo e il senso di oppressione al cuore, poi aveva pensato di trafiggersi con un temperino, ma il demonio le aveva suggerito che sarebbe stata una morte troppo crudele e dolorosa; le consigliò invece, di impiccarsi con i lacci delle calze alla finestra, ed ella cosí fece.

Giulia Aurelia fu sottoposta a costanti controlli nei giorni successivi all'accaduto. Le monache che la vegliarono di notte riferirono che si sentivano provenire dalla sua cella forti rumori e strepiti.

Nonostante avesse accettato di confessarsi, ella non mostrò mai pentimento, tra l'altro, aveva subito un precedente processo per la vicenda delle monache fuggite. Le spiegazioni per il tentato suicidio si attribuirono ad un *particolare rapporto di pratiche*, non ben specificato, con una certa suor Ottavia Po'; non si sospettava l'esistenza di ulteriori rapporti esterni al monastero.

La conversa suor Lucia, interrogata riguardo l'accaduto, rispose che più volte aveva sentito pronunciare da Giulia Aurelia tali parole: «... che il core li fuisse straziato e che non puoteva stare più qui e che finalmente ne haverebbe fatta una ...».

Ella non riuscì a suggerire probabili motivazioni per una tale disperazione: la madre superiora le aveva proibito di frequentare suor Ottavia, ma forse non fu la causa contingente a spingerla a compiere il gesto disperato, più volte in passato aveva minacciato di gettarsi nel pozzo e aveva tentato di annegarsi nella fontana del monastero.

Suor Giulia Aurelia testimoniò agli inquirenti che la punizione probabilmente le era stata inflitta per dei racconti a suo discapito, riferiti da suor Prospera Camilla Lampugnani alla priora. Ella raccontò di come avesse tentato di soffocarsi nella cassa e dei suggerimenti del demonio, che aveva fervidamente pregato, di portarla anima e corpo con le monache di S. Paolo. Ella confessò di essersi pentita davanti al confessore, ma che questi aveva considerato il suo pentimento, pronunciato a parole e non dettato dal cuore.

Pensieri suicidi le si erano palesati alla mente dall'estate, quando fu tentata di gettarsi dalla finestra o nel pozzo. Il tentativo di strangolamento, infatti era stato preceduto da un gesto disperato che cercò di compiere presso la fontana; disturbata però dalle monache che lavavano, aveva desistito. Giulia Aurelia dichiarò di aver più volte mostrato il desiderio di essere trasferita in un altro monastero, e mostrò sincero pentimento per il gesto compiuto e chiese perdono a Dio e ai superiori.

3.8. *Il memoriale del 1577 sui comportamenti dissoluti tenuti dalle monache del monastero di S. Agnese.*[95]

I comportamenti delle monache del monastero di S. Agnese si rivelano vieppiù esempi di insostenibile intolleranza nei confronti del rigore monastico e si estrinsecano in gesti di aperta ribellione, a volte con connotazione drammatica. È difficile trovare una ragione chiara, che giustifichi un disagio così radicato: le fanciulle, come risaputo, erano destinate alla vita monastica, affinché i patrimoni familiari si potessero conservare intatti, del resto, le doti spirituali erano di consistenza notevolmente inferiore rispetto a quelle temporali, quindi più facilmente accessibili.

Azzardare l'ipotesi che tutte queste incresciose manifestazioni potessero considerarsi avvisaglie di monacazioni forzate, non trova giustificazioni di certa attendibilità, anche se i dubbi sorgono numerosi.

In una relazione, elaborata nel 1577, si illustrano una situazione di radicato disagio e di mancanza assoluta di rispetto, per l'impegno religioso assunto dalle monache.[96]

Si sottolinea che, per molti decenni, le monache del monastero di S. Agnese di Milano, di osservanza agostiniana e sottoposte al governo dei Regolari, perseverarono (nonostante le normative pubbli-

[95] ASDM, *sez. XII*, vol. 59. Datato 1577 è un memoriale che riassume tutti i fatti incresciosi avvenuti nel monastero; tale memoriale è successivo alla visita apostolica ed è difficile individuarne esattamente la destinazione.

[96] ASDM, *sez. XII*, vol. 59.

cate dopo il Concilio di Trento) nella libera e dissoluta conversazione con persone esterne; le quali non erano tanto laici, quanto regolari.

Monsignor Ragazzoni aveva effettuato la visita apostolica, volta a controllare il rispetto della clausura nei cenobi. Pochi mesi prima di esaminare la *domus* di Porta Vercellina, ricevette la segnalazione della fuga di tre monache, che avevano intrattenuto delle relazioni sessuali con estranei in luoghi nascosti del monastero. Tali scandali, secondo il Famagostano, avvenivano a causa del corrotto governo dei superiori. Il monastero di S. Agnese, come già accennato, venne sottoposto, al termine della visita apostolica, al diretto controllo del Cardinale di S. Prassede, ossia Carlo Borromeo, che si preoccupò di indurle all'obbedienza.

Le monache, nonostante la riforma, *perseverarono nel mal abito*, attraverso *comportamenti sessuali scandalosi radicati, che si perpetravano di nascosto con cappellani, con molinari, con visitatori*. A causa della mancanza di controllo riuscivano a varcare le mura del convento e solo durante i periodi di peste si applicarono misure restrittive.

La vita *dissoluta* del monastero di S. Agnese era *notoria* in tutta la città di Milano.

Le fughe delle religiose avvenivano attraverso due passaggi segreti che sfociavano: uno nella casa del fattore e l'altro in un vicolo adiacente il convento.

Il cappellano che confessò le monache per la Quaresima riferì di racconti *pieni di dishonesta sessualità*. Esse avevano intrecciato amicizie particolari con i frati di S. Ambrogio ed avevano tentato più volte di fuggire, alla volta dei conventi maschili di Cremona, Mantova, Mendrisio. Alcune riuscirono, con la complicità di alcuni medici, a trasportare fuori dal monastero mobili e vestiti, per recarsi a Roma con un gentiluomo. I parlatori erano liberamente frequentati;[97] persino le

[97] ASDM, *sez. XII*, vol. 51. Nel sec. XVI monsignor Aluigi Bosso, canonico ordinario e teologo in Duomo, scrisse un trattatello inedito intitolato: *Pratica religiosa intorno all'uso del parlatorio delle monache*. La dissertazione è articolata in due parti: la prima, segnala i danni che ingenera la frequentazione dei parlatorii, e la seconda propone i rimedi che si possono attuare. I parlatori distraggono la mente, allontanano da Dio, introducono al mondo e dissipano i beni spirituali acquistati. La pratica di essi turba il ministero del culto divino, disordina gli affetti, affligge le coscienze, insidia la castità ed «apre le porte dei sensi», fomenta l'amor proprio e indice alla libertà mondana, rende le monache loquaci e induce a provare penti-

madri superiore erano avvezze a condurre una vita non ritirata, *lasciavano alle monache giovani ogni libertà* e, pur avendo sospetti riguardo la liceità di certe azioni, non le impedivano. Le religiose uscivano con frequenza e ritornavano in convento con estrema tranquillità. Disobbedirono persino durante il periodo del giubileo e poi si recarono a Roma da Sua Santità, per ricevere l'assoluzione da ogni grave eccesso.

Un caso clamoroso di fuga fu quello, già riferito, delle tre monache che scapparono con il pittore Aurelio Marsilio; le ragioni di questo gesto trovano riscontro nel lassismo consentito dai superiori, a che si facessero ritratti nei parlatori.[98]

Le normative del Concilio di Trento venivano regolarmente disattese, i frati consideravano le monache quali spose temporali, condividendo *cose sessuali come i congiunti in matrimonio*; ne nascevano spesso gelosie e litigi. Si viene a configurare da queste annotazioni un'immagine confusa di colei che avendo rifiutato di essere sposa di un uomo era divenuta sposa di Cristo. La condizione sponsale sia essa religiosa o civile assoggettava la donna all'uomo, se pur nel riconoscimento cristiano di una pari dignità dei sessi. Come «sposa» la donna viveva in un circuito definito, socialmente controllato e protetto, un recinto; i suoi rapporti con il maschile erano codificati da norme religiose e sociali. La *sponsa Christi*, la monaca professa, trovava nella chiesa, nelle sue strutture, nelle sue gerarchie il referente maschile del proprio sistema di relazioni. In quanto monaca prometteva ubbidienza ad una donna, la superiora gerarchica del monastero, ma il suo voto di obbedienza si estendeva ai superiori degli ordini maschili, ai confessori, ai direttori spirituali, ai vescovi, con i quali poi, come appare da queste testimonianze la deferenza spesso sfociava in affezione sessuale.[99]

Le numerose visite avevano ingenerato questi rapporti licen-

mento per la vocazione. I possibili rimedi possono essere: in primo luogo concentrarsi sul significato del nome monaca che vuol dire non solo amica della solitudine, bensì volontariamente dedicata alla solitudine, successivamente mantenere un atteggiamento silenzioso e raccolto, pronunciare le orazioni, meditare sui danni e i pericoli del parlatorio, astenersi da tale pratica, confessarsi nel capitolo delle colpe, immaginare che i monasteri non abbiano parlatori e rinnovare il voto di clausura.

[98] Si confronti il paragrafo in questione.

[99] G. ZARRI, *Introduzione a Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000, pp. 30-1.

ziosi. Le religiose lavavano loro la biancheria e cucinavano cibi da inviarsi ai conventi. Durante il Carnevale[100] gli uni andavano dalle altre e viceversa; durante i funerali, a volte, si recavano nella chiesa interiore del cenobio. Le feste per le professioni segnalavano la presenza anche di ospiti estranei, provenienti da altre città, che si intrattenevano nel convento; le visite venivano poi ricambiate.

Gli ospiti portavano in regalo lenzuola, cuscini, cesti, *forniture per pettinarsi, biancherie lavorate e cose da mangiare che uno avrebbe potuto ungere.*[101]

Le foresterie erano *luoghi in cui si consumavano pasti, toglievano anche i legni per poter essere più vicini.*

Durante l'estate per il caldo, dopo il desinare e dopo la cena il superiore entrava con i suddetti compagni a far ricreazione, a stare all'ombra o in qualche luogo dentro il monastero fresco a riposar; è accaduto anche che i frati si sdraiassero con le devote et, mentre alcuni riposavano, altri facevano quattro passi con le giovani, giocavano e facevano cose sessuali, si baciavano et si gettavano nell'acqua et si bagnavano et correrse dietro et strattonarsi insieme et toccarsi et bagnarsi alla fontana d'acqua et baciarsi et star gettati nell'erba et far altre sorti di giochi et andar venendo al monasterio, dimorarsi, giocare a tavola e stare anche con altre monache; il devoto non ha solo una devota, si appartano nelle celle, le devote spesso, non accontentandosi delle amicizie dei frati, ne avevano piu di uno e anche secolari.

Da quanto si legge nella relazione, nel monastero imperversava dissoluzione e mancanza di obbedienza, favorita dall'assenza di debiti castighi per gli errori commessi. Gli uffici di una certa importanza erano comunque affidati alle monache *più amate, alle più favorite e alle più dissolute et le buone, sono costrette ad essere cattive per forza e tacere il male altrimenti sono castigate severissimamente.*

[100] ASDM, *sez. XII*, vol. 50-52, numerose furono le denunce per gli abusi perpetrati durante il periodo del Carnevale. Venivano recitati spettacoli che erano definiti *strumenti di Satana* e allontanavano dalla religione e dalla pratica degli esercizi spirituali. Le monache si spogliavano addirittura dell'abito e indossavano vestiti secolari. Si veda: *La scena della gloria. Drammaturgia e spettacolo a Milano in età spagnola*, a c. di A. CASCETTA - R. CARPANI, Milano 1995, in particolare la sezione IV, *Rito religioso, civile, popolare e teatralità*, pp. 509-729.

[101] Come già riscontrato non si faceva attenzione al controllo di pratiche che avrebbero potuto agevolare il contagio della peste.

Durante le feste del Carnevale gli eccessi giungevano a manifestazioni intollerabili:

> Ogni ano il Carnevale si fanno delle mascare assai delle monache travestite de diversi sorti de habiti de frati, et da secolari ancora, con pugnali et spade et mangiano così travestite in refittorio, come molte fanno delle commedie di amor dishonestissimi tra di loro et poi le recitano anche inanci a loro frati nelle foresterie, sendovi una ferrata tramezza solamente, levata la ferrata interiore et specialmente (...) et le monache co habiti da nani e da venetiano (...) et si fanno sposalizij et accordi...di godersi commedie solite farsi nelle commedie pubbliche et gli sono somministrate agli frati stessi et è occorso essersene recitate anche d'altro tempo dell'ano fuor del Carnevale (...).
>
> Le monache stravestite de diverse sorte de habiti ballano con i frati alla foresteria col levar una delle ferrate per potersi toccar (...) si fanno sonni e canti a dette foresterie il Carnevale et d'altri tempi tra li devoti et le devote.

I «visitatori» spesso dormivano nelle foresterie e le monache vegliavano di notte per evitare che venissero scoperti. I rapporti che si instauravano, a volte, venivano incrinati da veri o presunti pretesti di gelosia e le liti che ne seguivano degeneravano con facilità *in bastonate*.

Gli incontri avvenivano anche nella chiesa esteriore, se le monache si recavano la sera a pregare e poi trascorrevano le notti nei giardini.

Le portinare complici, li facevano accomodare in un camerino, situato vicino alle porte, utilizzato inoltre per curare in segreto gli amanti ammalati.

Le devote ricevevano regali come pegni d'amore: si ha menzione di un frate di S. Francesco che aveva donato a due monache di S. Agnese delle preziose maioliche.

Le conseguenze incresciose di tale malcostume venivano attentamente celate: una monaca conversa (della quale non si conosce il nome) partorì un neonato, nato dalla relazione che questa ebbe con un frate; ovviamente il bambino le venne tolto. Ella era molto amica di una professa, che nascondeva nelle sua cella un'apertura con un passaggio segreto che conduceva direttamente alla casa del vicino. Si sospettò che questo stratagemma, non solo servisse per gli incontri clandestini, ma che venisse utilizzato per trasportare all'esterno del cenobio creature nate dalle *amicizie particolari* liberamente tollerate.

Il fattore, residente nell'edificio adiacente al convento, si intratteneva in conversazioni con le religiose giorno e notte e inviava loro cibi, avvalendosi di un ingresso nascosto.

Persino i vicari generali della congregazione di S. Agostino, preposti al controllo delle case religiose, avevano *relazioni speciali* con alcune devote del monastero di S. Agnese. Si riteneva che la frequentazione di certe amicizie, che poi sfociavano in molti mali, si instaurassero anche attraverso uno scambio di *medicinali*,[102] tra monache e frati all'esterno del cenobio.

I disordini si perpetrarono anche dopo l'intervento rigenerativo operato da Carlo Borromeo: fu trovato un priore forestiero nudo in compagnia di devote nella foresteria, monache che si facevano ritrarre *senza veli*, visitatori condotti nelle chiesa esteriore, che trascorrevano le notti in compagnia di professe, libere di intrattenersi a loro piacimento.

L'Arcivescovo aveva commissionato, durante l'estate del 1577, il controllo della contabilità del monastero. Le monache nascosero i libri dei conti per celare la cattiva gestione del denaro e le intollerabili spese a favore dei frati: queste carte furono poi distrutte (il danno fu davvero ingente, in quanto bruciarono la documentazione amministrativa di circa duecento anni).

Gli innumerevoli esempi di disordini, che hanno connotato la vita interna di questo monastero, sono di difficile interpretazione. Secondo quanto già evidenziato precedentemente, l'attuazione di mirate strategie familiari, induceva i padri ad inviare le figlie in convento, per mantenere indiviso il patrimonio familiare a favore del primogenito, primo passo per conseguire alleanze matrimoniali proficue per l'intera famiglia.

Le prospettive di vita adulta per ogni ragazza erano davvero limitate: il matrimonio o il monastero; molte di loro, quindi, si trovano ad abbracciare una vita religiosa non avendo alcuna vocazione.

Per queste fanciulle era impossibile poter intervenire sul proprio destino; invece, una volta acquistato uno *status*, attraverso un'identità sociale riconosciuta, paradossalmente diventava più facile ricavarsi degli spazi di manovra: chi entrava in convento era al riparo da

[102] Si potrebbe pensare fossero una sorta di *filtri d'amore*.

preoccupazioni materiali, e dal momento che spesso la regola non era applicata severamente, si riusciva anche a condurre una vita piacevole. Generalmente la gerarchia sociale, precostituita all'esterno del cenobio, veniva riconosciuta e rispettata anche all'interno delle mura claustrali e permetteva un accesso privilegiato alle cariche di maggior rilievo per le monache di estrazione nobile. L'appartenenza ad un ceto elevato dava la possibilità di esercitare una certa influenza.

I disordini perpetrati, in ogni caso non potevano essere tollerati, nonostante lo status imposto. Le cause del diffuso malcontento sono difficili da stabilire, o meglio, da catalogare. Considerarle avvisaglie di monacazioni forzate *tout court* è un po' azzardato. Se da un lato, è lecito leggere in casi di fughe dal convento e di amoreggiamenti alle grate un'insofferenza alla propria condizione, dall'altro, questi casi non giustificano una premessa di forzatura, anche se ne sono un sintomo. Si potrebbero intendere esempi di monacazioni forzate anche le professioni pronunciate senza vocazione, escludendo così la necessaria forzatura.

La sregolatezza sessuale è una manifestazione molto incisiva di disagio; non è detto, però che tutte le fanciulle sregolate siano state forzate nella scelta del chiostro. La costrizione le poteva rendere più inclini alla ribellione, in quanto non si mostravano certamente riserve nei confronti di una professione non sentita.[103]

4. *Le testimonianze delle monache miracolate, del monastero di S. Agnese, al processo di canonizzazione di san Carlo Borromeo.*[104]

Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo si svolse attraverso l'istituzione di una prima indagine diocesana, seguita da

[103] Cf. F. MEDIOLI, *op. cit.*, pp. 111-35, la quale elabora una profonda riflessione sulle cause e le manifestazioni di monacazioni forzate.

[104] Per uno studio esauriente sul processo di canonizzazione di Carlo Borromeo si veda, A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Riforma*, Casale Monferrato 1984; C. MARCORA, *Il processo diocesano informativo sulla vita di S. Carlo per la sua canonizzazione*, MSDM, IX (1962), pp. 76-735.

un'indagine romana e in ultimo, da una discussione presso la Curia. L'inchiesta venne aperta nel 1601 e per circa dieci anni, sino al 1610, il materiale fu raccolto, studiato, verificato e autenticato.

La decisione fu presa dal cardinale Federico Borromeo che, su istanza della Congregazione degli Oblati di S. Ambrogio, istruì due processi: uno sulla vita e l'altro sui miracoli del cugino.

Gli oblati suggerirono di promuovere la canonizzazione nel 1601. Il vicario generale della diocesi milanese accolse la proposta e, sostenuto in questo dall'approvazione della curia romana, nominò una commissione, con l'incarico di compiere una prima ricognizione informativa.

Il cardinale fu proclamato beato nel 1602. Il processo venne chiuso nel marzo del 1606 e gli atti furono mandati a Roma agli uditori di Rota mentre, dal giugno al novembre del 1607, la Sacra Congregazione dei Riti discusse la validità delle testimonianze e degli atti milanesi.

Il VII Concilio, che riuniva tutti i vescovi della provincia ecclesiastica, che era stata oggetto delle cure pastorali di Carlo Borromeo, nel 1609, chiese la solenne canonizzazione, in sintonia con il culto, che già dalla sua morte il popolo gli tributava.

A Roma si tennero ben undici sedute per rivedere la documentazione, seguite poi da tre concistori previsti: quello segreto, quello pubblico e quello semipubblico, con votazione e successiva decisione di canonizzazione presa dal papa.

Con una solenne bolla, sottoscritta da 33 cardinali il 1 novembre 1610, papa Pio V proclamava Carlo Borromeo santo.

Egli fu esempio di una Controriforma attiva, di facile comprensione per le masse. La sua personalità si manifestò attraverso molteplici sfaccettature: egli fu uomo di chiesa, prematuramente dichiarato santo, potente taumaturgo, modello di vita clericale da seguire e veicolo per una propaganda religiosa con funzioni meditative e pedagogiche.[105]

La trascrizione a seguito riportata riguarda gli interrogatori, ai quali vennero sottoposte, durante il primo processo diocesano, le monache del monastero di S. Agnese che, tra il 1601 e il 1602,

[105] Cf. A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., p. 40.

vennero miracolate da san Carlo, unitamente alle testimonianze di coloro che assistettero ai miracoli o ebbero ruolo attivo nella richiesta dell'intervento «divino» del Cardinale Carlo Borromeo.[106]

Si può affermare che l'intervento di normalizzazione sortì i primi risultati all'inizio del nuovo secolo; dalla lettura di queste carte emerge una nuova realtà monastica che ha connotazioni chiaramente spirituali.

Ogni episodio si presentava come un piccolo frammento all'interno di una progettazione pianificata, affinché si potesse affermare che il Borromeo fosse santo, per lo stile di vita condotto, ma in special modo per i miracoli che si erano realizzati conseguentemente alle richieste del suo aiuto. L'intervento di ogni singolo permetteva di conseguire un risultato unico: attraverso le parole dei testi, vagliate dagli inquirenti emergeva l'immagine di un «personaggio», che compiva azioni, che realizzandosi in interventi straordinari, esaltavano la Gloria divina, diventandone vere e proprie opere di testimonianza. I miracoli furono numerosissimi; dopo la morte, ogni parrocchia della città di Milano ne registrò qualcuno.

Dalla lettura degli interrogatori, si può stimare che l'iter che portava alla richiesta di un intervento, si presentava seguendo una scansione comune:

— stato di normalità — regolarità esistenziale
— male — accadimento di pericolo o malattia — crisi di presenza
— «salvazione» e ritorno alla normalità
— convinzione dell'avvenuto intervento carolino
— ringraziamento.[107]

Le religiose professe nel monastero di S. Agnese, che ottennero la grazia e la successiva guarigione delle loro malattie, furono: suor Angela Antonia de Senis, suor Candida Francesca Fortis e suor Clara Francesca Decia.

[106] Gli interrogatori alle monache di S. Agnese sono in *Mediolanen Canonizationis Cardinalis Sancta Praxedis primus processus super miraculis Beati Caroli*, BIBLIOTECA AMBROSIANA, *Ms. G. 29 inf.*, ff. 177-206 e *Ms. I. 138 inf.*, ff. 254-94.

[107] Lo schema è stato mutuato da quello presentato da A. Turchini in *La fabbrica di un santo*, cit., p. 87.

I loro mali furono differenti: le monache formularono le richieste di intervento perché erano impedite gravemente nell'assolvimento delle funzioni della vita quotidiana e monastica.

I rituali attraverso i quali cercarono di ottenere la grazia seguirono modalità diverse; era infatti più che mai necessaria una modalità che rispecchiasse la particolare confidenza dell'intercedente, affinché si esercitasse la sua intercessione.

Angela Antonia de Senis,[108] dell'età di settant'anni, pativa una gravissima infermità da otto anni circa: all'inizio i medici avevano creduto fosse catarro, che aveva purtroppo intaccato tutte le giunture del corpo, costringendola, se pur con difficoltà, a camminare con un bastone. La malattia si era poi aggravata e da cinque anni la monaca, non potendosi muovere, era costretta a letto. Solamente per ricevere la Comunione, sentire la predica, o confessarsi, veniva accompagnata in chiesa dalle consorelle, che la sorreggevano di peso, perché non aveva più alcuna autonomia di movimento.

Angela Antonia, dopo aver sentito il sermone di un prete nel giorno di Pentecoste, che riferiva dei miracoli perpetrati dal Cardinale, decise di fare un voto nel quale si impegnava a recitare ad, onore e gloria di Dio e per riverenza nei confronti del Borromeo, la corona per cinque giorni.

La preghiera era una delle tipologie attraverso le quali si manifestavano le richieste di aiuto.

Ella, dopo aver preso medicine per anni, senza alcun giovamento, aveva interrotto le cure su consiglio degli specialisti, che consideravano la sua malattia talmente grave da rendere vana ogni cura. Coloro che l'avevano assistita erano stati il fisico Agosto Terzago medico ordinario e Giovan Battista Silvatico medico straordinario. Il ruolo dei medici fu fondamentale negli interrogatori, in quanto la loro testimonianza, avvalendosi di conoscenze scientifiche, era ritenuta particolarmente preziosa; questi avevano il compito di testimoniare l'impossibilità di intervento umano nella cura delle malattie e giustificare l'eccezionalità della guarigione, per merito dell'intercessione del Cardinale Borromeo.

[108] Angela Antonia de Senis è presente negli elenchi capitolari del monastero dal 1558 apr. 2 al 1602 ago. 2.

I malati chiedevano aiuto dopo aver appreso degli interventi miracolosi personalmente, attraverso la visione delle guarigioni di persone conosciute, oppure indirettamente, avendone sentito narrare l'efficacia. La diffusione delle immagini aveva costituito un supporto indispensabile per la crescita e l'intensificazione del culto. Nel monastero di S. Agnese vi erano tre ritratti del Borromeo: un quadretto piccolo su tela che possedeva suor Lucia Corio, una scultura in cera conservata in una scatolina di noce di proprietà di suor Radegonda Pigliasca e un'immagine in cartone che suor Giulia Corio aveva donato a suor Candida Francesca de Fortis.[109]

Suor Angela Antonia de Senis ottenne la grazia il 16 giugno del 1601, sentì scomparire il dolore e venne pervasa da un senso di leggerezza che la indusse ad alzarsi dal letto e ad uscire. Accorse subito suor Emilia Brivio, che si trovava nel corridoio fuori dalla cella, la quale credeva che suor Angela Antonia stesse chiedendo aiuto; contrariamente vide che quest'ultima poteva reggersi in piedi con le sue forze. Il miracolo era avvenuto lasciando un segno particolare sul corpo della malata, dato che sotto al ginocchio della gamba inferma era comparso un *morello nero* che pareva fosse simile ad una mano: la mano di *colui* che aveva esaudito le sue preghiere, imprimendole la testimonianza sulla pelle.

Nell'interrogatorio a cui ella venne sottoposta, giustificò l'intervento del Borromeo, raccontando che il cardinale, nel momento in cui decise di trasferire il controllo del cenobio di Porta Vercellina, dalla cura dei Regolari alla giurisdizione ordinaria, aveva promesso la sua particolare protezione, sia in vita che in morte. La grazia ottenuta era da considerarsi manifestazione della sua amorevolezza, in quanto padre spirituale privilegiato delle religiose.

Il rituale esercitato da suor Candida Francesca Fortis[110] fu differente. Ella aveva ventiquattro anni e aveva fatto professione in S. Agnese da sei anni quando, per circa venti mesi, fu soggetta ad una infermità di mente e di catarro, che le comportava dolori in diverse parti del corpo. Conseguentemente ad alcune crisi epilettiche molto

[109] Riguardo le monache Corio si confrontino le considerazioni specifiche fatte in precedenza.

[110] Candida Francesca Fortis è presente in capitolo dal 1610 giu. 28 al 1632 ago. 23.

forti, la gamba destra si era addirittura accorciata, impedendole la deambulazione. Il dolore si era manifestato immediatamente dopo aver ricevuto la triste notizia della morte prematura di un suo giovane fratello.

Le cure dei medici si erano rivelate inefficaci, nonostante ella avesse preso per ben tre volte *l'acqua del legno*;[111] fu assistita premurosamente da coloro che si occuparono della consorella miracolata e per lei intervenne anche il famoso chirurgo Gabriele Tadino, ma la sua malattia fu ritenuta incurabile.

Dopo aver appreso del miracolo ricevuto da suor Angela Antonia nello stesso monastero, suor Candida Francesca fu pervasa dalla speranza di poter ritornare in salute, grazie ad un *intervento* straordinario.

Decise di fare un voto e commissionò al cappellano del convento, l'inglese Giovanni Griffith, di recarsi presso il sepolcro del cardinale defunto e di utilizzare trenta soldi per recitare tre messe in sua memoria. Contemporaneamente ella venerò il ritratto donatole dalla vicaria suor Giulia Corio.

Dal verbale del processo la durata dell'appello sembrava dover durare sedici ore, nonostante che di consuetudine, i miracoli avevano un'attuazione pressoché immediata. Le condizioni di salute di suor Candida Francesca erano seriamente peggiorate, circa una settimana prima della richiesta di grazia, perchè le era sopraggiunta una febbre molto grave con un fastidiosissimo catarro, che aveva comportato la perdita della voce, al punto tale, che a stento poteva essere udita dal confessore, che ormai la credeva in punto di morte.

Nell'ora stessa in cui il cappellano pregava per la sua salute il catarro cessò tutto d'un colpo, la febbre diminuì e recuperò la voce, ma le sopraggiunsero dei dolori fortissimi alla testa, al petto, al cuore e alle gambe, per cui la suora credette di morire. Chiese quindi alla consorella che si trovava nella cella, Giulia Vittoria Lampugnani, di accompagnarla presso l'altarino perchè potesse pregare, ma non riuscendo a sostenersi si fece riportare a letto e, tenendo in mano il

[111] L'acqua del legno potrebbe essere l'acqua usata per lavare la cassa da morto del Borromeo, ma sappiamo da diverse cronache, particolarmente degli ordini francescani, che l'acqua con polvere della croce veniva usata per ottenere un miracolo e più in generale quasi come medicamento.

quadretto del Borromeo, incominciò a recitare con grande fervore, *Pater noster* e *Ave Maria*.

Le preghiere avevano molta importanza: si chiedeva aiuto al *Padre* e l'invocazione mariana serviva ad accrescere l'aspetto devoto e filiale, con funzione di supporto e di rafforzamento.[112]

Intenta nella sua devozione, si sentì scorrere un venticello fresco che le dava piacevolissimo sollievo, si distesero i nervi delle gambe e cessò ogni dolore. Il suo corpo si rinvigorì ed ella si alzò con immenso stupore della compagna che le stava vicino, che immediatamente era accorsa in suo aiuto. Suor Candida Francesca proclamò felicemente di aver recuperato la salute grazie all'intervento del Borromeo e volle subito rendere lode a Dio. Ella vestì velocemente la tonaca e, a piedi scalzi, si recò in chiesa dove convennero le consorelle che, alternando giubilo e commozione, recitarono processionalmente il *Te Deum*. I medici Terzago e Tadino si meravigliarono della sua sanità e constatarono con sconcerto che la gamba che era rattrappita e si presentava più corta dell'altra, aveva recuperato le dimensioni originarie e permetteva un'agevole deambulazione.

I miracoli ritraevano episodi che rispecchiavano il dramma di una cronaca quotidiana di malattia, la cui guarigione inspiegata si realizzava grazie alle richieste di intercessione. Tale constatazione, indusse gli inquirenti a richiedere l'intervento di più testi, affinchè si formulasse una descrizione completa, dettagliata ed esauriente di quanto accaduto e che non si risparmiasse la minima sfumatura nell'interpretazione degli avvenimenti.

I testimoni, interrogati per queste due guarigioni umanamente irrealizzabili, furono numerosi e concordi nella giustificazione del ruolo del Borromeo.

La priora del monastero di S. Agnese, Ottavia Po', dichiarò che i medici giudicavano *debilità nervosa* la malattia che, per otto anni aveva colpito suor Angela Antonia de Senis, che nonostante i diversi rimedi, applicati da Agosto Terzago, non aveva mai dato cenni di miglioramento, anzi era peggiorata sempre più, costringendo la monaca praticamente a letto. Ella aveva costante bisogno di assistenza ed era stata esclusa da tutti gli obblighi della religione, oltre, ad

[112] Cf. A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., p. 67.

esserle stato tolto il posto riservato in chiesa e in refettorio, considerandola quindi ormai esterna alla comunità.

Angela Antonia, aveva recuperato la salute la notte tra il venerdì e il sabato del 16 giugno del 1601, dopo aver recitato per cinque giorni la corona della Madonna in onore del Cardinale. Al mattino, l'infermiera preposta per assisterla, la trovò alzata ed accorse incredula e gioiosa ad annunciare alle altre religiose il miracolo avvenuto.

La priora soggiunse che, da quel giorno la miracolata non ebbe più alcun dolore ed i medici sostenevano che, una tale guarigione fosse da ritenersi realizzata grazie al voto fatto, specialmente se si considerava che la monaca aveva ormai settant'anni.

Suor Ottavia Po', interrogata anche come testimone per l'eccezionale guarigione di suor Candida Francesca de Fortis, riferì che la giovane aveva manifestato una forma di esaurimento nervoso, in conseguenza dello choc, talmente grave, subito per la morte prematura del fratello, tanto che la gamba destra le si era accorciata di un palmo.

I medici l'avevano curata con medicamenti e facendole bere per tre volte *l'acqua del legno*, ma invano.

La religiosa aveva quindi deciso che, data la gravità della malattia, l'unico rimedio sperabile fosse pregare, affinché il Borromeo, che aveva ridonato sanità alla compagna suor Angela Antonia, si mostrasse magnanimo anche nei suoi confronti. Diede del denaro al cappellano, da utilizzarsi per celebrare tre messe in Duomo e, mentre il religioso intercedeva per lei presso il sepolcro del *guaritore* nella cattedrale, ella pregava. La grazia giunse immediata tale che, recuperato vigore e vitalità, ella si recò in chiesa a lodare il Signore con le altre religiose del convento.

La priora affermò durante la sua deposizione, a conferma dell'eccezionalità dell'evento, che i medici l'avevano rimproverata per non aver fatto amministrare l'estrema unzione alla monaca, a loro dire moribonda.

Come è possibile constatare, i testimoni confermarono le versioni esposte dalle religiose miracolate, enfatizzando sugli inspiegabili poteri che il defunto cardinale esercitava, per intercessione divina, in risposta alla devozione a lui manifestata.

Gli inquirenti interrogarono anche l'infermiera, suor Giulia

Vittoria Lampugnani, che aveva assistito suor Candida Francesca, la quale ripropose la versione dei fatti già fornita, insistendo sull'inefficacia che avevano dimostrato le cure somministrate e affermando che i medici avevano addirittura pianto per l'eccezionalità dell'evento.

Suor Bianca Caterina Scaccabarozzi, che assistette entrambe, interrogata riferì: che l'anziana religiosa non potendosi reggere per debolezza, a volte veniva sorretta e condotta in chiesa per ricevere i Sacramenti, mentre suor Candida Francesca, soggetta a continui spasmi nervosi, che l'avevano resa storpia, doveva essere sollevata di peso. A volte veniva adagiata sopra l'organo, ubicato vicino ai dormitori, perché ascoltasse la messa, soggiungendo quanto fosse intollerabile, la vista dell'agitazione *demoniaca* di quel corpo, da trasformarsi in patimento anche per chi l'assisteva.

La devozione al Cardinale e la fede nei meriti del suddetto le aveva premiate, riportandole in salute. L'improvvisa guarigione poteva essere attribuibile solo ad un intervento divino perché, entrambe le religiose, non avevano mai ottenuto miglioramento alcuno dalle cure mediche, al punto tale che la somministrazione era cessata da lungo tempo.

Il fallimento della scienza evidenziava il potere del *divino*, che si manifestava invocato dalla fede.

Suor Emilia Brebbia raccontò dell'immagine raggiante, rinvigorita e felice di suor Angela Antonia miracolata, che correva ad annunciare il lieto evento alle consorelle.

Gli inquirenti esaminarono tutte le infermiere del convento che avevano prestato cure alle malate, probabilmente per cogliere un possibile accenno di contraddizione, che potesse vanificare l'ipotesi del miracolo; invano, perché i racconti delle religiose furono pressoché simili e sottolinearono come il, se pur premuroso intervento della scienza medica, si fosse rivelato un fallimento, data la gravità delle loro condizioni.

I medici e coloro che avevano competenze nel campo, furono ascoltati durante il processo in qualità di testimoni privilegiati; la loro audizione era circondata dal rispetto di chi esercitava un'arte nobile, di chi aveva un bagaglio tecnico di provata esperienza. Quelli interessati, di fatto, erano riconosciuti per la loro bravura in tutta la città di Milano. I loro racconti vennero raccolti insieme alle altre

impressioni, ma generarono chiaramente delle reazioni differenti. Essi, pur essendo stimati per la loro autorità professionale, affermarono la loro incapacità di intervento, evidenziando l'impossibilità di guarigione con l'ausilio dei ritrovati, messi a disposizione dalla scienza.[113]

Accanto alla scienza, interveniva la religione ad avvalorare i prodigiosi fatti e quindi anche le testimonianze dei sacerdoti, per il ruolo specifico da essi ricoperto nel consigliare l'affidamento al Borromeo.

Giovanni Griffith raccontò, di come avesse ordinariamente somministrato, alle due monache inferme in S. Agnese, il Sacramento dell'Eucarestia. Visto che il luogo preposto era il finestrino della chiesa esteriore, suor Angela Antonia veniva sorretta da due o tre monache, mentre suor Candida Francesca, era portata di peso. Egli vide la prima camminare allegramente per la ritrovata sanità e per la seconda accese, qualche giorno prima della festa di Pentecoste, dei ceri presso il sepolcro del Borromeo, pregando all'ora del vespro. Le condizioni di salute di suor Candida Francesca, in parte migliorarono, per poi degenerare nuovamente, onde egli si recò al sepolcro su richiesta della malata a porre due candele accese e a fare orazioni. Il cappellano aggiunse inoltre, di aver celebrato messa per la guarigione della monaca, il giorno dei Santi Gervaso e Protaso, particolarmente cari a S. Ambrogio. Al seguito di questi rituali ella ritornò completamente in salute; il Griffith riferì che le monache lo accolsero con immensa gratitudine, ringraziandolo per aver eseguito le devozioni. La loro gioia, alternata a commozione, lo colpì profondamente; fu così che, uscendo dal monastero incontrò il prevosto di S. Ambrogio a cavallo, al quale suggerì di accorrere per constatare il miracolo e le lacrime di gioia.

Il confessore ordinario Ettore Crispino confermò l'incurabilità del male delle religiose che egli comunicava e raccontò, di come aveva suggerito ad Angela Antonia, di pregare con particolare impegno per l'anima del Cardinale Borromeo, del quale si vociferava avesse realizzato molti interventi miracolosi.

[113] A questo proposito si consulti, sul ruolo avuto dagli uomini di scienza nel comprovare i miracoli realizzati da Carlo Borromeo, A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., pp. 116-27.

Le sue preghiere, recitate con intima fiducia, la guarirono, così come le invocazioni, pronunciate da suor Candida Francesca, guardando il ritratto del Cardinale, la salvarono.

Queste prime deposizioni furono raccolte durante il processo diocesano del 1 luglio del 1601, pochi giorni dopo gli interventi miracolosi che avvennero rispettivamente il 16 e il 22 giugno.

Circa un anno dopo, gli inquirenti ascoltarono le testimonianze che notificavano il terzo intervento divino da parte del Beato Carlo a beneficio di una professa di S. Agnese.

Come già riportato precedentemente, Carlo Borromeo era stato proclamato Beato nel 1602; nelle testimonianze relative al caso in questione, viene appellato in questo modo e scompare definitivamente l'accezione Cardinale.

Il 19 luglio del 1602 venne interrogata suor Clara Francesca Decia,[114] la quale raccontò della sua malattia e della miracolosa guarigione.

Ella aveva trentatre anni e da circa dodici era posseduta dagli spiriti maligni. Gli offici e i rimedi che le erano stati somministrati non avevano arrecato alcun beneficio, anzi il travaglio spirituale era sempre peggiorato. Constatando i miracoli che avevano ottenuto le consorelle, decise di rivolgersi anch'ella al beato Carlo, recitando cinque *Pater noster* e altrettante *Ave Maria*. Il suo confessore, il reverendo Crispino, le aveva promesso di compiere alcune devozioni sul sepolcro del Borromeo, affinché il suo desiderio venisse esaurito. Lo spirito maligno, durante uno dei tanti tentativi di esorcismo a cui era stata sottoposta, aveva rivelato, che l'avrebbe liberata il giorno di S. Giovanni Battista. Alla vigilia del 24 di giugno (festa della natività di S. Giovanni Battista), il confessore si recò a pregare per lei e suor Clara Francesca passò tutta la notte in orazione davanti al Santissimo Sacramento, assistita dalle religiose: suor Ortensia Maria Cagnola, suor Mansueta Sola e suor Girolama Scaccabarozzi.

Al mattino il prete ritornò fiducioso che sarebbe riuscito a liberarla e l'esorcizzò, facendola sedere nel camerino delle confessioni, mentre leggeva alcuni passi del Vangelo previsti dal Rituale.

[114] Clara Francesca Decia è presente in capitolo dal 1610 giu. 28 al 1635 mar. 9.

Durante la pratica di esorcismo, ella fissò costantemente l'immagine del Beato Borromeo impressa in un quadretto. Dopo più di un'ora, lo spirito maligno uscì dal corpo della monaca con un ruggito potente; prese forma di un dragone con le grinfie rapaci, le ali nere, la testa da serpente, la lingua biforcuta e infuocata e si rivoltò verso la religiosa, spaventandola come se volesse divorarla. Si allontanò dal camerino, accompagnando con il battito delle sue ali una schiera di animali spaventosi.

Suor Francesca Decia cadde a terra svenendo e pareva fosse morta. Le consorelle la portarono in chiesa e la deposero davanti al Santissimo Sacramento, dove stette inerme per più di quattro ore. Dal risveglio la religiosa non sentì più alcun travaglio interiore, salvo alcune notti, in cui le apparivano demoni che la impaurivano.

Con la generica dizione di *spiriti maligni* si classificava ogni genere di crisi isterica e di turba sessuale. Questi *esseri malefici*, impossessandosi delle vittime, entravano nel corpo di queste e si manifestavano con vertigini e mal caduco, ossia crisi epilettiche, normalmente considerate come azioni demoniache. Il diavolo ossessionava le creature umane con manifestazioni dolorose; gli esorcisti, appellandosi al Borromeo, gli si contrapponevano indicando la retta via da seguire.

La liberazione dal male causò a suor Clara Francesca gravissimi dolori al petto e alla testa; sopraggiunse una lacerazione nelle parti intime del corpo che le procurava un'insostenibile calore, tramutandosi poi, in una piaga infistolita che emanava cattivissimi odori e il nervo corrispondente alla gamba, si rattrappì accorciandogliela. La monaca fu costretta a letto per lungo tempo, sottoposta a continue unzioni, che avrebbero dovuto alleggerire in parte il dolore, ma che non ebbero alcuna efficacia.

Il confessore straordinario M.A. Grattarola[115] la sottopose ad un esperimento, ulteriore esempio di modalità, attraverso la quale si esercitava la richiesta di grazia. Egli le fece bere un cucchiaio di brodo contenente alcuni fili di una camicia del beato Carlo, e la condusse davanti ad un'immagine di questi a recitare delle orazioni.

[115] Noto per avere scritto: *Successi meravigliosi della veneratione di S. Carlo*, pubblicato nel 1614. Cf. A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., p. 9.

Il dolore aumentò, divenne insostenibile; Clara Francesca testimoniò, che aveva la sensazione, che le viscere nello stomaco si rivoltassero sino a formare un gomitolo e chiese quindi di essere adagiata su un letto. Trovandosi vicino alla camera di suor Radegonda, nella quale vi era esposto un ritratto del Borromeo, volle esservi condotta e trovò le forze per inginocchiarsi. Improvvisamente le parve che i nervi si distendessero e dopo poco i mali cessarono, così come la materia che distillava continuamente. Ritornò in forze e gioì con le consorelle per la grazia ricevuta.

Al fine di comprovare tale deposizione, venne interrogata suor Candida Francesca Fortis. Il ruolo di queste monache risulta essere molteplice, per un verso miracolate e testimoni della propria guarigione, e per un altro, testimoni oculari della ritrovata sanità altrui.

Ella giustificò come l'intervento del Beato Borromeo a suo favore e di Angela Antonia de Senis, avesse indotto suor Clara Francesca, da anni posseduta da manifestazioni demoniache, a sperare di poter esserne sollevata.

La teste riferì dell'esorcismo a cui era stata sottoposta e della gravosa malattia che era sopraggiunta e dichiarò di aver assistito al rinvigorimento fisico della monaca, dopo che ella si inginocchiò a pregare il Borromeo nella cella di suor Radegonda Pigliasca.

Gli inquirenti, affinché si raccogliesse ogni possibile informazione, interpellarono anche suor Angela Antonia de Senis, la quale confermò le dichiarazioni delle altre due religiose. Aggiunse inoltre, di avere particolare conoscenza della malattia, perché, in qualità di monaca anziana, aveva medicato ogni giorno la materia puzzolente che stillava dalle parti offese di suor Clara Francesca.

Fu la volta poi delle testimonianze delle infermiere che l'assistevano: suor Paola Agnese Gallarati dichiarò che non mancarono mai medicamenti e che furono attuati diversi rimedi, ma invano; suor Clara Geronima Caldarini ricordò l'attimo in cui fu liberata dallo spirito maligno, e disse di averle porto il cucchiaio di brodo, contenente i fili della camicia di Carlo Borromeo e di averla condotta con altre religiose all'altarino e di aver pregato con lei per il miracolo. L'inferma improvvisamente si alzò e, colma di gioia la meravigliò, dicendo di essere guarita. Anche suor Giuditta Falcuzi, presente all'evento, si pronunziò a favore dell'intercessione del Cardinale. In ultimo tutte le deposizioni furono convalidate dall'inter-

vento della priora, che ne dichiarò la veridicità aggiungendo, quanto il procedere per successivi interrogatori, sarebbe stato inutile perché tutte le consorelle avrebbero testimoniato l'eccezionalità della guarigione.

Il cardinale Federico Borromeo, per onorare la memoria del cugino Carlo Borromeo, promosse negli stessi anni la realizzazione di un ciclo pittorico, comunemente nominato i *Quadroni di S. Carlo*, con il fine di illustrare i miracoli e altri episodi della vita del santo. I dipinti, esposti poi tra le colonne e il transetto della navata centrale del Duomo di Milano, potevano essere ammirati dai fedeli.

Il pittore Carlo Buzzi nel 1610 realizzò il *Miracolo di suor Angela Antonia de Senis* e il *Miracolo a suor Candida Francesca Fortis*.[116]

[116] Nel novembre del 1994 per iniziativa della Veneranda Fabbrica del Duomo di Milano i quadri dei miracoli vennero appesi sotto i teleri della *Vita di san Carlo* rendendoli visibili come in origine. A tutt'oggi i dipinti si possono ammirare in Duomo nei mesi di novembre e dicembre.

APPENDICE

I. *Le monache e le loro mansioni.*

La tabella che segue presenta un prospetto delle mansioni svolte dalle religiose suddiviso per categorie lavorative e fornisce un elenco in ordine alfabetico di coloro che ricoprirono tali ruoli nel 1576. [117]

Mansione	*Nomi delle monache*
Discrete	La reverenda madre Elena Conte, Angela Geronima, Isabella Castellazzi, Cassandra Castelletti, Paola Geronima Corio, Dorotea Lampugnani, Angela Benedetta Malacrida
Ascoltatrici	Angela Geronima, Angela Francesca, Cassandra Castelletti, Paola Geronima Corio, Angela Benedetta Malacrida
Cantore	Aurelia Bascapè, Ersilia Conte, Giulia Aurelia Ghisolfi, Sestilia Parsi
Sacrestane	Angela Caterina Barzi, Giulia Corio, Prospera Camilla Lampugnani / Trivuzio, Daria Beatrice Vimercati
In caso delle menestrelle, (cantore)	Maddalena Codei, Lucia Nicodea, Bona Pagani, Tommasa Pasini,
A domandar le monache alla santa confessione	Costanza Camilla Casati
Maestre delle novizie	Ersilia Conte
Maestre delle giovani secolari	Isabella Castellazzi, Prospera Colonna Gallarati
Alla porta de carri	Candida, Angela Antea Corio, Dorotea Lampugnani,
Depositarie	Bianca Francesca Carnaghi, Emilia Brivio / Dugnani
Canevare	Zenobia Bellabocca, Teodora Caimi, Cecilia Castelli, Angelica Gallarati, Bianca Geronima Landriani

[117] Nell'elenco non erano riportati i cognomi delle monache bensì solo i nomi. Consultando altra documentazione, nella quale compaiono sia nomi che cognomi delle religiose ed elenchi di capitoli del periodo in questione, mi è stato possibile creare una tabella riassuntiva delle mansioni svolte nella quale sono stati inseriti anche i cognomi delle religiose.

Alla cucina	Brigida, Pedrina
Cuciniere	Giuditta, Ottavia, Silvia Barbavara, Claudia Dal Verme, Paola Caterina Omati
Al prestino	Clara Varam in settimana
A polare	Umiltà
A polare l'orto	Veronica Cabia e tutte le donne dal velo bianco
Aver cura dell'orto	Cherubina Vidali in settimana
Al suolare	Emilia Brivio/ Dugnani, Prospera Vittoria Gallarati
Alla vestiaria	Flaminia Balsami, Aurelia Bascapè, Beatrice Bossi, Costanza Camilla Casati
Sopra la vestiaria della casa	Laura Felice Gallarati, Angela Benedetta Malacrida, Daria Beatrice Vimercati
Alla lavandaria	Paola Giustina Lampugnani e tutte le donne dal velo bianco
Alla pelle	Livia Francesca Condi, Angela Antonia De Senis, Sestilia Parsi
Sopra le pelli	Antonia Borsani, Claudia Dal Verme
Sopra i panni di lino	Costanza Camilla Casati, Livia Francesca Condi, Giulia Corio
A incanar la seda	Tutta la comunità
A ordir la seda incanata	Adeodata Bossi, Clara Isabella Busca, Ippolita Teodora Caimi, Calidonia Conte, Paola Camilla Lampugnani /Trivulzio, Coronida Osio
Al lavorerio della gugia	Beatrice Bossi, Emilia Brivio/ Dugnani, Paola Felice Po'
Speciara	Laura Cornelia, Laura Geronima Castelletti, Bianca Ludovica Dal Verme, Angela Margherita Dugnani, Paola Eritrea Po'
Infermare	Paola Emilia Barbavara, Antonia Borsani, Diamanta Lampugnani, Angela Faustina Lampugnani, Clara Geronima Varam
Alla fermaria	Pacifica
A compagnar li medici	Angela Gabriella, Angela Geronima, Aurelia Bascapè, Livia Leonora Galeani, Ginevra Garola
A tagliare i capelli	Ersilia Conte con tutte le novizie

II. *Le monache nei verbali della visita apostolica del 16 febbraio del 1576 e dell'intervento disciplinare del 27 novembre 1580.*[118]

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Anzaverti Angela Caterina	Professa da 32 anni e di età di anni 46. È addetta ai panni di lana. È ammalata.	
Anzaverti Angela Gabriella	Ha riposto nelle mani della badessa: denari, panni di sarza, di seta e biancheria per uso comune.	È ammalata ed è a letto.
Balbi Lucia	Professa da 32 anni e di età d'anni 49. È dispensiera, discreta e posta alla cura degli uomini secolari. Esprime il desiderio di poter maggiormente frequentare i sacerdoti.	
Balsami Flaminia	Ha un livello di £ 125 che si desumono dalla Camera Regia, ha nelle mani della reverenda madre scudi 7. Ha un cucchiaio d'argento.	
Barbavara Paola Emilia	Giovane sacrista. Ha un livello mensile di £ 70. Ha un cucchiaio d'argento.	Professa da anni 9 e di età d'anni 24. Sacrestana. Afferma che a volte si portano *scossali alla mista*.
Barbavara Silvia Aurelia	Ha un livello di £ 70 che le pagano a Pasqua e a S. Michele il signor Ottavio e il signor Gerolamo suoi fratelli, per testamento da parte di padre e di madre; secondo disposizioni materne.	Professa da 11 anni e di età d'anni 28. Si occupa dei panni di lana. Dichiara che le pelli si debbano togliere almeno una volta l'anno e che si battano almeno due.

[118] Il contenuto dei verbali compilati nel corso delle visite del 1576 e del 1580 è stato riportato nella tabella che segue la quale è suddivisa in tre colonne: nella prima è indicato il nome delle religiose, nella seconda si riportano informazioni raccolte nel 1576 relative agli oggetti posseduti e ai livelli retribuiti, nella terza si riferiscono le risposte che ogni singola monaca diede durante l'interrogatorio del 1580. La documentazione è conservata in ASDM, *sez. XII*, vol. 59.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Barbavara Silvia Aurelia	La badessa conserva 29 scudi cadauna per lei e la sorella suor Paola Emilia. Ha un cucchiaio d'argento.	Le monache che suonano l'organo sono tre, distribuite a suonare una volta per una conformemente ad una lista compilata ogni anno con la superiora.
Barzi Angela Caterina	Ha un livello di £ 25 l'anno che corrisponde il signor Marc'Antonio Barzi. Possiede tredici camicie – tre paia di lenzuola – due sottane: una di panno e l'altra di sargia – tre coperte: una di pelle, una di lana e una ogiolata – un letto fornito – biancheria minuta necessaria – 6 veli per la testa.	Professa da 15 anni e di età d'anni 30. Si occupa della biancheria.
Barzi Flaminia		Professa da 29 anni e di età d'anni 47. Depositaria dei denari e dispensiera. Le chiavi del monastero sono conservate da lei, dalla badessa e dalla cancelliera. Si occupa della sua mansione in maniera corretta, ha un comportamento adatto alla sua condizione di religiosa.
Barzi Ginevra		Professa da anni 50, d'età d'anni 66. È senza officio perché inferma. Dichiara che nel monastero si riesce a mantenere la disciplina perché controllata dalle madri di S. Paolo. Dice che si sopportano atteggiamenti non consoni alla clausura di Prospera Camilla *Lampugnani*,[119] la quale è legata a Perpetua Vittoria *Corio* e Prospera Camilla, e favorita dalla madre. Si dovrebbero fare accostare alle confessioni e imporre il disciplinamento della riforma Tridentina.

[119] Alcuni cognomi sono in corsivo perché non presenti sul documento originale. Sono stati da me aggiunti al fine di agevolare una maggiore comprensione del testo.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Bascapè Aurelia	Non ha denari né livelli.	Professa da 25 anni di età d'anni 35. Infermiera — sostiene che l'infermeria sia molto scomoda e fredda e che le monache stanno alzate e sono visitate dal medico in una stanza interna. Ha un comportamento corretto.
Bellabocca Zenobia	Ha un livello di £ 25 corrisposto da un investimento d'obbligo dei genitori. Tiene in deposito presso la madre scudi 6 d'oro. Ha forniture consuete.	
Besozzi Maria Maddalena	Ha nelle mani della madre scudi 3, ha un livello di lire 30 che corrisponde Antonio Besozzi, adempiendo le richieste testamentarie di Ippolito Besozzi.	Professa da anni 30 e di età d'anni 48. Portinara — si comporta correttamente.
Borsani Antonia	Sono stati versati 3 scudi da una vicina di casa dei suoi fratelli. Possiede un cucchiaio d'argento, un ditale d'argento, cinque piatti, una tenda per il letto, un letto, una coperta ogiolata, una sotaneta – garze per il calice – una cassa di cipresso che conserva a casa dei suoi fratelli, forniture, vestimenti.	Professa da 30 anni e di anni 46. È pollara e addetta al giardino. Si lamenta perché vorrebbe proibire che si mandino doni alle monache di S. Paolo e che si mandi pane alle rimesse e in S. Valeria. Si dovrebbe ripartire a tutte in maniera equa e secondo i propri bisogni.
Bossi Beatrice	Ha un livello di £ 25 annue che pagano i suoi fratelli, è obbligato a versarlo Antonio Francesco suo fratello, ha consegnato alla madre £ 25. Possiede un cucchiaio d'argento e un ditale d'argento, piatti 2, un fermo e una scodella d'argento – fornitura	Professa da 27 anni e di età di anni 35. È addetta alla cucina. Chiede che si possa porre rimedio alle troppe insolenze che si riscontrano. È onesta e buona. Desidererebbe poter far lavare i panni fuori di casa per le troppe fatiche che compor-

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Bossi Beatrice	per il letto, vestimenti e biancheria per l'estate e per l'inverno.	tano occuparsene personalmente.
Bossi Deodata	Ha in deposito presso la madre uno scudo. Possiede fornitura per letto – una pelliccia, un lenzuolo – camicie 3, guandarini 4, bende 4, veli 2, scossali – coltelli.	Professa da 12 anni e di età di anni 36. È una delle monache più informate delle vicende accadute in monastero in precedenza.
Brigida	In abito secolare. Vive in monastero già da 5 anni. È addetta agli abiti di lino. Fece vestizione, senza licenza e in più gli fu levato l'abito quando il monastero era sotto il controllo dei Regolari, ora desidera essere vestita. Si comporta bene. Non si conosce l'ammontare della dote che ha versato al monastero.	
Brivio Emilia	Ha un drappo di raso fatto ad opera di un certo Giacomo Filippo – una collanetta di scudi 4 in collo – una pignatta, due cucchiai d'argento, due monete d'argento – un breviario, un *signarolo de uso baturo* con un corallo, forcine due d'argento, ditali due d'argento, una catenella d'argento per i coltelli – fornitura abbondante da letto – biancheria, lenzuola, vestimenti e camicie numerose.	Professa da 29 anni e di età di anni 36. Speciara.
Brugora Bianca Isabella	Riceve un livello da parte del padre. Ha in deposito presso la madre scudi 16. Ha una catena di corallo e oro, un anello d'oro. Abiti secolari di seta, altri oggetti tipici delle donne secolari perché è ancora novizia.	

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Busca *Clara Isabella*	Le viene corrisposto ogni anno un livello di £ 140. Non ha denari. Sua madre le versa £ 100 e i suoi fratelli, Ludovico e Carlo Busca, le restanti £ 40. Ha vesti di raso, di panno e di sarza, veli, camicie e altra biancheria, letto finito e casse. Ha un credito nei confronti di sua sorella, del quale si è chiesto alla signora Clara Corio, ma non si conosce l'ammontare.	Professa da anni 5 e di età di anni 21. Si occupa della biancheria.
Cabiati *Paola Veronica*	Ha in deposito presso la madre £ 16. Possiede una pelliccia, una sottana di panno, due saie, una invernale e l'altra estiva — altri abiti che si addicono ad una monaca, numerose camicie — 2 guandarini, 2 bende, 1 velo. Ha un cucchiaio d'argento-due casse di legno, una in camera e l'altra fuori dalla camera.	Professa da 36 anni di età di anni 50. È addetta al prestino. Dice di sapere che Aurelia *Bascapè*, infermiera, ha donato alle altre infermiere due corone e una borsa di vitello argentino, delle quali è stato loro già proibito l'uso e per questo ne sono molto dispiaciute. Secondo il suo parere non si dovrebbe tenere alla porta Isabella *Castellazzi*. È bene invece che si confermi Flaminia *Barzi/Balsami* in quanto depositaria.
Caimi *Ippolita Teodora*	È una giovane novizia, sostiene che le giovani dopo aver fatto la professione vengono lasciate in libertà. Ha in deposito presso la madre un livello di £ 11 e uno di £ 50 annue che versa il padre Gio Batta Caimi. Possiede quattro soprani invernali ed estivi, due sottane, una di panno e l'altra di sargia, 12 camicie.	

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Cairati Gerolama	Ha in deposito presso la madre £ 8 in cassa. Possiede fornitura da letto, vestimenti e biancheria.	
Cairati Umiliata	Conversa da 2 anni sebbene viva in monastero da 40. Suggerisce che molte converse e professe vengano sottoposte al capitolo delle colpe. Afferma che alcune velate non dicono l'officio.	
Caldarini Claudia Gerolama	Ha un livello di £ 9 versato da suo padre. Possiede fornitura per il letto e biancheria. È una novizia.	
Carcano Illuminata	Ha un livello vitalizio di £ 20 che versa a S. Martino il figlio di Angelo Rainoldi. Ha in deposito sei denari presso la madre.	
Carnaghi Bianca Francesca	Ha in deposito presso la madre un livello di £ 25. È aiutata da Gerolamo e Gio Batta suoi fratelli. Possiede una tazza d'argento, un sigillo, un cucchiaio e una corona di coralli e una d'argento.	Professa da 26 anni e di età di anni 41. È canevara, si occupa di gestire le spese del monastero. È in buona salute. Sostiene che si consumino poco meno di 4 brente di vino l'anno a persona. Segue tre novizie e coloro che sono state dispensate dal versamento della dote.
Casati Costanza Camilla	Ha in deposito presso la badessa circa £ 30, riceve un livello di £ 30, che paga il signor Pietro Francesco Casati. Possiede un cucchiaio d'argento, un ditale e una corona di coralli – canessi di tela, camicie – altra biancheria e panni.	Professa da 28 anni e di età di anni 43. Si occupa di fornire cibo agli esterni.
Castellazzi Isabella	Riceve un livello vitalizio di £ 25.	Professa da 31 anni e di età d'anni 55.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Castellazzi Isabella	Possiede un vestito estivo e uno invernale e due paia di lenzuola.	È portinara addetta ad entrambe le porte. Riferisce che la madre superiora è poco rispettata da alcune che poi influenzano con il loro atteggiamento anche le altre compagne. Angela Caterina *Barzi/Anzaverti* è stata punita dalla superiora, anche se pare sia buona e di ottimi costumi. Chiede che alla cura degli uomini che hanno permesso l'ingresso in monastero ci stiano professe anziane. Desidera frequentare con maggior frequenza la confessione e la comunione.
Castelletti Antonia Felice	Novizia	Professa da anni 3 e di età di anni 19. Si occupa della contabilità dei libri mastri. Riferisce che al medico ordinario Augusto Terzaghi vengono corrisposte 35 lire ogni 3 mesi, mentre al chirurgo ordinario, Pietro Martire, 35 lire l'anno, così come al barbiere Giovanni Maria. Le monache consumano ciascuna circa 4 brente di vino in periodi in cui il monastero non è frequentato da maestri e lavoranti che fabbricano.
Castelletti Cassandra	Ha in deposito presso la priora scudi 5 circa e riceve mensilmente un livello di £ 120 che versa il fratello Giovanni Tommaso, in adempimento del legato testamentario di Francesco Castelletti suo padre. Possiede: una tazza d'argento, un sedellino d'argento, una collana d'oro massic-	Professa da 36 anni e di età di anni 49. È vicaria ed è inferma. Suggerisce che si prendano provvedimenti per le monache citate nel memoriale che hanno atteggiamenti di avversione nei confronti della clausura. Vorrebbe che l'infermeria fosse più comoda.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Castelletti Cassandra	cio con croce, un cucchiaio e altri oggetti d'oro. Ha due tele messe in pezze, lenzuola, guarnacino, 2 *quadrini*, 5 veli, 10 guandarini, 6 bende, 2 scossali, 2 camicie, 2 fazzoletti, 12 cavezzi di tela delle borse, una cassetta di libri e un breviario.	
Castelletti Angela Gerolama	Possiede una sottana di sarza con maniche, uno scossale, una veste e lenzuola.	Professa da 30 anni e di età d'anni 55. Attende all'officio che si occupa delle confessioni. Chiede che si provveda a migliorare le condizioni dell'infermeria. Le monache — Ginevra *Garola/Barzi*, Angela Caterina *Barzi/Anzaverti*, Paola Felice *Po'/Visconti* — sono arroganti. Sostiene che non sia conveniente liberare le monache che sono in penitenza per azioni commesse in passato, nonostante mostrino umiliazione. Vorrebbe che la superiora stesse più nella sua cella che in parlatorio, perché le monache con la scusa di comunicare con lei si intrattengono costantemente per i locali del monastero. È bene che si provveda nel capitolo delle colpe per la maleducazione nei confronti della madre da parte di alcune professe.
Castelletti Gerolama Felice	Riceve un livello di £ 50 che versa il padre. Possiede un *agnus dei* d'oro, una collana d'oro e altri oggetti preziosi.	

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Castelletti Laura Gerolama	Ha biancheria ordinaria, due vesti, secondo consuetudine, letto finito, casse. È addetta al lavoro della seta.	Professa da 13 anni e di età di anni 30. È addetta alla cucina. Riferisce che a volte la carne di manzo è molto cattiva. Le monache inferme consumano 12/17 libre di carne al giorno.
Castelli Cecilia	Riceve un livello di £ 45 che le versa a S. Martino Luigi Castelli suo fratello. Possiede ha un cucchiaio d'argento, non ha altri denari. È ammalata.	Professa da 32 anni e di età d'anni 46. È speciara. Dichiara che da anni si vendono medicine ad esterni — lei stessa confessa di averlo fatto. Dice che Flaminia *Barzi/Balsami* depositaria, Aurelia *Bascapè* infermiera e la madre sono molto legate e fanno gruppo. Hanno denari propri, ciò si dovrebbe proibire. L'infermeria dovrebbe essere gestita con maggior cura. Non si dovrebbe portare pane ai vicini perché si fanno fughe all'esterno per mandare pane a S. Paolo e altri alimenti. Si fanno delle *codognate* che si commerciano. Alcune monache dispongono liberamente di denaro e oggetti superflui. Paola Camilla *Trivulzio* e Deodata *Bossi*, desiderano frequentare gli stessi offici per poter stare insieme. Si trascorre troppo tempo con i gatti, in modo particolare Angela Caterina *Barzi/Anzaverti* — non condivide la consuetudine di prendere giovani in educazione. Le piante e i fiori dovrebbero essere di proprietà comune.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Castelsanpietro Ippolita Maria	Ha un livello particolare vitalizio di £ 40 secondo disposizioni testamentarie di un parente, in mancanza le vengono versate lire 150. Il sig. Celso Corio versa scudi 26, dai quali se ne detraggono 7, rimanendone quindi 19. Possiede 2 cucchiai d'argento, vestiti invernali e biancheria per il letto.	Professa da 55 anni, di età d'anni 70. È senza officio in chiesa. Sostiene che a volte le religiose giovani, se rimproverate, si prendono la libertà di rispondere alle più anziane. La situazione è difficile da accettare.
Castiglioni Angela		Proviene dal monastero di S. Paolo, è stata condotta in S. Agnese con una compagna per tutelare il buongoverno della casa. Osserva la regola di S. Agostino in maniera molto rigida e con maggiore disciplina. Indossa camicie di lana, rispetta il silenzio e le altre regole.
Cittadini Laura Cornelia	Riceve un livello vitalizio di scudi 30 per legato testamentario dei suoi parenti, rogato dal notaio Gio Batta Castiglione. Ha in deposito presso la madre alcuni libri del censo. Possiede piatti stagni- abiti per l'inverno e per l'estate- biancheria e vesti di pelle. Ha un *volpolicello* perpetuo di £ 29.	Professa da anni 33 e di età di anni 46. È addetta al *lavorerio* della seta e afferma che non si rispetta il silenzio durante il lavoro. Sostiene che la conversa Maddalena sia poco raccomandabile e sarebbe bene che non le si assegni pratica in altri offici, in special modo alla conservazione della biancheria.
Codè Lucia		È nella Congregazione già da 18 anni desidera diventare la professa.
Codè Maddalena	Ha un velo bianco, non ha altro, ha biancheria e letto finito.	Non ancora conversa, sebbene sia nella Congregazione già da 9 anni. Desidera fare la conversa alla cura della spezieria. Afferma che le due sorelle novizie Corio vilipendono le converse.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Conte *Angela Francesca*	Ha tre scudi in deposito presso la badessa e non ha altri denari. Possiede un cucchiaio d'argento, camicie, veli e altra biancheria.	Professa da anni 50, ha 70 anni. È sacrista. Al mattino l'ora è suonata sempre alle 11, se ne occupa, da quando ha fatto professione, suor Veronica. Si dovrebbe prestare maggior cura alla chiesa. Ginevra *Garola/Barzi*, Calidonia *Conte*, Angela Caterina *Barzi/Anzaverti* e Paola Felice *Po'/Visconti* sono orgogliose e rispondono male alla madre. Desidera che ci siano consorelle meglio disposte alla preghiera che alla vita secolare.
Condi *Livia Francesca*	Ha in deposito presso la priora 3 scudi d'oro. Possiede un cucchiaio d'argento, un ditale, non ha livelli.	
Conte Calidonia	Sostiene di essere in credito di scudi 11 con la signora Daria Po', Ha mezzo scudo, letto finito e casse.	Professa da 25 anni e di età di anni 41. È a letto malata, per questo non partecipa alla sesta e non canta.
Conte Elena	Riceve un livello annuale di £ 15 che avanza da quanto corrisposto alla sorella. Ha consegnato alla priora 23 scudi d'oro. Possiede un cucchiaio d'argento – una forcina d'argento – una tazza d'argento donata alla sacrestia – un ditale – alcuni piatti di peltro, fornitura di abiti per l'estate e per l'inverno, biancheria, camicie e lenzuola.	Professa da 49 anni e di età di anni 72. È senza officio perché fondatrice del coro. Dichiara che la conversa Clara è molto insolente e che sarebbe bene si portasse più rispetto nei confronti delle inferme.
Conte Ersilia	Ha in deposito presso la priora 8 scudi. Possiede un cucchiaio d'argento e una collana d'oro.	Professa da 34 anni e di età di anni 50.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Conte Ersilia	Ha una pelliccia, due sottane, una di panno e l'altra di saia, due tonache, dieci camicie nuove, diciotto camicie usate, una pezza grande per farne guandarini- due casse.	È addetta alla seta.
Corio Angela Antea	Dichiara di possedere una tazza d'argento che vorrebbe donare alla sacrestia, ha inoltre un cucchiaio d'argento e un sevellino. Riceve un livello di £ 30 dispostole dal padre, che versano i suoi fratelli. Ha lenzuola, veli, camicie e biancheria.	Professa da 40 anni e di età di anni 53. È addetta a distribuire i fiori per la sacrestia e a consegnare le medicine. Si occupa anche del *lavorerio* della seta.
Corio Barbara Angelica		Professa da due anni e di età di anni 20. È addetta al refettorio, al pristino e al taglio dei capelli. Dichiara che all'Incoronata i capelli vengono tagliati in due mesi. La converse Clara e Lucia sono monache scandalose e meritano di essere redarguite.
Corio Giulia	Riceve un livello di £ 25 che versano Giovanni Paolo e Giovanni Giacomo suoi fratelli, in adempimento alle disposizioni testamentarie lasciate da Barbara Brebbia. Il livello dopo la sua morte resterà al monastero. Ha nelle mani della superiora del denaro. Ha 40 anni, la sorella fa la portinara.	Professa da 22 anni e di età di anni 37. È addetta alla biancheria. Sostiene che si confezionino camicie di taglia troppo grande e non sono molto bianche, così come usa a S. Paolo. È onesta e ha un buon comportamento.
Corio Lucia	Riceve un livello annuale lasciatole dal padre di £ 25, che le versano i signori Giulio Cesare, Fabrizio e Fer-	Professa da 25 anni e di età di anni 39. È addetta al *lavorerio* della seta, che permette alle mo-

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Corio Lucia	rante Corio; percepisce inoltre un livello lasciatole dalla signora Barbara Brebbia. Possiede un cucchiaio d'argento, biancheria e un letto finito.	nache di guadagnare più di 1000 lire l'anno. Vorrebbe che si trovasse rimedio alle insolenze che si verificano e agli atteggiamenti poco rispettosi nei confronti della madre superiora, la quale è invece molto buona.
Corio Paola Gerolama	Ha 45 anni. Interrogata riferisce che Bianca Agnese Barzi era fuggita con altre consorelle facendo ammalare un certo prete, dal quale era stata ingravidata. Ha consegnato alla madre 15 scudi. Riceve un livello di scudi 43 annui, dei quali £ 18 sono versate dal fratello e £ 25 dagli eredi della signora Barbara Brebbia. Possiede una tazza d'argento, un cucchiaio d'argento. La sua biancheria è composta da una sottana di panno e una tonaca di rascia, due tonache di sargia, 12 camicie, due casse, due cavezzi di guandarini, quattro lenzuola, tre coperte, una ogiolata, una trapunta e una coperta di pelle e ogni altra sorte di biancheria minuta.	Professa da anni 34 e di età d'anni 51. È addetta ai panni di lana e sopra alla chiesa, la quale ella sostiene dovrebbe essere gestita con più cura.
Corio Perpetua Vittoria		Professa da due anni e di età di anni 19. È addetta al refettorio, al pristino e al taglio dei capelli. Paola Felice *Po'/Visconti*, Angela Caterina *Barzi/Anzaverti* e Teodora *Ghisolfi* usano un linguaggio indegno. Non si dovrebbero toccare gli oggetti della sacrestia.
Corio Zenobia		Professa da 17 anni e di età di anni 31.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Corio Zenobia		È addetta alla seta ed è una delle ritrose.
Dal Verme Bianca Ludovica	Ha in deposito presso la madre uno scudo e ha un credito di scudi 5 da sua madre. Possiede un cucchiaio d'argento, «un cavezzo de grandesini». È speciara.	Professa da 13 anni e di età di anni 38. È canevara. Chiede di ricevere la confessione e di poterla maggiormente frequentare.
Dal Verme Claudia	Ha in deposito presso la madre £ 22. Possiede biancheria di tela in pezza e fornitura consuete. È speciara.	Professa da 12 anni di età di anni 36. È addetta alla biancheria. Chiede che si provveda a disciplinare certe monache spesso nominate, che non si portino fuori dal monastero pane e altre oggetti come è consueto fare con il fattore.
De Senis Angela Antonia	Riceve un livello di £ 12 per legato testamentario. Possiede forniture e biancheria.	
Dugnani Angela Margherita	È giovane e addetta alla scuola. Si duole delle ristrettezze che comportano le nuove disposizioni conciliari. Non ha livelli né denari, è sorella del cavaliere Dugnani.	
Dugnani Emilia	Ha in deposito presso la reverenda madre scudi 16. Possiede un cucchiaio d'argento, un ditale d'argento, una corona di coralli e una fascina. Non ha livello.	Professa da 26 anni e di età di anni 41. È addetta alla cucina. Sostiene che sino a Natale non si debba accendere il fuoco in altro luogo che sia la cucina, dove spesso le cuciniere sono molestate da alcune monache che si vogliono scaldare. Il fuoco si dovrebbe togliere alla seconda mensa. Le converse devono prestare attenzione a non fare rumore sollevando tazze e boccali. Altre disturbano facendo rumore con gli zoccoli.
Fagnani Angela Aurelia	Ha in deposito presso la madre scudi 6 e riceve un li-	Professa da anni 7 e di età di anni 23.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Fagnani Angela Aurelia	vello di £ 50 versato dal fratello Agosto. Possiede due sottane, una di panno e una di sargia, soprani 4 tre di sargia e uno di rascia, diciassette camicie, sei lenzuola, tre coperte per il letto, due coperte ogiolate, una coperta di quelle di Cremona, una coperta di pelli, cinque casse di legno.	È speciara.
Falcuzi Giuditta	Ha in deposito presso la madre £ 26. Possiede un cucchiaio, una tazza d'argento e un sigillo-due sottane, tre sargie, letto fornito e biancheria varia e minuta necessaria, 12 veli per la testa.	Professa da 25 anni di età di anni 39. Doveva fare professione prima di Emilia ma glielo hanno impedito. È portinara, discreta e sopra il solaro. Si deve provvedere alle monache riottose, a Clara e Lucia converse insicure e tumultuose che rinfacciano avvenimenti del passato. Sarebbe bene accostarsi con più frequenza alle confessioni.
Figini Angela Febronia		Monaca del Monastero di S. Paolo, condotta in S. Agnese con Angela Castiglioni per assicurare il rispetto della clausura, data l'eccessiva mancanza di disciplina riscontrata.
Galeani Eleonora	Possiede denaro pari a 30 scudi, due corone di corallo con *colettori d'oro* e una crocetta d'oro, un cucchiaio e una tazza d'argento che tiene in sacrestia. È addetta alla cucina, sostiene che l'amicizia tra Bianca Agnese Barzi e il pittore Aurelio era vista con sospetto da tutti.	Professa da 29 anni e di età di anni 4. È addetta al giardino e al pollaio nel quale ci sono galli vecchi e nuovi. Le religiose frequentano i giardini quando non vogliono stare chiuse in monastero. È inferma già da 2 anni.
Gallarati Angela Francesca	Riceve un livello di £ 40 da Cesare Gallarati tutore di	È addetta al refettorio e all'officio della Madonna.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Gallarati Angela Francesca	Michele, del quale ha un credito di £ 200 per 4 anni. Ha in deposito uno scudo d'oro presso la madre. Ha un credito nei confronti di sua sorella di £ 20 d'oro e nei confronti dei fratelli per parte della fornitura e della biancheria necessarie.	
Gallarati Laura Felice	Riceve un livello vitalizio di £ 40. Ha un credito nei confronti del fratello per denari e biancheria. Possiede un cucchiaio e un ditale d'argento, un *signale*, biancheria tra cui una coperta, un lenzuolo, un *fodreto*, 2 camicie, 4 guandarini, 4 bende, 2 scossali, forniture per letto estive e invernali.	Professa da 15 anni e di età di anni 32. È addetta al *lavorerio* della seta.
Gallarati Prospera Colonna	Riceve un livello di £ 40 per disposizioni di suo padre. Ha una guardina fornita d'argento per i coltelli, fornitura consueta. Monete d'argento e un breviario.	Professa da 9 anni e di età di anni 28. È addetta alla cucina. Questa è una delle religiose punite per gli avvenimenti passati.
Gallarati Prospera Vittoria	Riceve un livello di £ 50 che versa il signor Michele suo fratello come da disposizione testamentaria. Ha credito presso la reverenda madre di £ 125. Possiede un cucchiaio d'argento. Possiede una sottana di panno con maniche, una garza, un lenzuolo con coperta di pelliccia, guandarini, 4 bende, 2 veli, camicie 3, una crocetta di legno e *fodrete*.	
Garola Ginevra	Riceve un livello di £ 25, ha in deposito £ 15 presso la ma-	

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Garola Ginevra	dre. La sorella le ha consegnato £ 5 per certi debiti. Ha credito di 4 denari e deve dare scudi 22. Ha un cucchiaio d'argento.	
Ghisolfi Giulia Aurelia	Riceve un livello di £ 10 che versano Giovanni Battista e Giovanni Francesco suoi fratelli a S. Martino come da disposizioni testamentarie del padre, a lei restano £ 40 per la biancheria. Possiede una forchetta e un cucchiaio d'argento. Ha una sottana di panno, una soprana di sargia, due paia di lenzuola, una coperta invernale e una estiva, dieci camicie, dieci veli, due casse di legno, biancheria minuta secondo consuetudine.	
Ghisolfi Teodora		Professa da 13 anni di età di anni 27. È addetta alla cucina. È una delle riottose.
Lampugnani Angela Faustina	Possiede biancheria ordinaria abbondante — uno scossale, 2 guandarini e 2 bende, letto, casse, abiti per l'estate e per l'inverno.	Professa da anni 6 e di età di 22 anni. È addetta ai panni di lino.
Lampugnani Diamanta	Ha in deposito presso la madre scudi 6. Possiede un cucchiaio d'argento, tre paia di lenzuola, otto camicie, due sottane, una di panno e l'altra di saia, una soprana di sargia, tre coperte, un letto fornito, biancheria minuta necessaria ad una monaca, dodici veli, una pezza per velettini, casse di legno. È sacrista.	Professa da 14 anni di età di anni 30. È addetta all'infermeria. È onesta.
Lampugnani Dorotea	Ha in deposito presso la madre £ 20, inoltre scudi pre-	Professa da 40 anni e di età di anni 70.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Lampugnani Dorotea	stati ad un fratello Gio Batta Lampugnani, su obbligazione per strumento di donazione alla chiesa. Dice di aver dato alla madre badessa £ 30 e un livello di £ 12 lasciatole da Giovanni Arrigo Lampugnani che oggi paga Giovanni Battista. Possiede camicie, lenzuola, veli, vestimenti e biancheria.	È senza officio perché inferma.
Lampugnani Paola Giustina	Riceve un livello di £ 20 per disposizione testamentaria del padre. Possiede forniture da letto, 2 scossali, abiti e biancheria.	Professa da 21 anni e di età di anni 35. È addetta alla seta. Dichiara che Paola Felice *Po'/Visconti* lavora di notte per la comunità e a volte non lavora di giorno, dovrebbe quindi assumere un comportamento più consono. Riferisce che Calidonia *Conte* e Zenobia *Corio* vogliono lavorare poco. A parer suo non si devono confermare per lungo tempo le nomine di alcuni offici specialmente quello delle depositarie. Le monache ricevono livelli anche in tempo di riforma e alcune sono senza voto; ciò non pare sia di buon spirito.
Lampugnani Prospera Camilla	Ha in deposito presso la badessa £ 6 circa. Possiede biancheria ordinaria, letto finito, due abiti.	Professa da anni 9 e di età di anni 23. È addetta all'infermeria. Chiede che i medici siano più attenti nella cura delle inferme e che si possa concedere al medico di visitare anche nel corridoio vicino all'infermeria, dove si potrebbero alloggiare le monache malate. Questa è una restrizione che è stata imposta per i fatti accaduti in passato dei quali lei

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Lampugnani Prospera Camilla		stessa aveva riferito. Ci sono dimostrazioni di risentimento, di odio e di ripicca tra le religiose, soprattutto a causa di quanto riportato nel mensile. Si dovrebbe provvedere ad appianare questi dissidi.
Landriani Bianca Gerolama	Riceve un livello di £ 20 l'anno dal signor Bartolomeo Landriani suo fratello. Possiede un cucchiaio d'argento e biancheria ordinaria, letto finito e abiti estivi ed invernali. Ha un debito di £ 4 nei confronti di suor Ersilia. Ha una filza di coralli e un *vinto di cristallo*.	
Malacrida Angela Benedetta	Ha in deposito presso la madre 20 scudi d'oro e piatti di stagno. Possiede un cucchiaio d'argento, forniture per il letto, abiti e biancheria.	
Mei Giulia		Veste l'abito secolare, vive in monastero già da 5 anni, vorrebbe diventare conversa. Pare abbia raggiunto solo la sufficienza nella valutazione relativa all'osservazione della dottrina e della regola. Ha problemi di udito. È addetta all'orto e al solaro.
Nicodei Lucia	Ha in deposito presso la madre 30 parpaglioni in denaro. Possiede una sottana di panno, due paia di lenzuola, cinque camicie, cinque veli, sei guandarini, undici panetti, letto fornito con tre coperte, una cassa di legno e una soprana.	

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Omati *Paola Caterina*	Possiede un cucchiaio d'argento, biancheria ordinaria, abiti estivi ed invernali, letto finito.	
Orsi *Clara Margherita*	Professa da 2 anni. Addetta al refettorio, al pristino e al taglio dei capelli.	
Osio Coronata	Possiede biancheria ordinaria, letto finito, due casse, abiti estivi ed invernali.	Professa da 5 anni e di età di anni 22. È addetta al refettorio.
Pagani *Bianca Maria*	Ha in deposito presso la priora del denaro, ma non ha livelli.	È conversa da 2 anni e vive in monastero da 10. È addetta alla cucina, ha svolto la mansione per tutto l'anno senza cambiare officio.
Pallavicini Lucrezia	È conversa già da un mese, vorrebbe prendere i voti, rispetta la regola.	
Parsi Sestilia	Non riceve livelli. Possiede un cucchiaio d'argento. È ammalata.	Professa da 16 anni e di età d'anni 31. È addetta alla lavorazione della seta. Riferisce che Calidonia *Conte* non lavora, contraddice la regola e ignora gli ammonimenti. Zenobia *Corio* pretende di sapere più di ogni altra, grida per rimproverare le consorelle e in particolare le addette alla cucina. Nello stesso modo si comporta Angela Caterina *Barzi/Anzaverti*, la quale alza la voce con la madre che per penitenza l'ha relegata alla cura delle gatte. Lei si lamenta e urla alle converse.
Pasini Tommasa	Ha in deposito presso la madre del denaro. Possiede quattro camicie, cinque paia di lenzuola, un letto fornito, una saia di copertura, una cassa, 5 veli, tre coperte: una	Non è conversa pur vivendo in monastero da 32 anni. È sorda.

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Pasini Tommasa	ogiolata, una di lana e un'altra di pelle, ogni altra biancheria necessaria minuta, veli 11, un cordone d'oro una lettera, il letto, il materasso, il piumazzo e il catelano, tre casse di legno.	
Pedrina		In abito secolare nel monastero già da 5 anni desidera farsi conversa, ma pare abbia ottenuto solo la sufficienze nel rispetto dei voti e della regola. Ha problemi di udito. Si occupa dell'orto e del solaro.
Petrucci *Angela Antonia*		Professa d'anni 29 e di età d'anni 45. È addetta alla pelle e ai panni di lana. Riferisce che a volte le monache fanno «dei lavoretti» per non stare in ozio.
Po' Ottavia	Riceve un livello vitalizio di £ 20. Possiede fornitura di abiti invernale ed estiva, 12 camicie, lenzuola e coperte.	Professa d'anni 30 e di età di anni 44. È addetta al *lavorerio* della seta. È senza voce in capitolo.
Po' Paola Eritrea	Ha un cucchiaio d'argento.	Professa da 20 anni e di età di anni 40. È infermiera e discreta. Chiede di provvedere affinché siano disciplinate e non si facciano urlare alcune monache tra cui, Angela Caterina *Barzi/Anzaverti*. È dello stesso avviso la madre superiora. Ha un atteggiamento corretto.
Po' Paola Felice	Ha in deposito presso la madre 2 scudi. Possiede un cucchiaio d'argento un *agnus dei* d'oro. Non ha livelli.	

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Porri Gioconda	Riceve un livello di scudi 10 l'anno che le versa a Natale e a Pasqua la madre. Ha in deposito presso la superiora 30 scudi. Possiede un cucchiaio, una forcina e un coltello d'argento, una corona di granate e un pezzo di tessuto di tela.	Professa da 16 anni e di età di anni 30. È addetta alla biancheria e ai panni di lino. Gestisce gli scaldini.
Rivolta Clara		Da 24 anni in monastero contro la sua volontà, tornerebbe volentieri a casa del padre a Rivolta. Disturba per l'inimicizia che ha con suor Lucia.
Rivolta Pacifica	Ha in deposito presso la badessa £ 15 circa. Possiede un velo bianco, biancheria ordinaria, letto finito, due casse, due abiti e 4 fiaschi di aceto.	Professa da 20 anni, dice che le superiore e le velate non hanno una buona opinione delle converse.
Rosati Camilla		Vorrebbe da 11 mesi essere vestita per l'elemosina promessa dal conte Borromeo. Si duole che suor Angela Caterina *Barzi/Anzaverti* la chiami per i servizi.
Trivulzio Paola Camilla	Ha in deposito presso la madre £ 57. Possiede forniture per il letto, abiti e biancheria.	Professa da 9 anni e di età di anni 23. È addetta all'infermeria. Mostra pentimento per affermazioni fatte.
Vallotti Lucia	Ha in deposito presso la badessa 10 scudi circa. Riceve un livello di £ 100 che paga messere Melchiorre, un vecchio nobile. Possiede biancheria ordinaria, un letto finito e casse.	
Varam Clara	Ha in deposito presso la madre uno scudo. Visitata la sua camera, la si trova ben fornita. Possiede: una sarza rossa, un lenzuolo, guandarini, 4 bende e una ogiolata.	

	Verbale del 1576	*Verbale del 1580*
Nome della monaca	*Livelli e oggetti posseduti*	*Professione/età/mansioni svolte*
Vidali Cherubina	Ha in deposito presso la madre £ 30. Possiede un letto fornito e biancheria.	
Vimercati Candida Felice	Ha solamente un cucchiaio d'argento.	Professa da 19 anni, di età di anni 31. È infermiera. Riferisce come l'infermeria sia scomoda, fredda, umida e senza sole. Il medico Ambrogio Terzaghi non è sempre disponibile perché spesso presta servizio in luoghi lontani.
Vimercati Daria Beatrice	Ha in deposito presso la badessa 4 scudi. Possiede biancheria ordinaria e un letto finito. È cuciniera.	Professa da 20 anni e di età di anni 31. È addetta alla biancheria. Chiede che si provveda per le religiose indisciplinate che sono state segnalate.
Visconti Paola Felice		Professa da 21 anni e di età di anni 35. È speciara. È una delle monache indisciplinate. Ha un'amicizia con un frate dell' Incoronata che non è ben chiara. Si ritrova insieme a Paola Gerolama *Corio*, Ippolita Maria *Castelsanpietro*, Silvia Aurelia *Barbavara*, Barbara Angelica *Corio*, Prospera Vittoria *Gallarati* e Giulia *Corio* a perdere tempo invece di occuparsi del *lavorerio*.

CLAIRE CHALLÉAT

LES FÊTES À NAPLES AUX XVI[e] ET XVII[e] SIÈCLES

La fête devint à la Renaissance une manifestation intellectuelle et artistique de grande ampleur conforme aux conceptions esthétiques humanistes, un des moyens d'expression privilégiés du pouvoir, un instrument politique subtil et efficace. La délicate situation politique du royaume de Naples a contribué à exacerber ces caractéristiques. Tout pouvoir subissait à Naples les nombreuses tensions exercées par des adversaires puissants et agresssifs, fortement intéressés par la situation exceptionnelle du royaume. A l'extrémité sud de la péninsule et de l'Europe, regardant vers l'Afrique et l'Orient, le royaume de Naples était depuis des siècles une étape importante des routes maritimes sillonnant la Méditerranée et un des territoires les plus convoités de toute l'Europe. Il vivait avec la menace perpétuelle des attaques maritimes et terrestres, et chacune des ses voies d'accès était soumise à une surveillance continuelle, d'autant plus que la population du royaume abritait en son sein des ferments actifs de désordre parmi les partisans respectifs des couronnes de France et d'Espagne. La ville de Naples, enfin, la plus peuplée d'Italie et une des plus peuplées d'Europe, constituait à elle seule une masse et une puissance humaine à maîtriser et à gouverner avec habileté.

Pour le gouvernement en place à Naples, et quelles que fussent par ailleurs ses caractéristiques, les fêtes constituaient la base et l'ossature du système politique tout entier, arrivant en tête parmi les trois éléments qui de l'avis des historiens libéraux composaient la devise des classes dirigentes partisanes des Bourbons, «Feste, farina, Forca».[1] Elles représentaient un instrument efficace de contrôle et de régulation de la population, par la canalisation des enthousiasmes,

[1] F. MANCINI, *Feste ed apparati civili e religiosi in Napoli dal viceregno alla capitale*, Napoli 1968, p. 11.

des croyances et des aspirations populaires, et devaient donc répondre à une organisation stricte, parfaitement réglée, qui permettait de réaffirmer régulièrement la mainmise du gouvernement sur ses sujets. Le cycle des différentes fêtes qui se succédaient tout au long de l'année suivant un rythme régulier formait une solide armature liant le peuple napolitain à son souverain: s'échelonnaient ainsi, au cours d'une année, la fête de la Nativité du Seigneur, le carnaval, la fête du *Corpus Domini*, la «quarantore», la Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, «l'Ottava», la «Processione dei quattro altari», la fête de saint Antoine, la fête de Piedigrotta, la procession de saint Janvier, la saint Jean-Baptiste et le «Carro di Battaglino». A ces fêtes annuelles s'ajoutaient celles, exceptionnelles et d'autant plus retentissantes, liées aux événements contingents de la politique et de la vie de cour.

L'importance fondamentale de la fête pour la population, mais surtout pour le gouvernement pour lequel elle constituait un instrument essentiel de sa politique, est attestée par le fait que de telles manifestations furent très rarement suspendues ou interrompues. Exceptés quelques cas de force majeure, comme les guerres, les épidémies (celle de peste en 1656) ou les catastrophes naturelles (les éruptions du Vésuve constituaient une menace perpétuelle pour la ville de Naples), les fêtes eurent la vie dure, et les guerres, les périodes de troubles politiques ou de situation économique dramatique ne réussirent pas à entamer leur succession régulière — c'est-à-dire la rigidité du système d'oppression. Si les festivités étaient suspendues pour une période plus ou moins longue, elles reprenaient chaque fois avec une fréquence accrue et une exubérance, une magnificence décuplées par l'interruption forcée.

La pluralité des influences qui ont façonné la vie intellectuelle et artistique de Naples, notamment depuis la fin du Moyen-Âge, a naturellement marqué l'art de la fête tel qu'il fut pratiqué dans le royaume. Chaque nation dominante a laissé son empreinte et de ces apports successifs fort divers est né peu a peu un genre de manifestations au caractère à la fois raffiné et exubérant, solennel et fantaisiste, qui ne craignait aucun excès, portant ainsi à l'extrême une conception de la fête propre aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles qui culminera avec la fête baroque: celle d'un genre qui est par essence composite, pluriel, oeuvre d'art totale destinée à tous les sens. Man-

cini,[2] comme déjà les chroniqueurs et historiographes d'alors, voit dans le raffinement des fêtes à la cour de Naples l'influence des dominations angevine et aragonaise, et dans leur somptuosité, leur exubérance et leur solennité celle de la couronne d'Espagne et du cérémonial de sa vie de cour soumise à «l'étiquette».

L'influence espagnole fut en fin de compte la plus prégnante, ce qui s'explique en premier lieu par la durée de la domination espagnole. Pendant plus de deux siècles, Naples bénéficia, par l'intermédiaire des vice-rois résidant avec leur cour, d'un apport direct de la culture, du goût et des manières dictées par la cour de Madrid. «Tutto si compose alla maniera spagnuola» relate Pietro Napoli Signorelli.[3] Les souverains espagnols apportèrent avec eux une certaine conception de la fête et insérèrent dans les fêtes données à la cour de Naples plusieurs spectacles et divertissements pratiqués dans leur pays d'origine. La référence constante à la cour de Madrid en matière de goût imprima aux fêtes napolitaines un style nouveau qui alliait «... al natural carattere napoletano e siciliano il gusto che fioriva oltre i Pirenei».[4] Les premiers éléments espagnols insérés dans les fêtes napolitaines furent au XVI^e siècle «il gioco di canne» et les «feste de' tori».[5] Ces manifestations apparaissaient d'autant plus marquantes que les souverains en personnes y participaient.[6] L'influence espagnole fut plus manifeste encore au siècle suivant: spectacles de taureaux, «arabe mascherate» introduisant les joutes, quadrilles «... a somoglianza de *las parejas* di Spagna ...», sérénades sur le modèle des *seraos*, «... rappresentazioni alla foggia spagnuola

[2] *Ibid.*, p. 12.

[3] P. Napoli Signorelli, *Vicende della cultura nelle Due Sicilie dalla venuta delle colonie straniere sino a' giorni nostri*, IV, deuxième éd. napolitaine, Napoli, Orsini, 1810, pp. 547-48.

[4] *Ibid.*, p. 481.

[5] «Il *gioco di canne* venutoci dalla Spagna, e le *Feste de' tori* s'introdussero nel governo viceregnale» note *ibid.*, p. 547.

[6] «Nella corsa de' tori del 1 di gennaio del 1533 v'intervenne il viceré Toledo che avea fama di gran toriatore; ed in quella de' 29 di giugno nella piazza Carbonara uscirono a torear molti cavalieri napoletani, che al pari degli spagnuoli si addestrarono in quel pericoloso esercizio; e lo stesso Toledo comparve nella piazza, e restò ferito in una gamba dalle corna del toro» relate *ibid.*

che si dissero reali ...» constituaient les principaux divertissements de la cour.[7]

Au-delà des apports spécifiques aux diverses cultures qui se sont diffusées à Naples, les éléments matériels et symboliques, structuraux et iconographiques, architecturaux et ornementaux, présentaient plusieurs caractéristiques qu'il est intéressant de relever. L'entrée triomphale constituait une des manifestations essentielles des fêtes aux XVI[e] et XVII[e] siècles, à Naples comme dans le reste de la péninsule italienne. Elle était à la fois concrétisée et symbolisée par l'arc de triomphe. Reprenant le motif de la porte, l'arc symbolisait la porte par laquelle le souverain pénètre dans la ville, réitérant à volonté le moment du passage de l'extérieur à l'intérieur des enceintes de la ville. Mais, au-delà de son emploi parfaitement idiomatique lors des entrées triomphales, l'arc de triomphe devint rapidement une des structures architecturales essentielles de toutes les fêtes napolitaines sans distinction. Il était dressé lors des fêtes de la saint Jean-Baptiste, de la saint Dominique, festivités assignant une importance fondamentale au déplacement en procession ou en cortège.

Comme dans les autres villes italiennes, les arcs de triomphe réalisés pour les entrées impériales et royales en la ville de Naples reprenaient la typologie des arcs de triomphe érigés dans l'Antiquité pour célébrer les victoires militaires des empereurs romains. L'architecture générique, parfaitement symétrique, comportait trois portes dont celle du centre était plus haute et plus large que les deux autres. Les portes étaient généralement encadrées de colonnes et surmontées de frises insérées entre les corniches et architraves de la partie supérieure. L'arc de triomphe présentait en outre une symétrie entre la face tournée vers l'intérieur de la ville et celle tournée vers l'extérieur. Les faces latérales de l'arc étaient souvent elles aussi percés de portes, une ou trois selon l'épaisseur de l'arc. Leur importance était cependant moindre, ce dont atteste une décoration moins développée que celles des faces correspondant à l'entrée et à la sortie du souverain accueilli.

Les arcs de triomphe érigés pour les fêtes étaient construits en bois, en stuc ou en plâtre, ou, plus simplement encore, constitués de

[7] *Ibid.*, p. 481.

toiles tendues sur une armature de bois. Le caractère rudimentaire des matériaux s'explique facilement par la quantité des arcs à réaliser, les délais impératifs à respecter et surtout les données économiques qui ne pouvaient permettre de réaliser des structures de pierre ou de marbre. Le facteur temporel est celui mis en avant par Lega lorsqu'il décrit l'entrée tiomphale de Charles Quint à Naples le 26 novembre 1535 afin de justifier l'emploi de matériaux aussi rudimentaires que le bois et la toile peinte pour un si noble souverain.[8] L'arc de triomphe érigé à cette occasion s'inspirait directement des arcs de triomphe de l'Antiquité et constitua le prototype de tous ceux qui furent construits par la suite lors des fêtes données à Naples.[9] Pour les traditionnelles fêtes de la saint Jean-Baptiste en 1630, le vice-roi Don Alvarez di Toledo décida d'associer à la succession habituelle des différentes manifestations un programme ayant pour fil conducteur le zodiaque, dont les douze signes étaient associés à autant des vertus du vice-roi. Le Zodiaque comportait entre autres apparats douze arcs de triomphe tous différents dressés aux étapes principales du parcours. Le choix d'une telle structure comme support architectural essentiel du programme du Zodiaque indiquait la volonté d'honorer le vice-roi à la manière dont étaient célébrés dans l'Antiquité ses illustres prédécesseurs romains.[10]

[8] «Se a la repubblica partenopea era piu lungo spatio di tempo concesso como di legno & sovra tele ornatissimamente pitte lo fabbricarono di bianchi marmi senza alcuno dubbio sarebbe stato composto», G.D. LEGA, *Il Glorioso triumfo et bellissimo apparato ne la Felicissima entrata di la maesta Cesarea in la nobilissima citta Parthenope fatto con lo particolare ingresso di essa Maesta ordinatissimamente descritto*, s. n. t.

[9] «Entrato la detta Porta Capuana alzo gli occhi alquanto in alto verso la città, e si specchiò in un'ornatissimo, & altissimo arco trionfale ben composto; la cui altezza era palmi cento, la larghezza palmi novanta, e la grossezza palmi cinquanta; nella facciata vi erano tre porte, quella di mezzo era molto maggiore dell'altre due, nell'uno, e l'altro fianco era oziando una picciola porta, che all'entrata dell'atre corrispondeva; nella faccia verso Oriente, vi erano otto colonne poste sopra quattro base, o appogi quadri, due per ciascheduna di verisimile, & apparente porfido, con li capitelli aurati», G.A. SUMMONTE, *Historia della Città e regno di Napoli, ove si trattano le cosa più notabili accadute dalla sua Edificazione fin'ai tempi nostri*, V, Napoli, stamp. Domenico Vivenzio, 1748, pp. 195-96.

[10] «... con egual possanza imitar l'antico Popolo Romano, che à suoi vittoriosi

L'autel, ou «altare», constituait un autre élément indispensable des fêtes napolitaines, notamment au XVII[e] siècle, au cours duquel ce type de constructions éphémères se multiplia à travers la ville, rythmant le parcours des processions et cortèges. Des autels étaient dressés sur les parvis des églises, sur les places et les «larghi», mais également dans les rues devant les édifices prestigieux et significatifs, publics ou privés. La structure de l'autel allait souvent de paire avec celle de l'estrade, ou «Palco», sur laquelle elle était installée afin d'être davantage mise en valeur, ou du théâtre, ou «Teatro», qui l'entourait et en rendait l'accès plus solennel. La connotation dévotionnelle très forte de l'autel explique que son usage fût requis surtout lors des fêtes religieuses, telles que la saint Jean-Baptiste, les festivités en l'honneur de saint Dominique ou de saint Janvier. Le transfert des reliques de saint François de Paule de l'église Saint-Louis à la chapelle du trésor de la cathédrale en 1631 furent marquées par la multiplication des autels à travers la ville. Dans chaque rue, sur chaque place, devant chaque sanctuaire important un autel fut installé, souvent coiffé d'un baldaquin, rehaussé par un «Palco» ou un «Teatro», et toujours garni des accessoires habituels, statues des saints vénérés, chandeliers, encensoirs, vases.

Le «Teatro» et le «Palco» étaient deux structures couramment utilisées lors des fêtes. La terminologie est imprécise. Le terme de «Palco» peut désigner aussi bien l'estrade que la loge, c'est-à-dire le lieu où se déroule le spectacle ou celui où se tiennent les spectateurs. De nombreux types de fêtes requéraient l'emploi du «Teatro» ou du «Palco», c'est-à-dire tout simplement d'un espace scénique plus ou moins élaboré: toute représentation théâtrale évidemment, mais aussi tournois, joutes, et maints défilés organisés dans un espace restreint, destinés à un public sélectionné. Leur relative simplicité structurelle les rendait en outre relativement faciles à réaliser, et en permettait le réemploi fréquent masqué par les variations du décor. Les relations de l'époque ne mentionnent pourtant pas de réemploi,

Imperatori, i trionfi con vari, e pomposi archi adornava», relate F. Orilia, *Il Zodiaco over idea di perfettione di principi formata dall'Heroiche Virtù dell'Illustriss. et Eccellentiss. Signore D. Antonio Alvarez di Toledo Duca d'Alba Vicere di Napoli* (...), Napoli, appresso Ottavio Beltrano, 1630, p. 9.

soit que les auteurs aient préféré les passer sous silence jugeant de tels choix peu glorieux pour l'image économique et artistique du royaume, soit que ces réemplois correspondaient à une pratique tellement courante qu'il semblait inutile de les signaler. Une des plus mémorables manifestations organisées dans la cité parthénopéenne, le tournoi donné en 1612 en l'honneur des couronnes de France et d'Espagne, eut recours principalement au théâtre. Dressé sur le largo di Palazzo, lieu symbolique des fêtes napolitaines, l'estrade constituait, à l'intérieur de l'espace déjà délimité du largo, un véritable espace théâtral clos, destiné à l'illusion, à l'invraisemblable et au merveilleux du monde de la représentation — tournois, joutes et autres spectacles scéniques constituant en effet une mise en scène de la cour et de la noblesse que celles-ci se destinaient à elles-mêmes. Le 17 du mois d'avril débuta la construction du théâtre, sous la direction du chevalier Giulio Cesare Fontana, «Ingegniere maggiore del regno». Dressé devant la façade du nouveau palais royal à peine achevé, il célébrait en même temps que les souverains français et espagnols, la grandeur et la splendeur du royaume qui venait d'offrir à sa cour un édifice d'une telle majesté et d'une telle beauté. On pénétrait dans le théâtre par deux allées de la longueur de l'édifice qui s'élargissaient en un certain point pour permettre aux cavaliers avec leurs chars et autres «inventions» de tourner. Les quatre portails étaient disposés aux quatre angles. L'espace entre les deux voies cavalières était réservé aux services assistant les cavaliers dans leur démonstration. La plus noble des loges dressées pour les spectateurs était celle destinée à son Excellence la comtesse de Lemos.[11]

Les festivités liées aux funérailles ou aux commémorations funèbres constituaient, avec les entrées triomphales, les manifestations les plus significatives politiquement et idéologiquement. La volonté de renouer avec l'Antiquité, avec son idéologie impériale comme avec son style et ses conceptions artistiques, trouva dans l'apparat funéraire un terrain d'expérience particulièrement fécond.

[11] F. VALENTINI, *Descrittione del sontuoso torneo fatto nella fedelissima città di Napoli l'anno MDCXII con la relatione di molt'altre feste per allegrezza delli Regij accasamenti seguiti fra le Potentissime Corone Spagna, e Francia* (...), Napoli, Gio. Iacomo Carlino, MDCXII, p. 12.

En effet, dans l'Antiquité, le concept d'empereur et d'un pouvoir impérial d'essence divine avait trouvé dans l'art funéraire un de ses champs d'expression privilégiés: les différents types de sépultures, tels que les sarcophages et les mausolées furent parmi les premiers monuments investis de cette signification de représentation — d'autoreprésentation — de la souveraineté impériale. Dans leur désir d'affirmer une continuité avec la conception impériale de l'Antiquité, les souverains des XVI[e] et XVII[e] siècles, comme leurs prédécesseurs, firent de l'apparat funéraire, outre un champ d'expérience esthétique infini, un instrument idéologique et politique idéal. Le mausolée, «Mausoleo», constituait la structure architecturale la plus fréquemment utilisée pour les funérailles des souverains et autres personnalités prestigieuses. Pour les funérailles de Philippe II d'Autriche, le cavalier Domenico Fontana, Ingénieur en chef du royaume, érigea dans la cathédrale de Naples, à l'emplacement où s'élargissait la nef, un somptueux mausolée, destiné à exalter la figure du souverain, «...il Mausoleo il più magnifico, che si poté fare nel predetto luogo per honorare il migliore, & maggio Monarca, che mai habbia sopra noi regnato nel mondo».[12] Dans sa relation de *La Pompa funerale fatta in Napoli nell'essequie del Catholico Re Filippo di Austria*, Ottavio Caputo décrit minutieusement l'architecture raffinée de cet apparat, dont le plan externe carré cachait un plan interne octogonal, cette non-coïncidence des plans interne et externe des espaces à plans centrés étant par ailleurs propre à l'architecture antique jusqu'aux premiers siècles de l'Empire.[13] Une structure semblable, conçue sous la direction du même Domenico Fontana, fut érigée pour les funérailles du vice-roi comte de Lemos en 1601.[14]

La signification idéologique et politique des fêtes s'exprimait à travers de complexes et ambitieux programmes littéraires servis par une iconographie riche et érudite. Ceux-ci éclairaient en outre, par

[12] O. Caputo, *La Pompa funerale fatta in Napoli nell'essequie del cattolico Re Filippo II di Austria* (...), Napoli, stamp. dello Stigliola, 1599, p. 6.

[13] *Ibid.*

[14] G.C. Capaccio, *L'Apparato funerale nell'essequie celebrate in morte dell'Illustrissime & Eccellentissime Signore Conte di Lemos vicere nel regno di Napoli* (...), Napoli, appresso Gio. Iacomo Carlino, MDCI, pp. 7-8.

leur organisation thématique et conceptuelle, l'articulation entre les différentes étapes successives du parcours. Summonte livre un témoignage surprenant de l'importance fondamentale de tels programmes mythologiques, historiques ou allégoriques, de leur complexité et de leur ambiguité, mais aussi des risques que pouvait comporter le décryptage trop aisé d'une éventuelle signification contestataire cachée.[15] En découvrant par exemple le double sens des allégories évoquées dans le décor de l'arc de triomphe dressé sur la place de la Sellaria lors de la Festa del Santissimo Corpo du 31 mai 1548, le vice-roi Pietro di Toledo exerça des représailles sur les responsables du programme littéraire et symbolique.

L'objectif fondamental des entrées triomphales, et plus généralement de la plupart des fêtes données à Naples, était celui de la célébration, à travers la personne de l'empereur ou du vice-roi, de la grandeur et de l'invincibilité de l'empire, forme moderne de l'Empire romain. Cet impératif apologétique plaçait au premier rang des divers thèmes abordés par les fêtes celui de l'Empire romain et de l'empereur romain, comme lieu et figure tant historiques que symboliques et allégoriques. L'entrée de Charles Quint en 1535 constitua indiscutablement l'exemple le plus éclatant de l'utilisation d'un tel motif thématique et, en tant qu'expression d'une identification absolue avec le modèle antique, est sans doute demeurée inégalé par la suite. Charles Quint se présentait comme l'héritier direct des empereurs romains et cette identification était justifiée par ses actes militaires et politiques: les conquêtes et la consolidation de l'empire des Habsbourg faisaient de celui-ci la résurgence moderne de l'Empire romain. En effet, dans les inscriptions et les vers inscrits sur les arcs ou les bases des statues, le nom de l'empereur, Charles, était toujours accompagné des qualificatifs «césar» ou «auguste», sur le modèle des formules honorifiques antiques. C'est en ces termes qu'il fut accueilli à la Porta Capuana le 26 novembre 1535: «HANC CAROLE CAESAR OP/TIME QUANTUEMUR URBEM: AUGUSTO TUO NOMINI DEDITISSIAM POST AD AUC TUM IMPERIUM CLEMENTIA POVEAS AMPLITUDINE IVVES ET EQUITATE MODERERIS».[16] L'arc

[15] G.A. SUMMONTE, *op. cit.*, p. 321.

[16] Lega explicite en ces termes l'épitaphe citée, soulignant l'assimilation entre

de triomphe sous lequel il passa à son entrée dans la ville était considéré comme la réplique exacte des arcs érigés pour honorer les triomphes des empereurs romains de l'Antiquité.[17] Et peu importait la différence flagrante des matériaux utilisés: l'identification — voire la réincarnation — était évidente et indiscutable aux yeux de la population de Naples.

Comme le laisse entendre l'inscription introduisant l'entrée de Charles Quint dans Naples, un des éléments essentiels de l'identification du nouvel empereur avec ses prédécesseurs romains concernait ses actes militaires: batailles, victoires et conquêtes constituaient autant de points de comparaison précis faisant du particulier, de l'historique, le véhicule privilégié et incontestable du sens allégorique et symbolique, c'est-à-dire la base solide pour l'édification de la mythologie et de l'idéologie. Les inscriptions de l'arc dressé à la Porta Capuana célébraient les victoires de l'empereur en Afrique et ses triomphes sur la «rage ottomane».[18] Charles Quint était comparé successivement à Scipion, à Jules César, à Alexandre et à Hannibal, tous chefs militaires réputés courageux et invincibles. L'identification, voire l'hérédité, de Charles Quint avec ces modèles suprêmes d'héroïsme se trouvait confirmée, justifiée en quelque sorte, par la présence dans cette galerie de portraits illustres, d'exemples appartenant à l'histoire plus récente et aux ancêtres réels de l'empereur, tels que les empereurs Frédéric, Massimilien, Philippe et Ferdinand.

L'impérialisme, la puissance militaire et politique des Habsbourg d'Espagne, la volonté d'espansion à travers le monde constituaient également les idées fondamentales exprimées dans le programme de la chevauchée célébrant les doubles noces de Philippe

la persone de Charles Quint et la figure historique de Jules César: «O. CARLO in quanto a / Re di questo Regno: & o CESARE in quanto a verissimo Imperator di Romani questa citta di Parthenope al tuo augmento nome dedicatissima la quale noi con le orationi appol'alto monarca defensano doppo lo tuo ampliamento & degno imperioginala ampliando in essa la tua be/nignita e / larghezza favoriscela con clementia & si e / al quanto otiosetta moderale con equita», G.D. LEGA, *op. cit.*

[17] «quello era fatto a similitudine de quei che la tua condam Romana gloriosa republica di candidissimi & intaglati marmi al ritorno de suoi vittoriosi capitani con gloria apparecchiava », *ibid.*

[18] *Ibid.*

d'Autriche et Christine de Bourbon et de Louis XIII et Anne d'Autriche en 1616. De la strada della Sellaria au Castel Nuovo, une succession d'arcs, de portes, de statues et de fontaines évoquaient la puissance militaire et la politique d'expansion des souverains.

L'impérialisme et le désir d'expansion incarnés par les souverains espagnols s'exprimaient généralement à travers un symbolisme cosmique qui était décliné à plusieurs reprises au cours du parcours et plus ou moins ancré dans la réalité géo-politique concernée: les quatre continents, les quatre saisons, les quatre éléments, les régions de l'empire, les provinces du royaume des deux Siciles. Le décor des apparats créés pour les funérailles du roi Philippe IV d'Espagne en 1666 insistait particulièrement sur la dimension cosmique du programme apologétique. Le nartex de l'église était consacré à la célébration de l'univers, à travers un théâtre hexagonal dédié aux quatre éléments et un temple à «l'Ideal del Mondo Celeste».[19] L'apparat de forme octagonale dressé à l'intérieur de l'église représentait les quatre parties du monde et dans sa partie supérieure huit provinces de l'empire (Autriche, duché d'Athènes, Philippines, Dalmatie, Tyrol, Baléares, duché de Calabre et comté d'Augsbourg).[20] Lors des fêtes de la saint Jean-Baptiste de l'année 1627, la puissance et la grandeur de la couronne d'Espagne furent célébrées à travers ses possessions de l'Italie méridionale par huit statues personnifiant les provinces du royaume des deux Siciles: la Terra di Lavoro, la Calabria, l'Abruzzo, la Basilicata, le Principato, la Terra d'Otranto, la Terra di Bari et le Contado di Molise.[21]

Le successeur de Charles Quint, Philippe II, associa au concept d'Empire celui de triomphe du catholicisme, réactualisant la notion de Saint Empire. Néanmoins, l'idée d'identifier la lutte contre les barbares ottomans avec la lutte contre les hérétiques réformés était

[19] M. Marciano, *Pompe funebri dell'universo nella morte de Filippo Quarto il Grande Re delle Spagne, monarca cattolico, celebrate in Napoli alli XVIII di Febraro MDCLXVI* (...), Napoli, per Egidio Longo Stampatore della Regia Corte, 1666, p. 12.

[20] *Ibid.*, p. 153.

[21] G.C. Capaccio, *Apparato della festività del glorioso S. Giovanni Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à XXIII di giugno MDCXXVII all'Eccellenza del Signor. D. Antonio Alvarez di Toledo, Duca d'Alba vicere nel regno*, Napoli, appresso Egidio Longo, 1627, p. 46.

déjà en germe dans le programme des entrées triomphales de Charles Quint. Lors de son entrée dans Naples le 26 novembre 1535, l'arc triomphal qui accueillit ce dernier à la Porta Capuana présentait au-dessus d'une des petites portes de sa face occidentale un tableau représentant «... i libri Lutherani che si bruiavano ...» accompagnés d'une inscription sans équivoque: «ABOLERE NEFANDI CVNCTA VIRI MONUMENTA IVBET».[22]

La figure du souverain était en outre honorée pour ses qualités morales, ses «virtù», qui constituaient le second élément fondamental des programmes apologétiques développés lors des fêtes et en particulier pour les entrées triomphales. Charles Quint incarnait aux yeux de ses contemporains le concept de *Principe*, tel qu'il fut élaboré à la Renaissance par les humanistes, et inspira le développement d'une réflexion sur cette figure qui se prolongea jusqu'au XVII[e] siècle. En 1519, Erasme de Rotterdam dédia son *Institutio principis christiani* (*Institution du Prince Chrétien*) à Charles Quint lui-même. L'*Institutio principis christiani* consistait en une interprétation en termes humanistes de la conception traditionnelle médiévale du *Speculum Principis*. A l'aube du XVII[e] siècle, les théories d'Erasme, et celles de Nicolas Machiavel, semblaient avoir trouvé en la personne de Giulio Cesare Capaccio un héritier.

Capaccio publia *Il principe* à Venise en 1620. Né de son expérience vécue à la cour d'Urbin auprès de Frédéric de Montefeltro, ce texte proposait une solution idéologique aux interrogations formulées sur la fonction de la cour et du prince. Le ton «humaniste» de l'ouvrage rappelait les expériences napolitaines précédentes dans ce domaine, celles de Tristano Caracciolo et surtout celle de Pontano. Un des thèmes récurrents du *Principe* de Capaccio était celui de la paix vue non seulement comme paix militaire mais surtout comme paix sociale, c'est-à-dire comme harmonie entre les diverses composantes sociales. Elle correspondait au maintien de l'ordre socio-économique traditionnel, fondamental pour la vieille aristocratie, dont les fêtes concourraient à assurer la stabilité. La noblesse, garante de l'ordre social, était caractérisée par ses vertus princières qui étaient constituées selon Capaccio par un ensemble de vertus d'inspiration

[22] G.D. Lega, *op. cit.*

courtoises et chrétiennes, telles que l'honneur, la prudence, l'espérance, la tempérance, etc. Ces vertus étaient excatement celles célébrées par les statues, les inscriptions et tout l'appareil allégorique des entrées triomphales napolitaines.

La position traditionnelle de Capaccio à propos de l'aristocratie apparut comme une réaction contre l'entreprise précédente de Machiavel, lucide et démystificatrice. Capaccio rétablissait comme politiques par excellence des valeurs morales totalement démystifiées, au contraire de celles prônées par Machiavel. Il se référait en outre à un répertoire emblématique dans lequel prévalait le caractère érudit et «antiquaire». Le Prince était défini exclusivement par des attributs moraux, par ses vertus, mais jamais par son activité politique concrète. Le modèle politique proposé par Capaccio était Hercule et sanctionnait ainsi la distance infranchissable existant entre les privilèges «historiques», «justifiés» des aristocrates de la haute noblesse et ceux «injustifiables» de la nouvelle noblesse d'extraction marchande et industrielle. Lui qui semblait mettre à la disposition de la nouvelle noblesse napolitaine un appareil littéraire et symbolique lui permettant de légitimer son annoblissement récent, participait en fait de l'expression d'un ordre politique et moral traditionnel. Capaccio s'opposait ainsi radicalement à Machiavel: tandis que ce dernier avait tenté une démystification de la notion de prince qu'il définissait, dans un esprit radicalement novateur, par une activité politique concrète, Capaccio renforçait la mystification de la figure du prince, à travers la célébration des valeurs éthiques et politiques de l'aristocratie traditionnelle exprimées par des attributs abstraits. Les programmes littéraires et iconographiques des fêtes napolitaines constituaient une application fidèle du concept de Prince développé par Capaccio.

Les vertus constituaient donc les véritables signes distinctifs de la supériorité et de la divinité du souverain. Extrêmement attentif aux programmes célébratifs de ses entrées triomphales, Charles Quint ne pouvait se montrer négligeant sur cet aspect, et le portrait idéal donné de l'empereur apparaît bien infaillible. Lors de son entrée à Naples le 26 novembre 1535, l'énumération et la description des vertus impériales était dévolue aux tableaux suspendus sur les faces latérales de l'arc de triomphe dressé à la Porta Capuana. On trouvait sur la première face, successivement, la Victoire, l'Im-

mortalité, la Paix, la Félicité, la Clémence, l'Humanité, la Libéralité, la Gloire et, sur l'autre face, la Prudence, la Justice, la Force, la Tempérance, l'Espérance, la Charité et la Fortune. Ces différentes vertus étaient par la suite réaffirmées tout au long du parcours emprunté par le cortège impérial.

La célébration des vertus d'un grand personnage constituait évidemment l'élément principal du programme de ses funérailles, catégorie de cérémonie plus que tout autre entièrement dédiée à une personne, en l'occurrence le défunt. Les funérailles organisées à Naples pour le roi Philippe II d'Espagne en 1599 furent un hommage retentissant à la vertu sans faille et exemplaire de ce souverain «Catholique». Tandis que le décor externe du mausolée développait un programme symbolique et allégorique qui célébrait, à travers des statues et des tableaux accompagnés d'inscriptions, les vertus chrétiennes incarnées par la figure de Philippe II, le décor interne célébrait la diffusion et le triomphe de la religion catholique à travers le monde. Les tableaux étaient composés comme des énigmes chiffrées, des compositions allégoriques et utilisaient un vocabulaire assez semblable à celui des emblèmes. Ces motifs étaient repris d'un programme à l'autre, subissant parfois quelques variations de sens, et témoignent d'une culture symbolique diffuse et commune à plusieurs sphères culturelles et géographiques. Le «Char de Phébus», le compas dessinant un cercle parfait, l'étoile filante, l'oiseau de paradis mort pendu à un arbre, le soleil atteignant l'occident, la balance en équilibre ou en déséquilibre, l'éclair abattant la tour constituent quelques exemples de ces motifs, auquels s'ajoutait la devise des rois catholiques «tanto monta» symbolisée par le noeud gordien.

Le programme symbolique élaboré pour les funérailles de la reine Marguerite d'Autriche en 1612 présentait des motifs semblables quoique plus originaux quant à la signification associée. Le raffinement des détails, les nuances apportées dans l'énumération des vertus s'expliquaient par le fait que la référence au modèle du souverain conquérant invincible n'était pas aussi impératif pour la reine Marguerite que pour le roi Philippe II ou le comte de Lemos: on voit à travers les images choisies pour ce programme que la reine était épouse et mère avant d'être souveraine, ou plus exactement que ses vertus royales et chrétiennes étaient d'abord ses vertus d'épouse et de mère. La définition de chaque attribut se trouvait

ainsi moins soumise à la rigidité d'une image royale idéale, plus propice à l'imagination et à la créativité, et se caractérisait par une certaine connotation anecdotique, concrète. On remarque que certains motifs revenaient constamment, avec des significations différentes selon le contexte dans lequel ils étaient insérés et le choix des motifs «secondaires» qui en précisaient le sens et permettaient de nombreuses nuances, comme des variations sur un thème initial générique: de là provenait le caractère plus personnalisé du programme consacré à la reine Marguerite. C'est le cas du motif de la perle dans sa coquille, qui symbolise également la beauté intérieure ou extérieure de la reine, sa divinité, la vertu et la pureté de sa conduite, mais aussi la lutte contre les Maures — impurs par excellence suivant l'idéologie de la couronne d'Espagne. On observait en outre une évolution très nette au cours du programme: d'un portrait en un certain sens personnalisé par la référence fréquente à des événements concrets et précis de la vie de la reine, notamment à sa vie familiale, on passait à une célébration des vertus chrétiennes qui malgré l'originalité des motifs conservait un certain caractère conventionnel (piété, foi, charité, justice, tempérance, humilité, mansuétude, prudence, espérance) et enfin à une apologie de la Religion catholique à travers l'image de la mort comme passage vers une vie nouvelle de béatitude et de félicité.

Un autre thème majeur des fêtes napolitaines était celui des origines mythiques de la ville de Naples, de l'antique Parthénopée, dans lesquelles se mêlent mythologie classique et légendes populaires. Le mythe de la sirène Parthénopée et la naissance légendaire de Naples constituaient un des thèmes développés dans le programme de l'entrée triomphale de Charles Quint dans la ville en 1535. L'antique et mythique origine de la cité parthénopéenne y était comparée à la noble et antique lignée qui aboutit à Charles Quint, «... in quanto a verissimo Imperator di Romani ...»,[23] digne descendant des empereurs romains. Le nouveau César trouvait en Naples une ville à sa mesure, une ville dont l'histoire, à l'image de celle de ses ancêtres, avait traversé les siècles et résisté triomphalement aux vicissitudes qui avaient secoué l'Europe entière. Les

[23] *Ibid.*

figures de Sebeto, fleuve de Naples, et de Partenope accueillaient le souverain et introduisaient la cérémonie de l'entrée triomphale par le rappel éclatant de la légende. Le corps en forme d'aigle de la sirène assimilait la figure des origines légendaires de Naples à Jupiter et à César, mythiques ancêtres de l'empereur. Partenope et Sebeto étaient également les protagonistes incontournables des festivités données chaque année pour la saint Jean-Baptiste.

Les arcs de triomphe et les statues colossales des fêtes napolitaines faisaient vivre le monde idyllique et fabuleux des divinités fluviales et marines, peuplé de tritons, de nymphes, de sirènes, et de monstres aquatiques. Par son immensité, par l'abondance de ses richesses et par l'harmonie naturelle de la vie qui y règne, la mer d'où était sortie la sirène Partenope constituait une des évocations favorites pour illustrer les bienfaits que le règne de Charles Quint apportait à son peuple. L'arc de triomphe dressé à la Porta Capuana pour l'entrée de l'empereur en 1535 présentait sur la face latérale, onze tableaux illustrant les merveilles fabuleuses du monde marin dont les trois derniers explicitaient la comparaison entre le royaume sous-marin et celui de Charles Quint. Les origines légendaires de la cité parthénopéenne fournirent un sujet de choix pour le décor des chars allégoriques créés pour le tournoi en l'honneur des couronnes de France et d'Espagne donné sur le largo di Palazzo au printemps de 1612. La dimension merveilleuse et fabuleuse, propice à une imagination débridée, convenait parfaitement aux nouvelles orientations esthétiques décidément baroques qui s'affirmaient alors et dont témoignaient les chars inventés par la noblesse défilant devant son Excellence.

Le programme du Zodiaque de 1630 abordait les trois grands thèmes chers aux fêtes napolitaines: le mythe impérial et expansionniste, la célébration des vertus du prince et les origines mythiques de Naples, articulés en une composition d'un souffle quesque épique. Le Zodiaque apparaissait comme une création sans précédent, unique et emblématique d'une certaine conception de la fête propre à la première moitié du XVII^{e} siècle, encore marquée par l'influence humaniste et érudite héritée de la Renaissance et déjà baroque par la liberté laissée à l'imagination créatrice des auteurs qui commençaient à préférer la fantaisie et l'exubérance d'une image visuelle nouvelle et insolite aux profondeurs labyrinthiques des interprétations littéraires et philosophiques du siècle précédent.

Si progressivement, au cours du XVI^e siècle et surtout du XVII^e siècle, l'architecte ingénieur devint la figure essentielle de l'organisation des fêtes, prenant le pas sur l'homme de lettres, le poète ou le philosophe qui élaborait le programme, il ne faut pas négliger la participation, souvent considérable, d'autres talents fort divers et apparemment bien éloignés de celui technico-artistique de l'«Ingegnere Maggiore del Regno». La réalisation des fêtes à Naples impliquait la collaboration des sculpteurs, des peintres, des stucateurs, des orfèvres, des tapissiers de la ville, mais aussi d'artificiers, de jardiniers, de fontainiers, et jusqu'aux charcutiers, boulangers et fromagers. La conception d'art total chère à l'esthétique baroque qui en fit l'idéal de toute création artistique se réalisa de la manière la plus complète dans les fêtes du XVII^e siècle, au cours desquelles l'événement marquant était célébré «... in segni di Apparati, d'Incensi, d'Altari, di Profumi, di Musiche, di Voci favorevoli, di Nobilissime Prospettive, di Fochi, di Statue».[24]

Un des aspects les plus appréciés des fêtes napolitaines consistait à intégrer aux apparats des jeux pyrotechniques nombreux et variés. Cela n'avait rien de surprenant si l'on considère, que les artificiers napolitains comptaient parmi les meilleurs de toute la péninsule et, puisant dans la longue tradition pyrotechnique des territoires du royaume d'Aragon, avaient su développer cette technique en un art aux effets spectaculaires. Le spectacle pyrotechnique était envisagé sous ses multiples aspects qui éclairent par ailleurs les affinités d'une telle discipline avec l'esthétique baroque: la dimension visuelle, caractérisée par la vivacité de la lumière et la rapidité du mouvement, et la dimension sonore, qu'elle soit orientée vers une recherche proprement musicale ou s'exprime par le bruit, le vacarme. Le bruit, expression jubilatoire par excellence, est en effet une composante fondamentale des fêtes, dont la présence assumait des formes multiples: de la musique accompagnant les spectacles, les défilés et les danses, au grondement des fontaines et au crépitement des feux d'artifice.

[24] G.C. Capaccio, *Apparato della festività del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano nella venuta dell'Eccellenza del Sig. D. Antonio Alvarez di Toledo, vicere nel Regno*, Napoli, per Gio. Domenico Roncagliolo, 1623, p. 53.

La «pomposa allegrezza» du royaume suscitée par les doubles noces de Philippe d'Autriche avec Christine de Bourbon et de Louis XIII avec Anne d'Autriche en 1616, s'exprima dans les nombreux feux d'artifices et jeux pyrotechniques intégrés aux divers apparats installés à travers la ville.[25] Disposé piazza della Sellaria, entre les quatre statues d'Hyménée, de Junon, de l'Espagne et de la France, se trouvait «... un gran Castello guarnito di copioso artificio di fuoco ...»[26] symbolisant la paix, dont l'explosion bruyante souleva l'enthousiasme de la foule. De la même manière, l'aigle emportant Zeus sur ses ailes suspendu entre les quatre statues dressées en 'piazza del Popolo' était rempli de tant de feux d'artifice qu'il sema la panique lorsqu'il fut allumé. Au milieu de la strada dei Lanzieri était suspendue «... una smisurata Sirena arteficiata di foco ...»[27] et, plus loin, au lieu du Maio on avait installé «... un Mondo, ripieno di foco ...».[28] Enfin, la fontaine 'di Porto' était ornée d'un dragon rempli de feu d'artifice.

Pendant les fêtes de la saint Jean-Baptiste, l'allégresse populaire se manifestait par les nombreux jeux pyrotechniques placés le long du parcours. En 1624, on installa dans la rua Catalana «... molti giuochi di fuoco artificiato, ma particolarmente un gran Drago pendente in aria; ch'era terribile à vedere, come fu terribilissimo quando scaricò i fuochi, di che era pieno».[29] Cette année-là, ce traditionnel dragon était accompagné d'un géant et d'une tête de lion également remplis de feux d'artifice. Entre les huit colosses symbolisant la puissance et l'expansion de l'empire espagnol dres-

[25] «Per tutta la città si ferono publiche, e private luminarie, che vedute di lontano parea che facessero una Città di fuoco, vero segno di amore, e per tutto voci di contento, suoni di varij strumenti». ID., *Pomposa allegrezza fatta in Napoli per le reali nozze tra i Sereniss. Filippo d'Austria con Cristina di Borbone, e Ludovico XIII Re di Francia con Anna d'Austria* (...), Napoli, stamp. di Tarquinio Longo, 1616, p. 37.

[26] *Ibid.* p. 22

[27] *Ibid.*, p. 35

[28] *Ibid.*, p. 36

[29] ID., *Apparato della festività del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à 23 di giugno 1624 all'Eccellenza del Signor D. Antonio Alvarez di Toledo Duca d'Alba vicere nel Regno*, Napoli, per Gio. Domenico Roncagliolo, 1624, p. 29.

sés au milieu de 'la strada della Sellaria', étaient suspendues quatre surprises pyrotechniques dont une sirène et un aigle, symboles de Naples et de l'empire, qui firent grand bruit lorsqu'ils explosèrent comme l'énorme espadon rempli de feux d'artifice installé à la «Pietra del pesce». Aux fêtes de 1626, les artificiers installèrent une statue d'Hercule accompagné de Cerbère garnie de feux d'artifice et piazza dell'Olmo, «... la solita bellissima Nave, ripiena anch'ella di fuochi ...».[30] Dans la strada del Maio, se dressait une «... altissima colonna, ripiena anch'ella di fuochi d'artificio ...»[31] qui fut remplacée l'année suivante par une pyramide remplie de feux d'artifice. De part et d'autre du catafalque installé piazza della Sellaria, on avait placé deux «... artificij di fuoco, cioè un grancastello, & un gran Dragone, oltre a quelli che in se conteneva il medesimo Catafalco»[32] auxquels on mit le feu par un éclair tiré de loin. «Si venne a sentire uno crepito molto grande, che cagionò infinito piacere; come ancora cagione di molto diletto fù il vedere gli scherzi artificioli de gli altri due fuochi, i quali durarono un pezzo».[33] Tout au long du parcours, les artificiers napolitains firent montre de leur technicité et de leur fantaisie créatrice par un ensemble de jeux pyrotechniques représentant diverses figures. Dans la strada dei Lanzieri, on put admirer un géant, un éléphant portant un tour sur son dos, un bateau, un arbre, un dragon, une haute pyramide, quatre roues aux quatre angles de la fontaine et, enfin, 200 fusées qui explosèrent ensemble. Strada della Sellaria, les «... due artifici grandissimi di fuoco ...»[34] étaient accompagnés de 200 pétards et d'une centaine de trombes garnies de poudre. Au

[30] ID., *Apparato della festività del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à XXIII di giugno MDCXXVI all'Eccellenza del Signor D. Antonio Alvarez di Toledo Duca d'Alba vicere nel regno di Napoli*, Napoli, per Domenico Maccarano, p. 7.

[31] *Ibid.*, p. 14

[32] ID., *Apparato della festività del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à XXIII di giugno MDCXXVII all'Eccellenza del Signor D. Antonio Alvarez di Toledo Duca d'Alba vicere nel regno di Napoli*, Napoli, appresso Egidio Longo, 1627, p. 55

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*, p. 94

terme de la procession, piazza dell'Olmo, on mit le feu à tous les jeux pyrotechniques préparés «... con molto contento di tutti ...».[35]

Lors du Triomphe de saint Dominique célébré à Naples en 1644, sous la responsabilité de Paolo Caracciolo, les feux d'artifice furent également très utilisés. Le quatrième dimanche de Carême, tard dans la nuit, on mit le feu à de grosses «macchine» remplies de soufre et de poudre, représentant des baleines, des tours, des bateaux, qui déversèrent alors de véritables torrents de feu, spectacle éblouissant que Paolo Caracciolo décrivit dans sa relation.[36] Outre les feux d'artifice, la ville entière fut illuminée de feux et torches allumés dans toutes les rues, image qui évoquait pour Caracciolo celle de Rome en proie aux flammes sous les yeux de Néron.[37]

Les apparats des fêtes napolitaines exploitaient avec une grande ingéniosité les différents éléments proposés par l'aménagement urbain de la ville, tels que les fontaines. Comme l'art topiaire et les architectures de verdure, les jeux d'eau constituaient des éléments essentiels de l'art des jardins et établissaient un point de rencontre important entre celui-ci et l'art de la fête. Ces deux disciplines artistiques représentaient finalement deux manifestations très apparentées d'une conception de la création artistique proprement baroque: celle d'un art total réalisé par le concours et l'interpénétration de toutes les disciplines artistiques. Les jeux aquatiques présentaient en outre de nombreuses caractéristiques qui les rapprochaient des jeux pyrotechniques: le goût de la surprise, le sens du

[35] *Ibid.*, p. 115

[36] «Si scorgevano alcune Balene, ch'invece di guizzare per lo mare, pareva, che nuotassero trà le fiamme: & in cambio di versare dall'horride fuci rogagli d'acqua, vomitavano torrenti di liquidi fuoco. Sorgevano alcune Torri, che non avventavano altrimenti contra nemico esercito da' forati bronzi palle infocate, ma'n su gli occhi d'amici spettatori si vedevano in crudelissime fiamme crudelmente bruciare. Erano altrove alcune Navi, che vibrando d'ogn'intorno infocati raggi, pareva che garregiar volessero con la Nave d'Argo, che nel Cielo è fiammeggiante di stelle. (...) S'inalzavano fiammelle, e lampi così veloci, che pareva che la terra somministrasse nuove Stelle al Cielo: le quali poi rovinando con sonoro scoppio, e lucido precipitio, sembrava ch'in luminosi diluvij d'oro traboccassero nella terra le stelle». P. CARACCIOLO, *Il trionfo di san Domenico protettore della Città di Napoli, e di tutt'il suo Regno* (...), Napoli, Giovan Cola Vitale, 1644, pp. 242-43

[37] *Ibid.*, p. 316.

spectaculaire, et enfin l'importance fondamentale du bruit. L'élément sonore, la musique la plus raffinée comme le plus simple bruit, participait activement à l'effet d'illusion, de surprise, et au caractère spectaculaire des fêtes baroques.

Lors des festivités de la saint Jean-Baptiste en 1624, la rua Francesca fut le théâtre de surprises hydrauliques d'une virtuosité et d'un raffinement incroyables. On avait installé une fontaine représentant une table garnie pour un banquet, «... ripiena di pesci, frutti marini d'ogni sorte, frutti terrestri, pane, bicchieri, tondi, cortelli, & mill'altre cose ...».[38] L'illusion était parfaite et les spectacteurs virent avec étonnement l'eau jaillir de toutes parts: de la bouche et des yeux des poissons, de toutes les victuailles et objets disposés sur la table jaillissaient de minces jets d'eau, et l'artifice était si réussi «... che paresse trattarsi d'impossibile, & più gran cosa, che veder caminar l'acqua per varij corsi ... che facea veder per quei buchi uscir acqua, e vino insieme».[39]

Le talent et l'imagination des hydrauliciens fut de nouveau mis à contribution en 1626 pour l'apparat réalisé dans la strada della Campana. Ils créèrent une «... ingegnosissima fontana ... di Tre Sirene in atto di sonare, e cantare, delle cui mammelle scaturivano acque in abbondanza».[40] La fontane était paremée de «... diversi ucelli manufatti, che con la forza, ingegno dell'acqua s'udivano dolcemente cantare come se fussero vivi».[41] Une fontaine semblable fut installée dans la strada della Duchesca lors des fêtes du Patronage de saint François de Paule.[42] De telles inventions rappellent

[38] G.C. CAPACCIO, *Apparato della festività del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à 23 di giugno 1624 all'Eccellenza del Signor D. Antonio Alvarez di Toledo Duca d'Alba, vicere nel Regno,* Napoli, per Gio. Domenico Roncagliolo, 1624, p. 67.

[39] *Ibid.*

[40] ID., *Apparato della festività del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à XXIII di giugno MDCXXVI all'Eccellenza del Signor D. Antonio Alvarez di Toledo Duca d'Alba vicere nel Regno,* Napoli, per Domenico Maccarano, [1626], p. 42.

[41] *Ibid.*

[42] Capaccio emploie sensiblement les mêmes termes pour décrire la fontaine garnie de «... diversi ucelli manufatti, che con la forza, et ingegno dell'acqua si udirono dolcemente cantare, come se fussero stati realmente vivi». G.C. CAPACCIO,

l'orgue hydraulique des jardins de la Villa d'Este, célèbre dès la fin du XVI[e] siècle pour la diversité et la qualité des chants d'oiseaux reproduits. A la Porta del Caputo, fut installée l'habituelle fontaine guarnie de jeux d'eau qui éclaboussaient tous les passants, sans distinction, «... con gusto universale ...» précise Capaccio.[43]

Lors des festivités de 1631, la strada degli Orefici fut le théâtre d'une éclatante démonstration de la virtuosité avec laquelle les différentes disciplines artistiques concourant à l'art des jardins pouvaient être réunies. L'atelier de Gioseppe Maffei avait construit une colline dans laquelle s'ouvrait trois petites grottes. Dans la grotte centrale se trouvait une fontaine également en forme de mont et entourée de fleurs d'argent desquelles jaillissaient «... più di venti zampilli d'acqua d'odore ...».[44] La fontaine était couronnée par deux Amours tenant chacun un pommeau d'argent percé de trous d'où l'eau jaillissait avec une telle violence qu'elle atteignait la rue.

Autre élément utilisé dans la réalisation des apparats napolitains, l'élément végétal fit son apparition dans le domaine de l'art de la fête au XVII[e] siècle, participant de l'évolution progressive vers une conception baroque de la fête. Il devint un matériau privilégié pour la réalisation des fêtes lors desquelles on inventait de véritables architectures de verdure, dignes par leur élaboration et leur raffinement des traditionnelles architectures de pierre, de marbre, de bois, de plâtre, de stuc et d'étoffe. Cette utilisation du végétal constituait en quelque sorte la concrétisation d'une conception des rapports entre l'homme et le cosmos, entre l'homme et la nature, déjà en germe dans les théories humanistes élaborées à la Renaissance (pour lesquelles le premier domine la seconde), et développées ensuite aux XVII[e] et XVIII[e] siècles notamment par les philosophes des

Descrittione della padronanza di S. Francesco di Paola nella Città di Napoli e della festività fatta nella Translatione della Reliquia del suo corpo dalla Chiesa di S. Luigi alla Cappella del Tesoro nel Duomo, Napoli, Egidio Longo, 1631, p. 202.

[43] G.C. CAPACCIO, *Apparato della festività del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à XXIII di giugno MDCXXVI*, cit., p. 57.

[44] G.B. GIULIANI, *Descrittione dell'Apparato fatto nella festa di S. Giovanni dal fedelissimo popolo napoletano a l'Illustrissimo, et Eccellentissimo Sig. De Manuel e Zunica et Fonseca Conte di Monterey vicere di Napoli l'anno MDCXXXI*, Napoli, per Domenico Maccarano, 1631, p. 56.

Lumières. On trouve une autre expression de ces concepts philosophiques dans l'art des jardins dont l'évolution suit par ailleurs le même processus et les mêmes étapes. Le moyen terme entre ces deux manifestations à mi-chemin entre l'architecture, la sculpture et le jardinage est l'art topiaire, nouvelle discipline artistique désormais pleinement insérée parmi toutes celles requises pour l'élaboration des apparats. Lors des fêtes de la saint Jean-Baptiste, quelques apparats végétaux ornaient le parcours. En 1624, on avait érigé près de la fontaine de la piazza della Sellaria «... un leggiadrissimo Monte ...»[45] recouvert d'herbes et d'arbustes sauvages. Sur son sommet se trouvait un satyre d'or et d'argent d'une beauté admirable. Lorsque son Excellence s'approcha, le mont s'ouvrit et une multitude d'oiseaux en sortit. Lors des festivités de 1631, fut installé au départ de la procession un théâtre de dimensions considérables, «... di legni coverti tutti di verdi e freschissimi mortelle, dalla Guardiola fino alla Fontana ...» aux armes du Popolo.[46] Plus loin, à l'entrée de la rue, se dressait un autre mont terminé en son sommet par une couronne installée sur une large estrade en bois qui s'entrouvrit lorsqu'apparut sa Majesté, se transformant en un jardin fleuri d'où nymphes et bergers descendirent pour former un ballet. L'art végétal était dans ces apparats toujours associé à la métamorphose et à l'illusion, expressions les plus éclatantes de l'artifice, en accord avec la dialectique chère à la Renaissance et à l'art baroque de la nature et de l'art.

Lors du Zodiaque de 1630, la rua Francesca dans laquelle avait été dressé le neuvième arc de triomphe était entièrement décorée de végétaux. Dans cette même rue on avait disposé deux constructions surprenantes: «l'una fu l'imitatione d'una montagna al naturale, l'altra d'una Fontana artificiale».[47] Non seulement la montagne était couverte de verdure mais on voyait s'y mouvoir de vrais lièvres et lapins, des oiseaux et des enfants vêtus en bergers et en nymphes, jouant, dansant ou représentant quelque églogue avec une étonnante

[45] G.C. CAPACCIO, *Apparato della festività del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à 23 di giugno 1624 all'Eccellenza del Signor D. Antonio Alvarez di Toledo Duca d'Alba vicere nel Regno*, Napoli, per Gio. Domenico Roncagliolo, 1624, p. 18.

[46] G.B. GIULIANI, *op. cit.*, p. 9.

[47] F. ORILLIA, *op. cit.*, p. 347.

variété de mouvements étant donné l'espace restreint dont ils disposaient.

La dialectique nature-artifice était également présente dans les apparats réalisés pour la procession du Patronage de saint François de Paule. Pour ceux aménagés dans la strada della Duchesca l'illusion était conçue sur deux niveaux: le bois artificiel, recréé dans la rue par le moyen de vrais plantes, arbustes et branchages, semblait habité par les animaux feints représentés sur les tapisseries.[48]

Les créations végétales les plus remarquables eurent lieu pour la saint Jean-Baptiste de 1630, avec la réalisation du Zodiaque. Outre ses imposants et somptueux arcs de triomphe dédiés aux douze signes du zodiaque et aux vertus du vice-roi Don Antonio Alvarez de Tolède, le Zodiaque de 1630 comptait de nombreux apparats de «verdure» (le terme italien utilisé étant alors semblable au terme français) assez diversifiés: de la pergola de feuillages et de branchages à l'arc de triomphe topiaire, en passant par l'ornementation végétale d'une fontaine et la création de statues et colosses topiaires. On remarque dans les descriptions de Francesco Orilia une volonté d'expliquer et de détailler les structures portantes, normalement cachées, sur lesquelles repose l'effet d'illusion. L'intention est donc exactement contraire à celle qui guide les descriptions des apparats traditionnels construits en bois, stucs et étoffes, dans lesquelles le relateur cherche avant tout à faire oublier la précarité des matérieux utilisés, le caractère éphémère et la fragilité des constructions, afin d'entretenir l'illusion acceptée par le lecteur-spectateur comme «règle du jeu» et principe fondamental de ces fêtes. Le goût du détail réaliste et technique qui imprègne les descriptions des apparats végétaux atteste de la curiosité et de l'intérêt des contemporains pour ces nouvelles formes d'architecture. Le contraste délibérément souligné entre nature et artifice, qui relève d'une concep-

[48] «... piacevolissimo boschetto con verdure freschissime di frondosi rami d'arbori selvaggi, accompagnati da arazzi, nelli qualli erano effigiati animali selvatichi, cacciatori, ucelli, selve, fontane, e tutto ciò che di silvestre si può desiderare », G.C. CAPACCIO, *Descrittione della padronanza di S. Francesco di Paola nella Città di Napoli e della festività fatta nella Translatione della Reliquia del suo corpo dalla Chiesa di S. Luigi alla Cappella del Tesoro nel Duomo*, Napoli, Egidio Longo, 1631, p. 200.

tion de la fête, et plus généralement de la création artistique, propre au XVII[e] siècle caractérise fortement les apparats végétaux des fêtes napolitaines.

S'il est une manifestation caractéristique des fêtes à Naples c'est la «cuccagna» ou cocagne. La cocagne consiste en une structure architecturale dressée sur une place, parfois un simple mât, à laquelle sont suspendus des produits comestibles, jambons, saucisses, fromages, pains, viande. La première cocagne relatée dans les fêtes napolitaines fut réalisée à l'occasion de la venue à Naples de l'empereur Frédéric III et de sa femme Eléonore de Portugal. La «machine» étonne par son caractère inattendu et par la virtuosité de la construction : «tre ruscelli di vino pregiato fluirono per dieci ore consecutive alimentando un certo numero di fontane intorno alle quali facevano ressa circa cinquemila persone convenute sul posto».[49]

L'utilisation de produits comestibles c'est-à-dire des productions les plus élémentaires et les plus indispensables, mais aussi les moins artistiques d'une société, dans le cadre d'un apparat réalisé à l'occasion de la venue d'un souverain et en général de toute fête, s'explique aisément compte tenu du contexte napolitain. Naples était alors une ville où il n'était pas rare de souffrir de la faim, une ville dans laquelle trouver chaque jour à manger, c'est-à-dire survivre, n'était pas une évidence, et nourrir une famille constituait une préoccupation quotidienne. Les périodes de famine et de disette survenaient régulièrement. Aussi les fêtes, avant d'être un divertissement ou un spectacle, représentaient la possibilité de pouvoir enfin manger à sa faim, et même au-delà. La fête constituait une revanche sur la dureté de la vie quotidienne et la crainte constante de ne pas avoir en suffisance. La «Cuccagna» napolitaine reprenait ainsi un des grands mythes populaires, développés par des sociétés dans le besoin, celui du Pays de Cocagne.

L'élément comestible devint progressivement un des éléments de base de la fête napolitaine: les fontaines s'ornèrent de victuailles, le vin se mit à ruisseler aussi souvent que l'eau, et les jambons, les viandes et les pains ornèrent les rues au même titre que la soie, le velours, l'or ou l'argent. Carlo Celano mentionnait comme une cu-

[49] F. MANCINI, *op. cit.*, p. 13.

riosité de Naples ces incroyables et surprenants apparats comestibles dans lesquels il décelait une fantaisie propre aux napolitains.[50] Comme le suggère la remarque de Celano, le mythe du Pays de Cocagne comportait par ailleurs une dimension comique et grotesque évidente, exprimé dans les cocagnes napolitaines, à travers l'outrance, l'exagération et la dimension caricaturale de ces réalisations. La population napolitaine non seulement appréciait particulièrement ces réalisations plus «matérielles» et consistantes, mais ne pouvait concevoir une fête sans elles.[51]

Pendant les fêtes de la saint Jean-Baptiste, l'élément culinaire était à l'honneur. En 1623, la fontaine devant l'église Saint-Jean ruisselait de vin, tandis que les apparats de la Porta del Caputo présentaient une perspective de saucissons, de fromages et «... tutte cose sostantili desiderate dal publico ...».[52] L'année suivante on exposa les «richezze di Lucullo» dans «... un Apparato copiosissimo d'ogni sorte de cose commestibili le quali, à dire il vero sono le più pretiose, e care».[53] Dans sa relation des festivités de 1627, Capaccio insiste encore davantage sur cette profusion de victuailles et sur la portée d'un tel apparat qui devait rassurer la population sur la prospérité économique du royaume et présentait ce dernier comme la «... Dispensa d'Italia, non che di Napoli, per li tanti formaggi, e laticinij diversi, per li tanti salami di tutte le sorti imaginabili, per le tante

[50] «... abbondantissimi e graziosi parati di comestibili d'ogni genere nelle strade e nelle altre piazze dell'interno della capitale, nel concerto de' quali la fantasia de' napoletani suole farsi ammirare per mille bellissimi scherzi », C. CELANO, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli ... con aggiunti de' più notabili miglioramenti posteriori fino al presente estratti dalla storia de' monumenti e dalle memorie di eruditi scrittori napoletani*, I, Napoli, a c. di G.B. CHIARINI, 1856-60, p. 349

[51] «Anzi, ogni pretesto, civile o religioso, servira di paravento al vero nume di queste manifestazioni, l'alimento», F. MANCINI, *op. cit.*, p. 17.

[52] G.C. CAPACCIO, *Apparato della festa del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano nella venuta dell'Eccellenza del Sig. D. Antonio Alvarez di Toledo, vicere nel Regno*, Napoli, per Gio. Domenico Roncagliolo, 1623, p. 52.

[53] G.C. CAPACCIO, *Apparato della festa del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à 23 di giugno 1624 all'Eccellenza del Sig. D. Antonio Alvarez di Toledo Duca d'Alba vicere nel Regno*, Napoli, per Gio. Domenico Roncagliolo, 1624, p. 93.

candele di sevo, e per la tanta quantità d'altre cose appartenenti all'uso vittuale dellhuomo, che vi si videro ragunate insieme à meraviglia».[54] Il n'est pas fortuit que le douzième et dernier arc de triomphe érigé lors du Zodiaque de la saint Jean-Baptiste de 1630, celui symbolisant par ailleurs la Vigilance, fut un arc construit non pas en stuc ou en bois comme les précédents, mais entièrement constitué de victuailles: saucissons, saucisses, jambons, pains, morceaux de viande, et jusqu'à deux gros sangliers entiers qui encadraient la porte. Francesco Orilia à qui l'on doit la complète et minutieuse description du Zodiaque de 1630 ajoutait laconiquement mais non sans une pointe d'ironie que les compositions culinaires lors des fêtes napolitaines suscitaient un tel engouement «perche la plebe minuta è più vetre, che capo».[55]

Les caractéristiques urbaines de la ville de Naples constituaient également un élément déterminant dans la conception et dans la réalisation des fêtes, dans leur mise en forme et dans leur mise en espace. Présentes sur toutes les représentations de Naples depuis la célèbre Tavola Strozzi, les murailles et portes de Naples étaient devenues le symbole de la ville. Elles furent à ce titre largement exploitées lors des fêtes données à Naples, notamment la plus célèbre entre toutes, la Porta Capuana. La Porta Capuana constituait un des monuments de Naples les plus importants et significatifs dans la conception symbolique et scénographique des fêtes. Intégrée aux murailles d'enceinte de la ville élevées sous le règne de Ferrante d'Aragon, elle gardait l'entrée de la ville à l'est, correspondant à l'arrivée du principal axe reliant Naples au reste du royaume et de la péninsule en général. La Porta Capuana était devenue depuis l'époque de sa construction en 1484 le symbole même de Naples: les divers souverains successifs y recevaient, au cours d'une cérémonie, les clefs de la ville, en signe de leur prise de pouvoir, et tous les grands personnages y étaient solennellement accueillis par les repré-

[54] ID., *Apparato della festa del glorioso S. Giovan Battista fatto dal fedelissimo popolo napoletano à XXIII di giugno MDCXXVII all'Eccellenza del Sig. D. Antonio Alvarez di Toledo, Duca d'Alba vicere nel Regno*, Napoli, appresso Egidio Longo, 1627, p. 64.

[55] F. ORILIA, *op. cit.*, p. 455.

sentants du gouvernement. Lors de l'entrée triomphale de Charles Quint dans la ville le 26 novembre 1535, le cortège vint à la rencontre de l'empereur à la Porta Capuana où il lui remis les clés et lui offrit une petite croix en or.

La place, lieu de rassemblement de la population citadine, était un des lieux fondamentaux pour toute fête, du Moyen Age à l'époque baroque. A Naples, sous le règne de Robert d'Anjou, les fêtes avaient lieu généralement dans la contrade de Carbonara, zone située à la périphérie de la ville où se déroulaient en effet les tournois comme les duels, les marchés et trocs en tout genre comme les divers spectacles et manifestations populaires. Au XV^{e} siècle, le lieu de la fête se déplaça au coeur de la ville. Les noces d'Alphonse d'Aragon avec Ippolita Maria Sforza furent durant plus de deux semaines l'occasion de somptueuses festivités qui se déroulèrent en 'piazza dell'Incoronata'. Elles marquèrent l'inauguration d'une nouvelle tradition qui fit de la 'piazza dell'Incoronata', vaste espace libre à proximité du Castel Nuovo, le lieu de prédilection des fêtes données à Naples. La 'piazza della Sellaria' représentait un autre lieu clé des fêtes napolitaines. On y dressait chaque année un arc de triomphe lors de la saint Jean-Baptiste fêtée le 23 juin, ainsi que pour la Festa del Santissimo Corpo, le 31 mai.[56]

Plus ancien symbole du pouvoir politique et militaire, le Castel Nuovo constituait un autre édifice fréquemment requis comme décor des fêtes napolitaines. Un des éléments les plus remarquables de l'édifice est d'ailleurs l'entrée qui reprend non seulement la structure de l'arc de triomphe, comme celui du palais d'Urbin, mais immortalise par ses bas-reliefs l'entrée triomphale d'Alphonse d'Aragon à Naples en 1443, réitérant ainsi le lien étroit qui unit le Castel Nuovo et les fêtes napolitaines. Cette entrée a immortalisé dans la pierre, matériau résistant, le souvenir des apparats éphémères dressés à l'occasion de cet événement, et constitue un des rares documents iconographiques concernant les fêtes napolitaines à la Renaissance.

Le Palais Royal (Palazzo Reale) devant lequel s'ouvrait le vaste

[56] Mentionnant les festivités organisées en 1548 à cette occasion, Summonte note que l'on avait dû «... far erigere un Arco nella solita Piazza della Sellaria», G.A. SUMMONTE, *op. cit.*, p. 321.

largo di Castello constituait le décor «naturel» de la plupart des tournois, joutes et autres festivités qui par leur importance devaient se dérouler dans ce lieu spacieux, symbole du pouvoir, de la présence espagnole et de l'envergure européenne de la cour de Naples.

Les fêtes réalisées à Naples au cours des XVI^e et XVII^e siècles s'enracinaient dans une réalité urbaine spécifique, incontournable. Toutes les relations et descriptions de ces fêtes attestèrent de cette relation étroite entre la ville, sa configuration urbaine, et l'organisation, l'organicité même de la fête. Elles reconstituent, par fragments successifs, un portrait extrêmement détaillé de la cité parthénopéenne à travers le réseau de ses rues, de ses places, des édifices publics ou royaux principaux, tissu urbain d'une densité et d'une complexité extrêmes que le fil de la fête permettait d'éclairer, de s'approprier. Le parcours du cortège accompagnant Charles Quint lors de son entrée triomphale à Naples le 26 novembre 1535 fut soigneusement décrit, étape par étape, par Giovan Antonio Summonte dans son *Historia della Città e regno di Napoli*. Après la rencontre avec les Elus de la ville à Poggioreale et la remise des clés à la Porta Capuana, le cortège gagna le Seggio di Capuana puis la cathédrale et visita ensuite tous les sièges de la ville dans le même ordre que la procession du Santissimo Sacramento: le Seggio di Popolo, le Seggio di San Lorenzo, le Seggio di Montagna, le Seggio di Nido, puis passant devant l'église Saint-Augustin et empruntant la strada della Sellaria, le Seggio di Porta Nuova et le Seggio di Porto. Le cortège emprunta ensuite la strada dell'Incoronata et gagna le Castel Nuovo, terme de la procession.

Le parcours suivi lors des fêtes de la saint Jean-Baptiste était chaque année identique, comme en témoignent les relations rédigées par Giulio Cesare Capaccio pour les cérémonies de 1623, 1624, 1626, 1627 et celle de Giuliani pour l'année 1631. La manifestation débutait à la Guardiola d'où le cortège empruntait la rua Catalana. La relation de 1626 précise qu'il passait par la piazza dell'Olmo où se dressait un apparat particulièrement impressionnant, le fameux bateau garni de feux d'artifice. Il passait ensuite par la strada di Porto, près de la fontaine 'di Porto', puis par la 'strada del Maio', empruntait la 'strada dei Lanzieri', puis la 'strada di San Pietro Martire'. Après la 'piazza Larga', il passait par la 'strada degli Orefici', la 'strada della Spetiaria antica', puis la 'strada dei Gipponari'.

La procession empruntait ensuite la 'rua Francesca', puis la 'strada della Campana' et au lieu-dit du 'Pendino'. Elle passait ensuite dans la 'strada della Sellaria' (ou 'piazza della Sellaria') dont l'apparat organisé autour de la fontaine constituait une des étapes majeures de la fête. Venait après la strada degli Armieri et le lieu-dit de la «Pietra del Pesce». Après être passée par la Loggia, elle aboutissait Porta del Caputo, où se déroulait l'apogée des festivités avec notamment l'arc de triomphe comestible. Quelques variations survenaient parfois d'une année à l'autre, comme pour le Zodiaque de 1630 où pour des raisons de dimensions la 'strada degli Orefici' ne fut pas intégrée au parcours et que l'on préféra installer les apparats lui correspondant dans la 'strada della Loggia'.

Le parcours suivi par la procession du Patronage de saint François de Paule différait radicalement de celui des autres fêtes. Le sujet imposait en effet la visite de certains lieux et édifices religieux. Les statues du saint furent transportées à travers la ville de la cathédrale à l'église Saint-Louis par deux cents frères de l'ordre de Saint François de Paule. Partie de la cathédrale, la procession se rendit à l'église Saint-Paul, c'est-à-dire au Seggio di Montagna, puis à Sainte-Marie-Majeure et à Saint-Dominique. Elle passa ensuite par la maison des Jésuites, empruntant la 'strada di Toledo' et gagna finalement le Palais Royal. Cent autres frères quittèrent l'église Saint-Louis portant la statue d'argent du saint sous un baldaquin jusqu'à l'église du Santo Spirito des Dominicains de la congrégation de La Sanità. La procession organisée pour fêter le Triomphe de saint Dominique, protecteur de la ville, en 1644, visitait elle aussi successivement les principaux lieux de culte et édifices religieux de la ville. Elle partit de l'église Saint-Dominique au coeur de Naples et devait y revenir après un parcours labyrinthique à travers les rues étroites de la ville.

Certains lieux de Naples étaient invariablement concernés par les fêtes données dans la ville, qu'elles fussent religieuses ou profanes, manifestations de joie ou hommage funèbre. Il est évident que de ces lieux, tels la Sellaria, la Guardiola, la Porta Capuana, les différents 'Seggi', le Palais Royal, le Castel Nuovo, étaient investis d'une valeur symbolique très forte: lieux du gouvernement et des diverses institutions politiques et judiciaires, ou édifices abritant des reliques particulièrement vénérées à Naples. Mais d'autres raisons intervenaient

également, plus directement liées à la physionomie de la ville. La relation entre la ville comme entité urbaine et architecturale donnée, avec l'apparat éphémère conçu pour une fête n'était pas toujours orientée dans la recherche du plus pratique, du plus facile ou du plus économique. En d'autres termes, le contexte urbain et architectural, loin de fournir seulement un cadre dont on n'exploitait que les avantages, fut souvent également une donnée stimulante pour la créativité des architectes, ingénieurs et techniciens responsables de la conception des apparats. Lors de la réalisation d'un apparat, le choix d'un emplacement comprenant souvent un monument ou un édifice préexistants, résultait évidemment de raisons d'ordre pratique. Tout au moins, il imposait certaines contraintes d'ordre pratique à prendre en compte pour la construction de l'apparat. La largeur d'une rue, l'ampleur et le dégagement d'une place ou d'un largo, la rectitude d'un axe et la perspective qu'offrait ce dernier, le cadre architectural ou monumental existant, constituaient autant de données qui conditionnaient directement les choix techniques, mais aussi stylistiques et esthétiques des organisateurs des fêtes.

Il semblait naturel de préférer une rue large avec une perspective dégagée pour l'emplacement d'un arc de triomphe, que l'on pouvait ainsi admirer de loin et dont on pouvait apprécier la majesté, la splendeur, la belle ordonnance. La 'strada della Loggia' constituait à ce titre un des emplacements favoris des architectes des fêtes: «... essendo lunga presso à 500 palmi, e larga 40 ha dato sempre commodita di bellissimo apparato».[57] Pour le Zodiaque réalisé en 1630 à l'occasion de la saint Jean-Baptiste, les dimensions restreintes de la 'strada degli Orefici' contraignirent les commerçants de la rue à transférer leur apparats dans la 'strada della Loggia', réputée pour ses dimensions imposantes.[58] Il n'était cependant pas inconcevable de choisir pour un apparat imposant un emplacement dont les dimensions ne le prédisposaient apparemment pas à une telle utilisation. L'installation de l'apparat dans de tels cas pouvait au contraire

[57] F. Orilia, *op. cit.*, p. 210.

[58] «Essendo la strada degli Orefici soverchiamente angusta alla calca delle genti, e per niuna maniera capace delle carozze, trasferirono le lor pompe in questa strada della Loggia», *ibid.*

révéler bien des surprises, transformer presque la physionomie de lieux qui ne semblaient auparavant recéler aucune qualité particulière. C'est une telle impression qu'eurent les participants au Zodiaque de 1630, en découvrant le huitième arc de triomphe dressé au bout de la strada de' Sarti da Giubboni: «... gli parò avanti un Arco; che per la capacità della strada: la quale, ancorche lunga fusse 300 palmi, niente dimeno per ampiezza non era più che venti, riusciva a veder assai riguardevole».[59] Une rue étroite, ou bordée d'édifices élevés pouvait également fournir un cadre intéressant, par la mise en valeur ou l'effet de surprise provoqués par la vue soudaine d'un apparat érigé à la fin d'un tel axe. Dans sa description du Zodiaque de 1630, Francesco Orilia évoque à de nombreuses reprises les conditions urbanistiques et architecturales de la fête et leur incidence déterminante sur le choix des emplacements et la conception des apparats. Le cinquième arc, dédié au Scorpion et à la Prudence, fut installé sur une place au débouché de la rue étroite des soyeux. L'impression d'ampleur et de majesté ressentie à l'arrivée sur la place, plus large, après cette rue étroite, fut déterminante dans l'effet produit par l'arc de triomphe.

La décoration de rues entières, avec le parement de tous les édifices qui les bordaient constituait une dimension essentielle des fêtes. Jamais un arc de triomphe, un autel, un théâtre n'était placé seul au milieu d'une architecture urbaine laissée intacte. Ils étaient au contraire toujours intégrés à tout un ensemble ornemental de tentures, de tapisseries, de tableaux, qui recouvrait toute la surface des murs, complété par des pergolas ou «ciels de voiles» tendus d'un mur à l'autre en travers des rues.

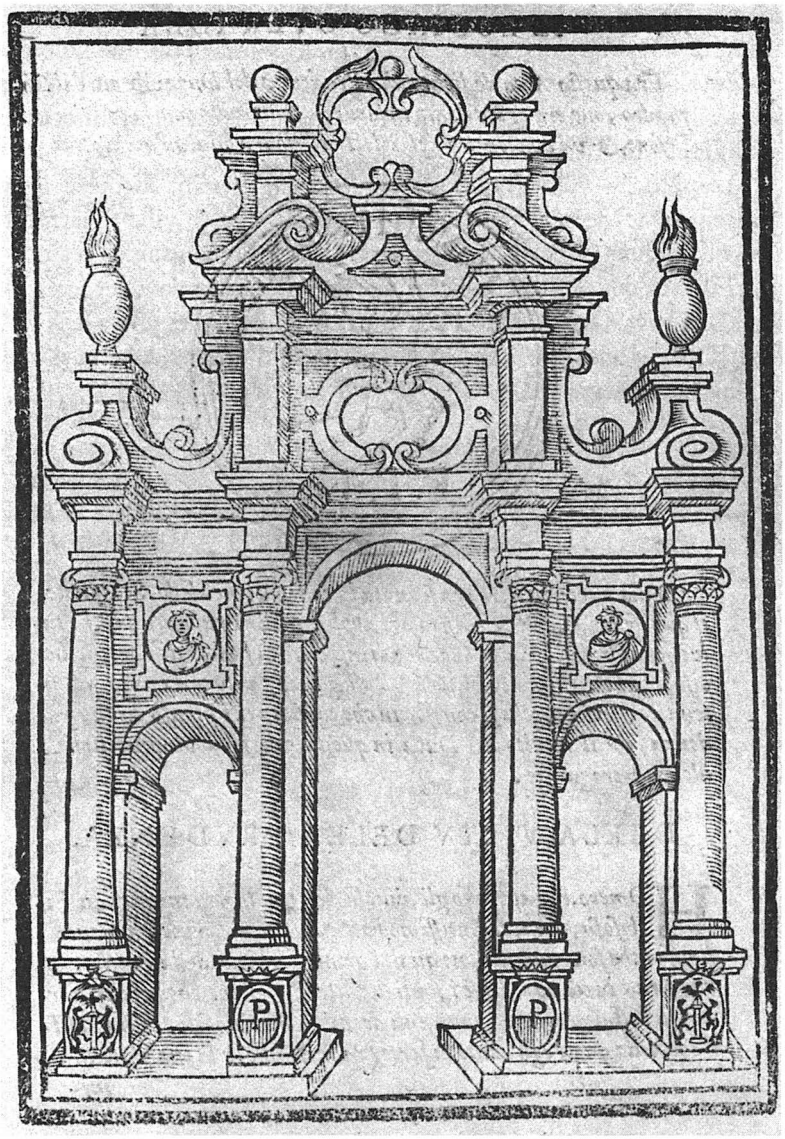
Lors de la fête du Patronage de saint François de Paule, le portail de la cathédrale était recouvert d'un tableau de grandes dimensions, oeuvre du peintre Giovanni Balducci, représentant la porte de la cathédrale par laquelle sortaient les saints protecteurs de la ville, dont saint François de Paule et saint Janvier. Ce dernier était figuré posant le pied sur la première marche de l'escalier pénétrant dans l'église et s'inclinant vers saint François qui s'apprêtait à son tour à monter les marches. «Dietro a S. Francesco si vedea la

[59] *Ibid.*, p. 286

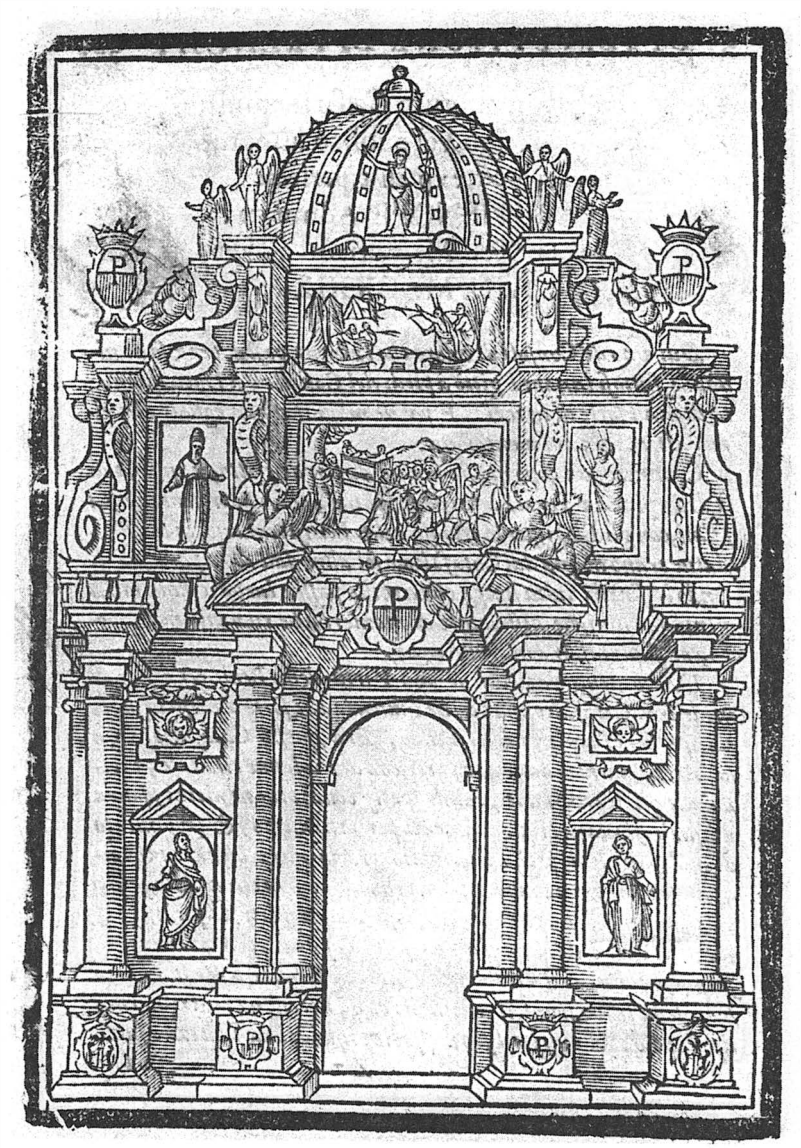
prospettiva del pavimento della piazza»,[60] ce qui rendait l'effet d'illusion encore plus surprenant. Cet apparat témoigne d'une volonté évidente de brouiller les limites entre l'architecture réelle et l'image peinte illusoire, de fondre architecture permanente et architecture éphémère, sans distinction.

L'approche scénographique de l'espace urbain, associée à la mise en scène des origines mythologiques de cette ville-théâtre et des conceptions impérialistes, et servie par les inépuisables ressources créatives des multiples disciplines artistiques convoquées, constitute dans la vaste production des fêtes créées à Naples entre le XVI^e et le XVII^e siècles, une tentative d'art total d'une richesse et d'une originalités indéniables.

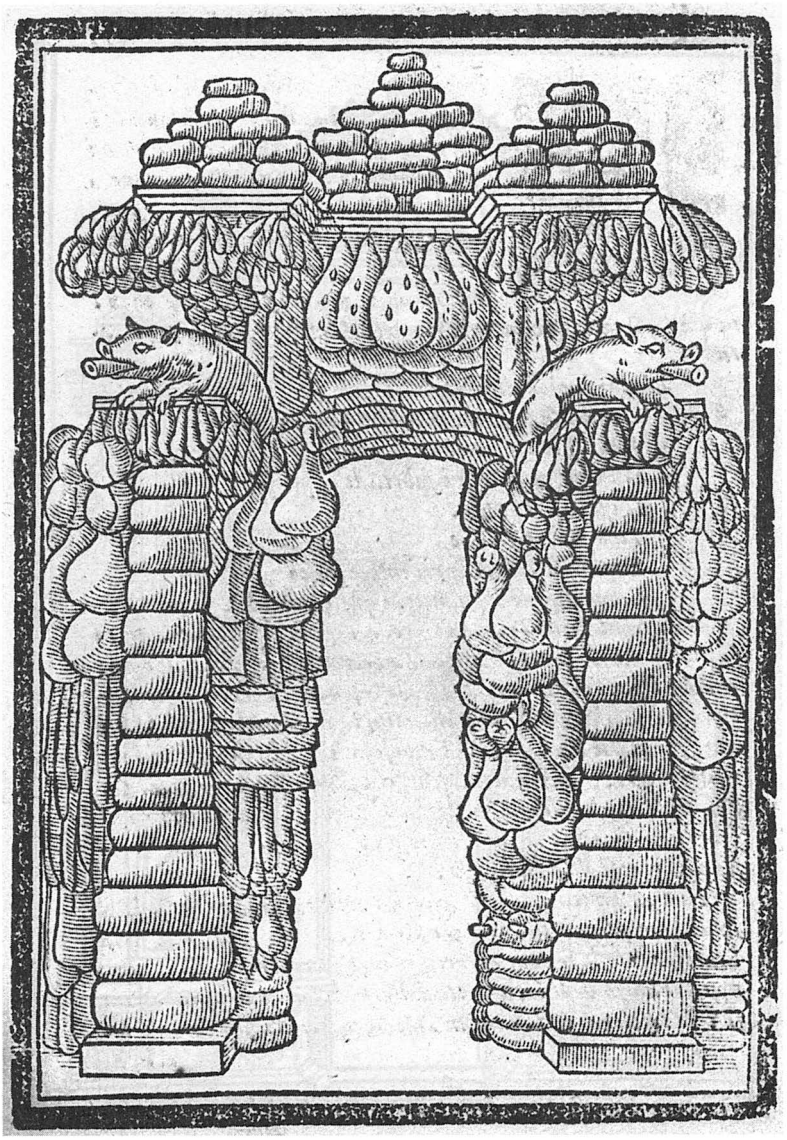
[60] G.C. CAPACCIO, *Descrittione della padronanza di S. Francesco di Paola nella Città di Napoli e della festività fatta nella Translatione della Reliquia del suo corpo dalla Chiesa di S. Luigi alla Cappella del tesoro nel Duomo*, Napoli, Egidio Longo, 1631, p. 220.



1. F. Orilia, *Lo Zodiaco over idea di perfettione di principi formata dall'Heroiche Virtù dell'Illustriss. et Eccellentiss. Signore D. Antonio Alvarez di Toledo Duca d'Alba Vicere di Napoli (...)*, Napoli, appresso Ottavio Beltrano, 1630, p. 175, Quinto arco trionfale nella Piazza Larga.



2. F. Orilia, *op. cit.*, p. 362, Catafalco nella Strada della Sellaria.



3. F. Orilia, *op. cit.*, p. 456, Dodicesimo arco trionfale alla Porta del Caputo.

MARCO CICCARELLA

LA DIALETTICA HEGELIANA PER IL RICONOSCIMENTO: GENESI MANCATA DELL'AUTOCOSCIENZA

1. *Introduzione.*

La presente ricerca si propone di esaminare la relazione tra coscienza, autocoscienza e intersoggettività all'interno di uno dei massimi capolavori della filosofia: la *Fenomenologia dello spirito*[1] di Hegel. La sezione «Autocoscienza»[2] è il centro teoretico di queste tematiche, tanto da essere stata da noi presa come oggetto pressoché esclusivo di analisi.

Intendiamo mostrare le difficoltà del passaggio dalla certezza di sé della coscienza alla verità della certezza di sé dell'autocoscienza che dovrebbe avvenire attraverso l'intersoggettività, eletta, da Hegel, a chiave di volta dell'intero movimento, nonché di far luce sull'intrasoggettività in cui la coscienza rimane intrappolata nel tentativo di trovare l'Altro riflettente. La casa degli specchi, da cui la coscienza non uscirà più, è il risultato della genesi mancata dell'autocoscienza. Nella specificità del testo, il mancato riconoscimento dell'Altro rende vulnerabile l'intero sistema, da esso dipendente.

L'impostazione della ricerca è motivata dall'esigenza di mettere il lettore costantemente di fronte al testo hegeliano, così da permettergli un confronto tra quella e questo. L'analisi si sviluppa su due livelli differenti, ma complementari: nel primo, prevale un'analisi letterale che mira alla creazione di un tessuto interpretativo capace di giustificare il secondo, più approfondito, nonché più teoretico, livello. Se nel primo momento, in cui la comprensione di ogni sfumatura del testo è condizione indispensabile, è possibile creare una

[1] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988 (trad. it. E. De Negri, Firenze 1960).

[2] *Ibid.*, pp. 120-36 (109-24).

postazione privilegiata all'interno del movimento, nell'intento di mostrare che ogni conclusione è avallata dal testo stesso, nel secondo momento, partendo da quell'interno raggiunto, è possibile costruire conclusioni che, seppur mai percorse finora, non suonino come ardite forzature ma si fondino su un'analisi specifica dei singoli capoversi e siano, quindi, implicate dal contesto. Solo dal suo interno è raggiungibile un siffatto risultato.

È evidente che una simile strutturazione mini l'agilità della ricerca a vantaggio, crediamo, di una completezza e di una verificabilità di quanto scritto; condizioni indispensabili, queste, per l'assunzione, da parte della stessa, di un valore scientifico.

La novità della nostra ricerca sta nell'aver mostrato, non da un punto di vista esterno al sistema, come invece fatto da Sartre,[3] l'impossibilità da parte della coscienza di uscire dall'«Io sono Io» tautologico, dall'autoreferenzialità in cui essa si rinchiude. La mancanza di bibliografia in proposito ha determinato una impostazione, per così dire, «autarchica» in cui le citazioni sono servite spesso a mostrare la distanza tra il presente lavoro e la letteratura secondaria sull'argomento.

L'obiettivo di questo scritto non è solutivo, bensì si vuole evidenziare la dimensione aporetica in cui il sistema hegeliano cade nella fondazione autocoscienziale: l'intersoggettività costruita è fallimentare, tanto da dover ricorrere al ruolo determinante, ma deformante, dell'oggetto lavorato. È nella *Fenomenologia dello spirito* che è possibile trovare il fallimento del movimento del riconoscere e, di conseguenza, la genesi mancata dell'autocoscienza. Presentare il claustrofobico sviluppo della coscienza, rinchiusa nella casa degli specchi, così come percorrere la complessa dinamica intrasoggettiva in cui è costretto il soggetto cosciente, dimostra l'insuccesso di un movimento che voleva, nell'Altro, la giustificazione della nascita dell'autocoscienza e che, invece, ne determina l'aborto.

Questo dovrebbe essere il primo passo di una investigazione del rapporto tra soggetto, conoscenza e intersoggettività, avente il fine di mostrare quanto la possibilità di una costruzione di un sistema dipenda da una condivisione intersoggettiva del medesimo. Senza

[3] J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. G. DEL BO, Milano 1965.

riconoscimento effettivo, che cioè superi un tipo di riconoscimento analogico, molti dei modelli presentati nella filosofia moderna e contemporanea falliscono, scivolando verso le sabbie mobili del solipsismo. Ebbene, la presente ricerca vuole essere il primo movimento verso un'analisi che disveli il profondo paradosso di una indispensabilità dell'Altro e dell'impossibilità di verificarlo come Altro-autocoscienza.

Chiaramente, in Hegel, le implicazioni di questa costruzione intersoggettiva sono ancora più profonde: il movimento del riconoscere, infatti, determina la stessa possibilità, per la coscienza, del proprio esser-per-sé. Assistiamo, cioè, al ribaltamento delle posizioni tradizionali che vedevano nell'esser-per-sé la possibilità di un esser-per-altri. Nel capolavoro hegeliano, senza il per-altri, non c'è esser-per-sé; ciò basta a mostrare quanto determinante sia, nell'economia dell'opera, la realizzazione del riconoscimento. Senza quest'ultimo, il maestoso cammino costruito da Hegel si ferma, incapace di appoggiarsi a quello spirito che fin dalla sezione «Autocoscienza» fa la sua prima apparizione. Una coscienza intrappolata nella sua autoreferenzialità è incapace di aprirsi alla soluzione spirituale e, di conseguenza, da motore del sistema, si rivela sua zavorra.

Mostreremo che «l'autocoscienza mancata» è la sola figura che nasce dal movimento dialettico del riconoscimento, così come, però, non mancheremo di metterne in evidenza la ricchezza. Il viaggio intrapreso è senz'altro arduo, ancorché compiuto in solitudine; tuttavia, il suo fascino e il suo isolamento lo qualificano come sfida irrinunciabile per quanti vogliano analizzare non soltanto i punti di forza del sistema, operazione fin troppo facile, visto il numero e lo spessore dei medesimi, ma anche i passaggi incompiuti di una dinamica che, a causa della sua complessità, sfiora ad ogni passo il naufragio.

La genesi mancata dell'autocoscienza è un risultato che assume connotazioni teoretiche piuttosto che storiche: il suo rapporto con la *Fenomenologia* hegeliana non ha potuto beneficiare, per le ragioni già dette, della mediazione degli altri commentatori. Ciò rappresenta una ricchezza, perché denota, a nostro avviso, l'originalità della ricerca, e, nel contempo, un limite, in quanto costringe il lettore all'impossibilità di seguire il nostro percorso attraverso una bibliografia pertinente all'argomento: le tesi presentate sono il frutto di un incontro diretto con il testo hegeliano, cosicché il solo modo

di comprenderle è percorrere insieme, passo dopo passo, le claustrofobiche strettoie del cammino della coscienza, ricordando che, per Hegel, «l'autocoscienza è in e per sé in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è [o dovrebbe essere] soltanto come un qualcosa di riconosciuto».[4] Questa proposizione ci accompagnerà per l'intero movimento del riconoscere e, proprio su di essa, crediamo di poter costruire la legittimità di un successo così ottimisticamente presentato in questa introduzione.

2. *La distinzione dell'indistinto.*

La sezione «B. Autocoscienza» ha come primo capitolo «La verità della certezza di se stesso». L'autocoscienza fa la sua prima comparsa, tuttavia, sul finire della sezione precedente, «A. Coscienza»:

> Poiché oggetto della coscienza è questo concetto dell'infinità, essa è, così, coscienza della differenza come differenza immediatamente altrettanto tolta; la coscienza è per se stessa, è il distinguere dell'indistinto o autocoscienza. Io mi distinguo da me stesso; e in quest'atto è immediatamente per me che questo distinto non è distinto. Io, l'omonimo, mi respingo da me stesso; ma questo distinto, ossia qualcosa che è inegualmente posto, mentre è distinto, immediatamente più non costituisce per me una differenza. La coscienza di un Altro, di un oggetto in generale, è anch'essa necessariamente autocoscienza, esser-riflesso in se stesso, coscienza di se stesso nel suo esser-altro. Il processo necessario delle figure della coscienza finora esposte, alle quali il vero è una cosa, un altro da esse medesime, esprime appunto non solo che la coscienza della cosa è possibile soltanto per un'autocoscienza, ma che anzi solo quest'ultima è la verità di quelle figure. Ma questa verità è presente soltanto per noi e non ancora per la coscienza. L'autocoscienza è divenuta solo per sé, ma non ancora come unità con la coscienza in generale.[5]

La coscienza viene presentata in questi termini: «coscienza della differenza come differenza immediatamente altrettanto tolta». Essa «è per se stessa, è il distinguere dell'indistinto o autocoscienza»: il suo oggetto è se stessa cosicché ciò che distingue, distinguendo se

[4] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 127 (116).
[5] *Ibid.*, pp. 117-18 (105).

stessa, è un indistinto; il distinguente e il distinto sono il medesimo, soggetto e oggetto coincidono. «Io mi distinguo da me stesso; e in quest'atto è immediatamente per me che questo distinto non è distinto». Il distinto non è più differenza, perché ciò che è distinto non presenta differenze con chi distingue, sia se inteso come Io distinto, perché oggetto di distinzione, sia come Altro perché è anch'esso «necessariamente autocoscienza, esser-riflesso in se stesso, coscienza di se stesso nel suo esser-altro». Questo dell'Altro, come esser-altro dell'autocoscienza, sarà la chiave di volta per comprendere il movimento del riconoscere presentato da Hegel.

Che la verità delle cose sia la stessa autocoscienza è, per ora, solo per noi: «l'autocoscienza è divenuta solo per sé, ma non ancora come unità con la coscienza in generale». L'autocoscienza è, a questo punto, solo per noi, incapace di alcuna distinzione da quanto è altro, in quanto distinto, ma come suo esser-altro. Il distinto si coscienzializza in una indistinzione assoluta rendendo nulle le differenze che caratterizzavano il rapporto dell'io con gli oggetti. La coscienza è il «distinguere dell'indistinto» o anche l'indistinguere del distinto, là dove tutto è Io ed Io è tutto. Se, quindi, la coscienza dell'oggetto è peculiarità esclusiva dell'autocoscienza, quest'ultima non rappresenta ancora un'unità con la coscienza: essa è un'autocoscienza inconsapevolmente. In questa fase, Hegel ci presenta un Io riverso al suo interno, incapace di arrivare, attraverso l'unità delle differenze, a se stesso. La coscienza non compie la necessaria unità, bensì la ignora, nascondendosi dietro se stessa.

> I due estremi, quello del puro interno e quello dell'interno che guarda in questo puro interno, sono ora venuti a coincidere; e come essi sono dileguati in quanto estremi, così lo è anche il medio come altro da essi. Tale cortina è dunque caduta dinanzi all'interno, ed è presente l'atto per cui l'interno guarda nell'interno; è presente cioè il guardare dell'omonimo indistinto il quale respinge se stesso e si pone come interno indistinto, ma per il quale è altrettanto immediatamente presente l'indistinzione di entrambi i termini, l'autocoscienza. È chiaro allora che dietro la cosiddetta cortina che dovrebbe occultare l'interno, non c'è niente da vedere, a meno che noi stessi non ci rechiamo là dietro, e perché si vegga, e perché là dietro ci sia qualcosa che possa esser veduto.[6]

[6] *Ibid.*, p. 118 (105-06).

Hegel insiste, in questo capoverso, sulla coincidenza dei due estremi, già presente nel precedente: «i due estremi, quello del puro interno e quello dell'interno che guarda in questo puro interno, sono ora venuti a coincidere». Chi guarda è colui che è guardato; l'indistinto si rivolge a se stesso, determinando, così, l'identità degli estremi: l'autocoscienza ne è il risultato.

L'immobilismo in cui l'Io è costretto, mascherato da successo, necessita di un'analisi adeguata, affinché «là dietro ci sia qualcosa che possa esser veduto». Hegel ci dipinge l'attuale autocoscienza come il sincretismo di due identici indistinti, i quali, date le premesse, non possono che costituire il nulla da vedere, il nulla da cercare. Urge, quindi, una svolta teoretica che permetta un'adeguata soluzione al paradosso dell'indistinzione autocoscienziale.

3. *La coscienza certa-di-sé e la vita.*

La fine della sezione «A. Coscienza» ha rappresentato un prologo alla tematica del riconoscimento e al conseguente movimento dell'autocoscienza.

> Nelle forme della certezza finora incontrate, alla coscienza il vero è qualcos'altro da essa stessa. Ma il concetto di questo vero dilegua nell'esperienza che di esso viene fatta. L'oggetto era in sé immediatamente, e costituiva l'essente della certezza sensibile, la cosa concreta della percezione, la forza dell'intelletto; ma l'oggetto mostra piuttosto di non essere in verità così; anzi risulta che tale in-sé costituisce un modo nel quale l'oggetto è solo per un Altro; il concetto di esso si supera nell'oggetto effettuale, o la prima rappresentazione immediata si supera nell'esperienza; e nella verità andava perduta la certezza. Ma ormai è sorto ciò che non si attuava nelle precedenti relazioni: vale a dire una certezza eguale alla sua verità; infatti la certezza è il suo proprio oggetto a se stessa, e la coscienza è a se stessa il vero. La coscienza quindi è bensì anche un esser-altro, vale a dire: la coscienza distingue; ma distingue qualcosa che è per essa, in pari tempo, un non-distinto. Se noi chiamiamo concetto il movimento del sapere, e oggetto il sapere come unità quieta o come Io, vediamo allora che non solo per noi, ma anche per il sapere stesso l'oggetto corrisponde al concetto. O, nell'altra guisa, chiamando concetto ciò che l'oggetto è in sé, e oggetto ciò ch'esso è come oggetto o per un Altro, è chiaro allora come l'esser-per-sé e l'esser-per-un-altro siano lo stesso; infatti, lo in-sé è la coscienza; ma essa è anche ciò per cui un altro (lo in-sé) è; ed è per essa che lo in-sé dell'oggetto

e il suo essere per un altro sono lo stesso; l'Io è il contenuto del rapporto, nonché il rapportare medesimo; e nello stesso tempo l'Io è di contro a un Altro e oltrepassa questo Altro, il quale similmente è per lui soltanto lui stesso.[7]

Le esperienze fatte dalla coscienza, costituenti forme di certezza, le avevano presentato la verità come altro da essa, come appartenente all'oggetto in sé. «Ma il concetto di questo vero dilegua nell'esperienza che di esso viene fatta». Quello, da realtà fondante la certezza sensibile, si rivela altro da ciò che si credeva. «L'oggetto è solo per un Altro», non è per-sé, e l'Altro è la coscienza: «nella verità andava perduta la certezza». Ma lo sconcerto della coscienza si risolve nel momento successivo, attraverso il superamento del dualismo soggetto-oggetto: essi sono i medesimi, distinguente e distinto, conoscente e conosciuto. «La certezza è il suo proprio oggetto a se stessa, e la coscienza è a se stessa il vero». Essa è a se stessa la verità: «distingue; ma distingue qualcosa ch'è per essa, in pari tempo, un non distinto». È presentata, in questo capoverso, l'autoreferenzialità che costituisce, e continuerà a costituire, nonostante i tentativi fatti da Hegel, il comune denominatore, da cui la coscienza non si libererà, di tutto il movimento del riconoscere.

L'oggetto e il concetto coincidono, là dove il primo è «il sapere come unità quieta o come Io», e il secondo, «movimento del sapere». L'Io è l'oggetto del suo movimento del sapere. «Chiamando concetto ciò che l'oggetto è in sé, e oggetto ciò ch'esso è come oggetto o per un Altro, è chiaro allora come l'esser-per-sé e l'esser-per-un-altro siano lo stesso». L'oggetto, che era altro dalla coscienza, e che sembrava essere la verità di quest'ultima, cambia perché non è più un oggetto esterno, bensì coscienza stessa. Questa aveva bisogno di un oggetto che le offrisse certezza e, così, essa trova in sé il suo oggetto. L'in-sé, che la coscienza è, e l'esser-per-altro, che la coscienza ugualmente è, creano una circolarità in cui l'in-sé conosce l'esser-per-altro come in-sé, poiché coincidenti. «Lo in-sé è la coscienza; ma essa è anche ciò per cui un altro (lo in-sé) è; ed è per essa che lo in-sé dell'oggetto e il suo essere per un altro sono lo stesso». Se il rapporto

[7] *Ibid.*, p. 120 (109-10).

che si crea vede l'Io come rapportante e rapportato si spiega perché l'Altro, in questo movimento, venga ignorato. Ciò che sta contro [*Gegenstand*] al soggetto è esso medesimo; cosicché l'opposizione è tolta e i due sono uno.

La coscienza, che nelle prime forme della certezza viveva il rapporto con l'oggetto credendolo il vero, convinta che la verità fosse a lei estrinseca e da lei indipendente, si risveglia nelle proprie braccia e scopre che l'oggetto è solo per-un-altro, che è solo per se stessa. Ciò che era un punto imprescindibile della sua sfera epistemologica si sfalda senza possibilità di ritorno: la verità non è nell'oggetto, bensì nella coscienza.

Fino a questo momento la coscienza si è confrontata soprattutto con la cosalità, con l'indipendenza di quest'ultima. Ora, emerge una nuova figura nella *Fenomenologia*: l'autocoscienza. L'opposizione soggetto-oggetto viene superata da una soggettività monodimensionale, che vede nell'autocoscienza il suo fondamento inattaccabile. La verità è legata all'oggetto ma, con l'autocoscienza, l'oggetto conosciuto è il soggetto conoscente. Hegel chiama il movimento del sapere concetto e il sapere stesso oggetto: concetto e oggetto sono l'autocoscienza medesima. Ecco perché la coscienza è nel contempo un esser-altro e un indistinto: essa si realizza come alterità indistinta. Ponendo il concetto come oggetto «in-sé» e l'oggetto come «oggetto» o «per-un-altro», l'autocoscienza si scopre come in-sé che è-per-un-altro che essa stessa è. Questo apparente paradosso si rivela decisivo per l'impostazione del problema del passaggio dalla coscienza all'autocoscienza attraverso l'altro, questa volta come reale alterità autocoscienziale. Per questo l'Io è il contenuto del rapporto e il rapportare medesimo, è di contro a un altro ma lo supera. Ciò che ci si presenta è il preludio alla vera teoria dell'autocoscienza.

Con l'autocoscienza noi siamo dunque entrati ora nel peculiare regno della verità. Bisogna vedere come la figura dell'autocoscienza sorge da prima. Se noi consideriamo questa nuova figura del sapere, — il sapere di se stesso, — in relazione al precedente, — il sapere di un altro, — ecco che quest'ultimo è bensì dileguato; ma i suoi momenti si sono tuttavia conservati, e la perdita consiste in ciò, ch'essi sono qui presenti come sono in sé. L'essere dell'opinione, la singolarità e la ad essa opposta universalità della percezione, nonché il vuoto Interno dell'intelletto, non sono più come essenze, ma come momenti dell'autocoscienza, vale a dire come astrazioni o differenze le quali per la coscienza sono esse stesse in pari

tempo nulle, ossia non differenze, ma essenze puramente dileguanti. Quel che sembra essere andato perduto è solo il momento principale, vale a dire il semplice, indipendente sussistere per la coscienza.[8]

«Con l'autocoscienza noi siamo dunque entrati ora nel peculiare regno della verità». La certezza, dileguata insieme all'oggetto, è sostituita da una verità che vede, nell'Io, conoscente e conosciuto. Tuttavia, quella, dileguando, ha permesso alla coscienza di conservarne i momenti: «essi sono qui presenti come sono in sé». Il loro in-sé è non essenziale, bensì autocoscienziale; sono, cioè, momenti dell'autocoscienza e non essenze, come la coscienza credeva precedentemente. «L'essere dell'opinione, la singolarità e la ad essa opposta universalità della percezione, nonché il vuoto Interno dell'intelletto (...) sono (...) in pari tempo nulle, ossia non differenze, ma essenze puramente dileguanti». Tutto ciò è, per la coscienza, costituente e dileguato. Costituente, perché è dalla stessa conservato come momento di sé; dileguato, perché non è, dalla coscienza, differente. Le differenze sono tolte in quanto essenti coscienza stessa. Il distinto, come già scritto, si rivela indistinzione.

Il mondo sensibile, così, si coscienzializza, divenendo una semplice espressione dell'Io: il conoscere altro, come reale alterità, è dileguato, lasciando il posto ad un'onnivora coscienza, incapace di distinguere l'altro come altro-da-lei.

Ma in effetti l'autocoscienza è la riflessione dall'essere del mondo sensibile e percepito, ed è essenzialmente il ritorno dall'esser-altro. Come autocoscienza, essa è movimento; ma poiché distingue da sé solo se stessa come se stessa, ecco che, ad essa, la differenza, immediatamente come un esser-altro, è tolta; la differenza non è; e l'autocoscienza è soltanto l'immota tautologia dell'Io sono Io; poiché all'autocoscienza la differenza non ha anche la figura dell'essere, essa non è autocoscienza. Quindi per essa l'esser-altro è come un essere, o come un momento distinto; ma, come secondo momento distinto, è per essa anche l'unità di se stessa con questo distinto. Con quel primo momento l'autocoscienza è come coscienza, e per essa è mantenuta l'intera espansione del mondo sensibile; ma è mantenuta in pari tempo solo come rapportata al secondo momento, all'unità dell'autocoscienza con se stessa; e per l'autocoscienza il mondo sensibile è un sussistere il quale peraltro è solo apparenza o differenza non avente, in

[8] *Ibid.*, pp. 120-21 (110).

sé [*an sich*], alcun essere. Questa opposizione della sua apparenza e della sua verità ha però a sua essenza soltanto la verità, vale a dire l'unità dell'autocoscienza con se stessa. Tale unità deve divenire essenziale all'autocoscienza; questa, cioè, è concupiscenza o appetito in genere. La coscienza ha ormai, come autocoscienza, un duplice oggetto: l'uno è immediato, l'oggetto della certezza sensibile e della percezione, che peraltro per l'autocoscienza è contrassegnato col carattere del negativo; e il secondo oggetto è se stessa, oggetto che è la vera essenza e che inizialmente è dato solo nell'opposizione al primo. L'autocoscienza si presenta qui come il movimento nel quale l'opposizione viene tolta: e a lei ne diviene l'eguaglianza di se stessa con sé.[9]

«Ma in effetti l'autocoscienza è la riflessione dall'essere del mondo sensibile e percepito, ed è essenzialmente il ritorno dall'esser-altro». A partire dall'essere del mondo sensibile e percepito, l'autocoscienza è riflessione: perché la sua origine coscienziale aveva, nella certezza di esso, il suo punto di partenza (la coscienza ha, cioè, iniziato col mondo il suo percorso epistemologico) e perché, sarà più chiaro nel prosieguo della nostra ricerca, l'autocoscienza è riflessione dal mondo in senso letterale. Essa è dal mondo riflessa in quanto, questo, è specchio della medesima; l'altro è, comunque, autocoscienza. Ecco perché l'autocoscienza è «essenzialmente il ritorno dall'esser-altro». Il ritorno riguarda innanzitutto l'essenza che, è stato visto, non appartiene all'oggetto, all'esser-altro. Poiché quest'ultimo è considerato dalla coscienza suo esser-altro come momento dileguante, ma conservato, l'Altro, inteso come Altro-coscienza, è completamente ignorato.

«Come autocoscienza, essa è movimento; ma poiché distingue da sé solo se stessa come se stessa, ecco che, ad essa, la differenza, immediatamente come un esser-altro, è tolta». Il movimento dell'autocoscienza è monodimensionale perché essa si rivela in grado di distinguere da sé solo l'indistinto: ha se stessa come unica dimensione. Qualsiasi differenza è tolta, coperta dall'indistinzione dell'autocoscienza che riduce ogni esser-altro a sé. «La differenza non è; e l'autocoscienza è soltanto l'immota tautologia dell'Io sono Io». Il movimento dell'Io (tutto è sé), si risolve come effettiva stasi, il cui risultato è un «Io sono Io» aporetico. Questa autocoscienza è inca-

[9] *Ibid.*, pp. 121-22 (110-11).

pace di uscire dalla tautologia che rappresenta: se tutto è Io allora questo labirinto dell'indistinzione non può essere il «regno della verità». C'è bisogno di una nuova figura che superi la presente stasi riconoscendo e distinguendo la differenza.

L'autocoscienza così ottenuta «non è autocoscienza», perché «la differenza non ha anche la figura dell'essere». Se, inizialmente, la coscienza vede l'esser-altro come essere e, quindi, come momento distinto, una volta assimilato l'altro come proprio momento, quello dilegua; essa risulta, così, «unità di se stessa con questo distinto». Il distinto, proprio della coscienza, viene annullato dalla falsa autocoscienza, cosicché per quest'ultima «il mondo sensibile è un sussistere il quale peraltro è solo apparenza o differenza non avente, in sé [*an sich*], alcun essere».

L'apparenza e la verità, che sembrano l'un l'altra vanificarsi, costituiscono una opposizione che «ha però a sua essenza soltanto la verità, vale a dire l'unità dell'autocoscienza con se stessa». Tutto questo deve divenire essenza all'autocoscienza stessa attraverso l'appetito. Questo, cioè, mette in relazione i due oggetti che sono per l'autocoscienza: il mondo sensibile, o cosalità, e se stessa, «oggetto che è la vera essenza. L'autocoscienza si presenta qui come il movimento nel quale l'opposizione viene tolta: e a lei ne diviene l'eguaglianza di se stessa con sé».

Quanto, prima, era considerato dalla coscienza come essenza singolare in opposizione a sé, ora, diviene un momento dell'autocoscienza stessa: assistiamo all'annullamento di ogni differenza. Ma l'illusione, ci avverte Hegel, è momentanea e si risolve in quello che è il grande problema della fondazione autocoscienziale solipsistica: l'autocoscienza è ridotta all'immota tautologia dell'Io sono Io. La vera autocoscienza dovrebbe essere il ritorno dall'esser-altro; tuttavia, essendo caduta nel paradosso dell'indistinzione, essa non è in grado di far ritorno dall'esser-altro perché non lo ha mai raggiunto. Rinchiusa nella sua sfera, la coscienza si avvita su se stessa incapace di qualsiasi differente soluzione. Non ci troviamo più di fronte ad un moto autocoscienziale, bensì ad una stasi irrisolvibile solipsisticamente. L'autocoscienza presentata fin qui, scrive Hegel, in realtà non è ancora autocoscienza. La coscienza, per divenire autocoscienza, deve riconoscere il distinto ed uscire dal suo circolo vizioso. La soluzione che Hegel ci presenterà individua, nel distinto, un'al-

tra coscienza e, solo attraverso questa dimensione intersoggettiva, sostiene, potrà avvenire la nascita dell'autocoscienza.

Questa prima visita nella sfera dell'autocoscienza è servita ad Hegel per evidenziare i problemi che una soluzione solipsistica dovrebbe creare. Urge una soluzione che muti radicalmente le prospettive del problema.

Il terzo capoverso si apre con la presentazione di ciò che si contrapporrà alla coscienza: la vita. Il precedente paradosso dell'indistinzione inizia a trovare una soluzione attraverso la presa d'atto, da parte della coscienza, dell'indipendenza della cosalità [*Gegenstandlichkeit*]. «L'immota tautologia» autocoscienziale diviene, a sue spese, consapevole dell'indipendenza dell'oggetto.

> L'oggetto il quale per l'autocoscienza è il negativo, da parte sua per noi o in sé è tuttavia ritornato altrettanto in se stesso, quanto, d'altra parte, ritornata in se stessa è anche la coscienza. Per tale riflessione in se stesso l'oggetto è divenuto vita. Ciò che l'autocoscienza distingue da sé [considerandolo] come essente, in lui, in quanto è posto come essente, non ha meramente il modo della certezza sensibile e della percezione, anzi è un essere riflesso in se stesso: e dunque l'oggetto dell'immediato appetito è un vivente. Infatti lo in-sé o l'universale risultato della relazione dell'intelletto con l'interno delle cose, è il distinguere dell'indistinguibile o l'unità del distinto. Ma quest'unità, come abbiamo visto, è altrettanto il suo respingersi da se stessa; e questo concetto si scinde nell'opposizione dell'autocoscienza e della vita; quella è l'unità per la quale è l'infinita unità delle differenze; la vita peraltro è solo quest'unità stessa, per modo che tale unità non è in pari tempo per se stessa. Quanto indipendente è dunque la coscienza, altrettanto lo è in sé il suo oggetto. Tanto più quindi l'autocoscienza che è senz'altro per sé e che contrassegna immediatamente il suo oggetto con il carattere del negativo, o che da prima è concupiscenza, farà esperienza dell'indipendenza dell'oggetto medesimo.[10]

Il capoverso presenta il movimento della vita e la contrapposizione tra essa e la coscienza. Se per l'autocoscienza l'oggetto è il negativo, «per noi o in sé è tuttavia ritornato altrettanto in se stesso, quanto, (...) anche la coscienza. Per tale riflessione in se stesso l'oggetto è divenuto vita». Il differente livello di conoscenza tra noi e la coscienza, ci permette di vedere la vita e la coscienza

[10] *Ibid.*, p. 122 (111).

come due unità opponentisi. L'io è spinto dall'appetito a fare esperienza del distinto da sé: questo è un essente riflesso in se stesso che, in quanto non coscienza, è semplice vivente. «Lo in-sé o l'universale risultato della relazione dell'intelletto con l'interno delle cose, è il distinguere dell'indistinguibile o l'unità del distinto». Per la coscienza o, nel caso specifico, per l'intelletto, il rapporto soggetto-oggetto è il distinguere ciò che distinguibile non è: il dualismo presentato si rivela essere nullo per la coscienza in quanto l'appetito, inteso come oggetto dell'appetito, è tolto e, una volta assimilato, diviene costitutivo dell'unità-autocoscienza. Il distinguere dell'indistinto è, quindi, anche unità del distinto. Le differenze sono tolte e assimilate dall'indistinzione coscienziale ma, in quanto appetito, l'oggetto non è coscienza: l'unità «è altrettanto il suo respingersi da se stessa» che risulta, in quanto si scinde, come opposizione tra autocoscienza e vita. Esse sono la medesima unità: la prima, per sé; la seconda, per altro. «L'infinita unità delle differenze», che tale unità rappresenta, è costituita da due indipendenze: la coscienza, così come «altrettanto lo è in sé il suo oggetto». La coscienza, immersa nella sua indistinzione, farà esperienza dell'indipendenza dell'oggetto.

«L'Io sono Io», che caratterizzava il momento precedente della coscienza, nella figura di una autocoscienza sbiadita, si sfalda attraverso l'indipendenza cosale che entra in relazione con la coscienza attraverso l'appetito. L'oggetto è divenuto un vivente inassimilabile, definitivamente. Se, infatti, rileva Hegel, la relazione intelletto-oggetto si conformava ad un'unità del distinto o distinguere del indistinguibile, tale unità «è altrettanto il suo respingersi da se stessa»: la coscienza farà esperienza che in questa unità si cela la scissione tra sé e la vita: il risultato è una parallela quanto insuperabile indipendenza di entrambe. L'appetito pone la coscienza di fronte ad un oggetto insospettabilmente irriducibile: l'opposizione tra la coscienza e la vita indipendente è, quindi, presentata.

La determinazione della vita, così come deriva dal concetto o dall'universale risultato col quale noi entriamo in questa sfera, è sufficiente a caratterizzare la vita stessa, senza che se ne debba ulteriormente sviluppare la natura. Il circolo di questa determinazione si conchiude nei momenti seguenti. L'essenza è l'infinità come l'esser-tolto di tutte le differenze; è il puro movimento di rotazione; è la quiete di lui stesso come infinità asso-

lutamente inquieta; ed è anche l'indipendenza stessa nella quale sono risolte le differenze del movimento, è l'essenza semplice del tempo, la quale in tale autoeguaglianza è la compatta figura dello spazio. Ma ha in questo mezzo semplice e universale le differenze parimenti come differenze, perché questa universale fluidità possiede natura negativa solo in quanto è un togliere le differenze medesime; ma essa non può togliere i distinti se questi non hanno sussistenza. Appunto tale fluidità, come l'indipendenza eguale a se stessa, è essa stessa il sussistere o la sostanza delle medesime, dove dunque esse sono come membri distinti o come parti che sono per sé. L'essere non ha più il significato di astrazione dell'essere, né la pura essenza dei membri ha quello di astrazione dell'universalità; ma il loro essere è appunto quella semplice, fluida sostanza del puro movimento in se stesso. Ma in generale la reciproca differenza di questi membri non consiste, in quanto differenza, in altra determinatezza se non in quella dei momenti dell'infinità o del puro movimento stesso.[11]

Ciò che ci si presenta è la singolarizzazione della vita. Infatti, se «l'essenza è l'infinità come l'esser-tolto di tutte le differenze; è il puro movimento di rotazione; è la quiete di lui stesso come infinità assolutamente inquieta; (...) l'indipendenza stessa nella quale sono risolte le differenze del movimento, è l'essenza semplice del tempo, la quale in tale autoeguaglianza è la compatta figura dello spazio», le differenze sono date in quanto tolte. Non vi sarebbe nulla da togliere se non vi fossero differenze, se l'infinità fosse solo una amorfa fluidità. Questa «possiede natura negativa solo in quanto è un togliere le differenze medesime; ma essa non può togliere i distinti se questi non hanno sussistenza». La fluida unità è una composizione mosaicale i cui costituenti sono, comunque, per-sé. I distinti, sono sì nella indistinta infinità, ma, di essa, sono i fondamenti; sono la possibilità del toglimento delle differenze. La singolarizzazione in atto permette all'essere di non significare più come «astrazione dell'essere, né la pura essenza dei membri» come «astrazione dell'universalità»; essi costituiscono la reciproca differenza come momenti dell'infinità.

Hegel introduce quello che, più avanti, definirà come l'intero circolo della vita, di cui fa parte anche la coscienza. L'essenza e l'essere non hanno più il valore di astrazioni, di trascendenti signi-

[11] *Ibid.*, pp. 122-23 (111-12).

ficazioni prive di referenti reali, bensì sono «la semplice, fluida sostanza del puro movimento in se stesso». Sono l'unità delle differenze, il superamento delle medesime attraverso cui si passa da una stasi tautologica a un vitalismo. Le differenze sono superate nel loro unico, infinito movimento e solo per questo la coscienza può relazionarsi alla cosalità, non in termini coscienziali, bensì intervitali.

Ciò che interessa alla nostra ricerca, a questo punto, è vedere come dal vitalismo si passi a figure indipendenti le une dalle altre. La frammentazione dell'unità delle differenze e la conseguente singolarizzazione dell'alterità, rispetto alla coscienza, costituiscono un momento chiave dell'intero movimento.

> I membri indipendenti sono per sé; ma questo esser-per-sé è piuttosto immediatamente la loro riflessione nell'unità, proprio nello stesso modo in cui quest'unità è la scissione nelle figure indipendenti. L'unità è scissa, perché è unità assolutamente negativa o unità infinita. Ed essendo essa il sussistere, ecco che anche la differenza ha indipendenza soltanto in essa. Questa indipendenza della figura appare come qualcosa di determinato, qualcosa che è per Altro, giacché essa è uno scisso; e quindi il togliere la scissione avviene mediante un Altro. Ma il togliere la scissione è altrettanto in lei stessa, perché appunto quella fluidità è la sostanza delle figure indipendenti; ma tale sostanza è infinita; e perciò nel suo sussistere la figura è essa stessa la scissione o il togliere il suo esser-per-sé.[12]

I membri indipendenti e l'unità sono gli uni costitutivi dell'altra e viceversa: essi sono per-sé, ma riflessi nell'unità, e questa è scissione nelle sue figure indipendenti. «L'unità è scissa» e «la differenza ha indipendenza soltanto in essa». Non c'è differenziazione in un'unità indistinta né, però, in un singolo essente. L'unità scissa è la condizione della sussistenza delle differenze: nell'indistinzione, composta da distinti, è possibile l'indipendenza della differenza. Senza un'unità figurata, le figure non sarebbero relazionabili e, quindi, differenziabili. L'indipendenza «della figura appare come qualcosa di determinato, qualcosa che è per Altro (...) e quindi il togliere la scissione avviene mediante un Altro. Ma il togliere la scissione è altrettanto in lei stessa» perché la fluidità-Altro è, comun-

[12] *Ibid.*, p. 123 (112).

que, da essa costituita: sono le figure indipendenti, la cui sostanza è la fluidità, che nel loro sussistere tolgono il loro esser-per-sé.

I membri indipendenti presentano una duplice dimensione: conservano una indipendenza, ma essa è riflessa nell'unità. Scissione e unità rappresentano una complementarità inscindibile, quasi una identità. La differenza, condizione indispensabile per l'indipendenza, ha senso solo in una unità scindibile, in cui il determinato è tale solo per un altro. Il ricorso all'alterità, in questo contesto, è solo il preludio, ma profondamente significativo, alla figura che l'altro assumerà più avanti. Grazie all'esser-per-altro delle figure, Hegel evidenzia un apparente paradosso che coinvolge l'altro: se esso permette la scissione di una figura dall'unità fluida in un membro indipendente, nel contempo, toglie la scissione, ricostituendo la fluidità perduta. Indipendenza e appartenenza all'unità sono il paradossale risultato dell'attività dell'altro da cui Hegel fa dipendere tutta la sua teoria dell'autocoscienzialità. L'esser-per-altro rappresenta la scissione dal proprio esser-per-sé; ma l'altro, assoluto protagonista in questa complessa dinamica, è la soluzione per togliere la scissione medesima. Inoltre, il «togliere la scissione è altrettanto» nelle figure stesse, cosicché è nel loro sussistere che le figure sono scissione ed esser-per-sé.

> Se distinguiamo ulteriormente i momenti quivi contenuti, vediamo che come primo momento si ha il sussistere delle figure indipendenti, ossia la repressione di ciò che il distinguere è in sé, cioè non essere in sé e non avere sussistenza alcuna. Ma il secondo momento è l'assoggettamento di quel sussistere all'infinità della differenza. Nel primo momento si ha la figura sussistente; essa dacché è per sé o è, nel suo sussistere, sostanza infinita, si pone di contro alla sostanza universale, rinnega tale fluidità e la continuità con essa, e si afferma come non risolta in questo universale, e anzi come figura conservantesi perché si distacca da questa sua natura inorganica e la consuma. Nel fluido mezzo universale — ostensione quieta delle figure le une fuori delle altre — la vita diventa appunto così il movimento di esse medesime ovvero vita come processo. La fluidità semplice e universale è lo in-sé, e la differenza delle figure è l'altro. Ma mediante tale differenza tale fluidità stessa diviene l'altro; giacché essa ora è per la differenza, la quale è in se e per se stessa ed è quindi l'infinito movimento che consuma quel calmo mezzo, è la vita come vivente. — Ma proprio perciò questa inversione è poi l'inversità in se stessa; ciò che viene consumato è l'essenza; e l'individualità che si mantiene a spese dell'universale e che dà a se stessa il sentimento dell'unità di sé con sé, supera con ciò

appunto quella sua opposizione dell'Altro mediante la quale essa è per sé. L'unità con se stessa, che essa si è data, è appunto la fluidità delle differenze o l'universale dissoluzione.[13]

Il capoverso inizia con la presentazione dei due momenti caratterizzanti l'universale fluidità: il primo «ha il sussistere delle figure indipendenti, ossia la repressione di ciò che il distinguere è in sé, cioè non essere in sé e non avere sussistenza alcuna». La singolarizzazione delle figure, come indipendenti e sussistenti, è opposizione alla sostanza universale. Ogni figura «si afferma come non risolta in questo universale»: è distinto esser-per-sé. La vita viene, quindi, costituita dalle figure, cosicché risulta essere un movimento di esse, come processo. «La fluidità semplice e universale è lo in-sé, e la differenza delle figure è l'altro». La differenza permette, all'interno dell'unità infinita, la giustificazione dell'altro: le differenze esistenti tra le figure sono i mattoni che costruiscono l'altro. Per ogni figura tutto ciò che non è lei, all'interno di questa fluidità, è altro, perché differente; così l'unità delle figure è, di fatto, un'unità di altri: «mediante tale differenza tale fluidità stessa diviene l'altro».

Fin qui il primo momento. Il secondo si presenta come «assoggettamento di quel sussistere [delle figure] all'infinità della differenza». La condizione della figura, per cui la fluidità di cui fa parte è l'altro, s'inverte: l'individualità, che essa è, essendo stata costruita «a spese dell'universale» e a partire da esso (si ricorderà che le differenze, e quindi i distinti, sono possibili solo in una dimensione inter-relazionale, ovvero nell'unità), «dà a se stessa il sentimento dell'unità di sé con sé». Attraverso questo, la figura supera la «sua opposizione dell'Altro mediante la quale essa è per sé». Il risultato, però, con il superamento dell'altro, è la perdita di quell'opposizione: senza opposizione, la figura è «universale dissoluzione» perché non è più in grado di essere un distinto tra distinti. Venendo a mancare gli altri, il superamento di essi dissolve la figura come distinto: essa è «l'unità con se stessa», cioè «fluidità delle differenze».

I momenti delle figure, quindi, sono due: nel primo, la figura presenta una sussistenza indipendente, in cui essa è per sé. Assi-

[13] *Ibid.*, pp. 123-24 (112-13).

stiamo ad una opposizione tra la sostanza infinita e la sostanza universale, con la prima che rinnega la seconda e qualsiasi appartenenza alla fluida unità. Nel secondo momento avviene l'inevitabile: l'inclusione è realizzata. La sussistenza indipendente viene assoggettata dall'infinità delle differenze che, come unità fagocitante, assorbe la figura all'interno del suo processo. La vita, piattaforma figurata, diventa il processo di questo continuo movimento. Le velleità di sussistenza sembrano cedere il posto ad un circolo vitale di cui ogni figura è inconsapevolmente parte. La fluidità semplice e universale è lo in-sé, e la differenza delle figure è l'altro. La vita si scopre essere l'altro perché, come già scritto, unità delle differenze; è l'infinito movimento come vivente. Ciò che Hegel chiama inversione si mostra come l'ennesimo, geniale, paradosso: attraverso l'altro, la figura conserva sempre la sua indipendenza a spese dell'universale; ovvero l'unità delle differenze sembra essere il trionfo della sospettata sussistenza. La «fluidità delle differenze», o l'universale dissoluzione, è, però, dietro l'angolo: il raggiunto sentimento dell'unità di sé con sé, da parte di una figura, e il conseguente superamento dell'altro, togliendo ad essa la sua costitutiva opposizione, ne determinano il dissolvimento come distinto.

> Ma, viceversa, l'atto con cui viene tolto il sussistere individuale, è altrettanto un atto con cui viene prodotto questo sussistere stesso. Infatti, poiché l'essenza della figura individuale è la vita universale, e poiché ciò che è per sé, in sé è sostanza semplice, ecco che ciò che è per sé, ponendo l'altro in sé, toglie questa sua semplicità, o la sua essenza: vale a dire, scinde la sua semplicità; e tale scissione della fluidità priva di differenza è appunto il porre l'individualità. La sostanza semplice della vita, dunque, è la scissione di essa stessa in figure, ed è nello stesso tempo la dissoluzione di queste differenze sussistenti; e la risoluzione della scissione è altrettanto uno scindere: è il dar vita a dei membri articolati. Così entrambi i lati dell'intero movimento che vennero distinti — vale a dire la figurazione o formazione quietamente dispiegata e articolata nell'universale mezzo dell'indipendenza, e il processo della vita, — cadono l'uno nell'altro; quest'ultimo è tanto l'atto di figurazione, quant'è il togliere la figura; e il primo momento, la figurazione, è tanto un togliere, quant'essa è articolazione di membri. Anche l'elemento fluido è solo l'astrazione dell'essenza, o è effettuale solo come figura; e il suo articolarsi importa un nuovo scindere ciò che è articolato, o un dissolverlo. Questo intero circolo costituisce la vita: il che non è né quanto da prima viene enunciato, ossia l'immediata continuità e compattezza della sua essenza, né la figura sussistente e il discrèto che è per

sé, né il loro puro processo, e neanche la semplice riunione di questi momenti; bensì l'intiero che si sviluppa, che risolve il suo sviluppo e che si mantiene semplice in questo movimento.[14]

Ma il dissolvimento come distinto è ciò che determina il sussistere stesso. La figura individuale, che è possibile solo nella vita, è sostanza semplice. Il porre l'altro in sé altera la sua essenza; viene alterata la sua semplicità, che la figura scinde: «tale scissione della fluidità priva di differenza è appunto il porre l'individualità». La fluidità, che nel toglimento dell'altro da parte della figura era tornata indifferenza, attraverso ciò rompe, però, la propria unità: infatti, la figura perde la sua semplicità, così come la perde, di conseguenza, anche la fluidità stessa. Il risultato è la determinazione della differenza, perché l'unità si scinde in figure, e, quindi, dell'individualità. «La sostanza semplice della vita (...) è la scissione di essa stessa in figure, ed è nello stesso tempo la dissoluzione di queste differenze sussistenti; e la risoluzione della scissione è altrettanto uno scindere». La vita universale si presenta come intero circolo in cui ogni scindersi in figure è anche un risolvere la scissione attraverso il toglimento dell'altro come differenza. Tutto questo, però, non è un girare a vuoto bensì è l'intero «che si sviluppa, che risolve il suo sviluppo e che si mantiene semplice in questo movimento». Assistiamo, quindi, a un continuo superare il momento precedente, in cui il superamento, sempre, conserva il superato.

L'individualità si pone in quanto parte della vita universale: questa è, quindi, un'articolazione di figure, ognuna indipendente e immersa nella fluidità dell'unità. La figura individuale, nel momento in cui toglie la propria individualità, perché ponendo l'altro in sé perde la sua determinazione singolare, la afferma: essa non potrebbe toglierla se non fosse concepita all'interno dell'unità; unità che, lo ricordiamo, è tale solo se figurata, «la figurazione, è tanto un togliere, quant'essa è articolazione di membri».

La sostanza universale si divide in semplici figure: è così che, per Hegel, si presenta l'indipendenza-dipendente delle figure suddette. L'articolazione di singolarità semplici è possibile solo attra-

[14] *Ibid.*, pp. 124-25 (113).

verso questo cammino che vede protagonisti il singolare e la sua origine universale. Scissione in differenze e dissoluzioni di queste stesse: questo è il circolo della vita che costituisce le figure semplici risolventisi nel suo sviluppo.

Stiamo arrivando alla sequenza di capoversi determinanti per la dimostrazione di quanto, da noi, proposto. La vera e propria «autocoscienza mancata» prende le mosse dal capoverso 7.[15]

L'intero circolo che costituisce la vita si singolarizza. La coscienza che ne risulta è la prima figura che si eleverà al di sopra delle altre. Dalla vita si distacca la coscienza che aspira ad un'indipendenza-non-dipendente.[16] Essa rappresenta il superamento della condizione figurata precedente: una semplice figura ha nella sua dipendenza la possibilità della indipendenza (è solo in un contesto figurato e quindi dipendente che ogni figura è individualità), la coscienza crede di avere nella indipendenza la possibilità della sua verità poiché, in questa fase del movimento, non avendo ancora fatto esperienza della sua dipendenza dall'oggetto, si ritiene indipendente e verità a se stessa.

4. *L'estranea essenza dell'appetito.*

Nei prossimi capoversi farà la sua apparizione l'Altro, come figura determinante del processo di sviluppo della coscienza.

Iniziamo, quindi, l'analisi dal capoverso 7:

> Giacché dalla prima immediata unità si torna, attraverso i momenti della figurazione e del processo, all'unità di entrambi, e, quindi, alla primitiva sostanza semplice, ecco che quest'unità riflessa è diversa dalla prima. Di fronte a quell'unità immediata, ossia enunciata come un essere, la seconda è l'unità universale che ha in lei tutti questi momenti come tolti. Essa è il genere semplice che nel movimento della vita non esiste ancora per sé come una semplicità di tale sorta; anzi, in questo risultato la vita accenna

[15] *Ibid.*, p. 125 (113). Il titolo è di Hoffmeister.

[16] Pöggeler ci presenta, così, la vita: «Hegel kennzeichnet das Leben wie das Selbstbewusstsein als Identität, die sich zur Differenz verkehrt, und Differenz, die zur Identität zuruckkehrt», cf. O. PÖGGELER, *Selbstbewusstsein und Identität*, «Hegel-Stud.», 16 (1981), p. 207.

a qualcos'altro da ciò ch'essa è, vale a dire alla coscienza, per la quale la vita è come questa unità o come genere.[17]

Qui, Hegel esprime la naturale tendenza della vita alla coscienzializzazione; questa è una forza che singolarizza il flusso universale, lo trasforma nelle molteplici figure che costituiscono la vita. È la semplicità vitale che compone, come un mosaico figurato, quella che poteva sembrare una amorfa fluidità: l'indistinzione universale. «La vita accenna a qualcos'altro da ciò che essa è, vale a dire alla coscienza, per la quale la vita è come questa unità o come genere». La coscienza si distacca dalla vita come fluidità imponendosi come «genere semplice», ma, almeno per il momento, indipendente.

Ma quell'altra vita per la quale è il genere come tale, e che è per se stessa genere, cioè l'autocoscienza, da prima è a se stessa come questa essenza semplice, ed ha a oggetto sé come puro Io; nella sua esperienza, alla quale ora si deve rivolger l'attenzione, quest'oggetto astratto le si arricchirà, e troverà quel dispiegamento che abbiamo veduto nella vita.[18]

L'autocoscienza, «per se stessa genere», che dapprima ha come oggetto «sé come puro Io», attraverso l'esperienza, renderà più complesso l'oggetto astratto, che il puro Io rappresenta, nel dispiegamento di se stessa come unità di sé e del suo esser-altro.

Il semplice Io è questo genere o l'universale semplice, per il quale le differenze sono nulle; ma lo è, soltanto quando esso stesso Io sia l'essenza negativa dei momenti indipendenti e figurati che si sono venuti formando. E l'autocoscienza quindi è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente: essa è concupiscenza o appetito. Certa della nullità di questo altro essa pone per sé questa nullità come verità propria, annienta l'oggetto indipendente e si dà con ciò la certezza di se stessa come certezza vera, come tale certezza che le è divenuta in guisa oggettiva.[19]

La condizione della coscienza è quella di essere «semplice Io (...), per il quale le differenze sono nulle». L'indistinzione coscien-

[17] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 125 (113-14).
[18] *Ibid.*, p. 125 (114).
[19] *Ibid.*, pp. 125-26 (114).

ziale, in cui tutto è Io, se apparentemente non ha bisogno di altro per alimentarsi, in realtà, scrive Hegel, costringe la coscienza a certificarsi continuamente di sé: essa «è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente: essa è concupiscenza o appetito». La coscienza è solo come essenza negativa in quanto negante i momenti indipendenti e figurati che si sono presentati. La forza centrifuga che la spinge alla negazione è l'appetito.[20] La coscienza, attraverso l'annientamento di quanto le è estrinseco, si certifica di sé: essa «annienta l'oggetto indipendente e si dà con ciò la certezza di se stessa come certezza vera».

Togliendo l'oggetto appetito, cioè conformandolo a sé (nell'accezione letterale), il soggetto coscienziale si considera certo di se stesso. La concupiscenza trasforma la coscienza in coscienza appetente, la attiva verso l'interazione nei confronti del mondo.[21] La

[20] «Das begehrende Selbstbewusstsein existiert als der Widerspruch zwischen dem Bewusstsein seines Seins als Einheit und dem Bewusstsein eines Mangels, eines Nicht-Seins und ist zugleich darauf aus, diesen Widerspruch aufzuheben. Das Selbstbewusstsein will sich jedoch nicht als Trieb, sondern als Begierde realisieren, Trieb und Begierde sind zu unterscheiden», W. MARX, *Das Selbstbewusstsein Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1986, p. 28.

Così, in proposito, scrive Heidegger: «Il presso-di-sé [*Zu-sich*], che appartiene all'essere-in-sé del sé, il ritorno in sé come la verità, viene inteso come desiderio [*Begierde*], come la brama di se stesso del sé, tale che l'appagamento di questo desiderio si svolge sul cammino della coscienza degli oggetti e perciò non giunge al suo fine, bensì produce sempre soltanto nuovo desiderio», M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. S. CAIANIELLO, Napoli 1988, p. 200.

[21] «Mit dem Strukturbegriff der 'Begierde' ist bereits ein erster Schritt in die Explikation der Hegelschen Interpersonalitätstheorie getan, wie sie im Kapitel 'Herrschaft und Knechtschaft' entwickelt wird. Insofern das Selbstbewusstsein nämlich als solches Resultat einer internen argumentativen Entwicklung aus der einfachsten Form des Wissens ist, ist auch seine interne Andersheit nicht bestimmungslos vorgegeben, sondern selbst Resultat und somit bestimmt», G. RÖMPP, *Ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein*, «Hegel-Stud.», 23 (1988), p. 75. Sempre sul desiderio sono interessanti le seguenti pubblicazioni: W. EECKE, *Negation and desire in Freud and Hegel*, «Owl Minerva», 15 (1983), pp. 11-22; R. ENSKAT, *Die hegelsche Theorie des praktischen Bewusstseins*, s.l., 1986; E. HANZIG, *Hemmung der Begierde. Zur Dialektik des Selbstbewusstsein. Die Nahtstelle zwischen Hegel und Freud*, «Hegel-Jahrb.», 1988, pp. 309-18; H.S. HARRIS, *Les influences platoniciennes sur la théorie de la vie et du desir dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, «R.

sfera cosale viene considerata una estrinsecazione della coscienza stessa che deve essere riammessa alla sfera di appartenenza; è così che Hegel presenta il suo modello di protocoscienza «per noi».

Tuttavia, come vedremo, la coscienza farà un'esperienza diversa rispetto a quella immaginata: l'oggetto le è indipendente.

> Ma in questo appagamento l'autocoscienza fa esperienza dell'indipendenza del suo oggetto. L'appetito e la certezza di se stesso, raggiunta nell'appagamento dell'appetito stesso, sono condizionati dall'oggetto; infatti l'appagamento sussiste mediante il togliere questo Altro, e affinché il togliere ci sia, ci deve essere anche questo Altro. L'autocoscienza, dunque, mediante il suo rapporto negativo, non è in grado di togliere l'oggetto; anzi non fa che riprodurre l'oggetto nonché l'appetito. In effetti, qualcos'altro dall'autocoscienza è l'essenza dell'appetito; e con tale esperienza alla stessa autocoscienza si è presentata una tale verità. In pari tempo tuttavia, l'autocoscienza è altrettanto assolutamente per sé, e lo è soltanto mediante il togliere l'oggetto; e gliene deve derivare il suo appagamento, perché essa è la verità. In forza dell'indipendenza dell'oggetto, l'autocoscienza può quindi giungere all'appagamento solo quando l'oggetto stesso compia in lui [*an ihm*] la sua negazione; e deve compiere in sé questa negazione di se stesso, perché è in sé il negativo, e ciò che esso è, deve essere per l'Altro. Poiché l'oggetto è in se stesso la negazione, e poiché così è nello stesso tempo indipendente, esso è coscienza. Nella vita, che è l'oggetto dell'appetito, la negazione è: o in un altro, vale a dire nell'appetito; o è come determinatezza verso un'altra figura indifferente; o è come universale natura inorganica di quella vita. Ma siffatta indipendente natura universale, nella quale la negazione sta come negazione assoluta, è il genere come tale, ossia è l'autocoscienza. L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza.[22]

L'autocoscienza, «in questo appagamento, (...) fa esperienza dell'indipendenza del suo oggetto. L'appetito e la certezza di se stesso (...) sono condizionati dall'oggetto»; essi, cioè, hanno la possibilità della loro realizzazione al di fuori della coscienza. La presenza dell'oggetto diventa fondante le priorità assolute di quella: senza oggetto, appetito inappagato e mancata certezza sarebbero

Philos. ancienne», 3 (1985), pp. 59-94; L. RAUCH, *Desire: an elemental passion in Hegel's «Phenomenology»*, estr. da *Poetics of elements in the human condition, P-3: The elemental passions of the soul*, Dordrecht-Boston-London 1990, pp. 193-207.

[22] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 126 (114-15).

insuperabili. Togliere l'altro, scrive Hegel, ne implica necessariamente la presenza. «L'autocoscienza (...) non è in grado di togliere l'oggetto; anzi non fa che riprodurre l'oggetto nonché l'appetito». La continua necessità di ricorrere all'oggetto ne rivela l'indipendenza, nonché l'indispensabilità. Così, impossibilitata a toglierlo definitivamente, la coscienza continua a riprodurre l'oggetto per il puntuale ripresentarsi dell'appetito. In questo modo, all'autocoscienza si presenta una verità insospettata (fino a quel momento): «qualcos'altro dall'autocoscienza è l'essenza dell'appetito». L'essenza di quest'ultimo, infatti, è in altro, ovvero nell'oggetto. È l'oggetto il depositario delle mire dell'appetito e, considerata l'irriducibilità di entrambi, la coscienza ha il proprio appetito costantemente rivolto verso altro e, da questo altro, appagato (seppur temporaneamente). Il processo appena descritto permette alla coscienza la certificazione di sé: solo così, cioè mediante «il togliere l'oggetto», essa è «assolutamente per sé». Tuttavia, il toglimento dell'oggetto equivale all'annullamento materiale del medesimo: la coscienza si trova di fronte ad una certificazione di sé dileguante.[23] Con l'annientamento fisico dell'oggetto, viene annientata anche quest'ultima, intrappolando la coscienza in una condizione «sisifiana». Una verificante certificazione di sé abbisognerebbe di un oggetto che, nella sua negazione, non venisse, però, definitivamente annientato, vanificando l'intero processo: la coscienza necessita di un oggetto essente-per-altro ma che conservi, anche dopo la negazione, la sua indipendenza.

L'oggetto a cui pensa Hegel è un'altra coscienza: unica figura capace di negarsi senza annullarsi. Ciò a cui si allude è la negazione di sé come esser-per-sé: l'Altro si nega esser-per-sé, diventando per-altro, ossia diventando per la coscienza. Così, quest'ultima trova il proprio esser-per-sé a lei estrinseco e da lei, comunque, indipendente: estrinseco, perché fuori-di-lei, in altro; indipendente, perché l'Altro,

[23] «... la 'pura certezza di se stesso' non è in grado di esprimere completamente l'essenza dell'autocoscienza: la singolarità, che si ritrova in questa certezza, racchiude una negatività distruttiva nei confronti dell'oggetto, il quale perde così la caratteristica di essere estremo opposto in se stesso, ovvero il 'momento essenziale' di quel 'gioco dello scambio' in cui si rivela l'autocoscienza stessa», M. MONALDI, *Individualità e autocoscienza*, «Teoria», 8 (1988), p. 144.

che è-per-lei, non è soggetto ad annullamento. Per questo «l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza».

Nella sua volontà onnivora, la coscienza scopre l'indipendenza dell'oggetto e, ancor più importante, la sua dipendenza da esso. La sfera cosale, che sembrava poter essere lo strumento attraverso il quale quella si certificava di sé, si rivela irrinunciabile. La coscienza si scopre impossibilitata a liberarsi dalla sua necessità di ricorrere all'oggetto. La relazione soggetto-oggetto sembra quindi ribaltarsi rispetto alla figura precedente: non più il soggetto come coscienza produttiva dell'oggetto, bensì l'oggetto come vincolo condizionante il soggetto. Hegel inizia a presentare l'altro in una veste fondativa e non più marginale. La coscienza non è in grado di togliere l'oggetto poiché esso, come desiderio (in quanto desiderato), continua a ripresentarsi.

Nell'appagamento del suo appetito la coscienza fa esperienza dell'indipendenza dell'oggetto: l'appetito e la certezza di sé sono dipendenti da esso. È continuo e insolubile il ricorso alla cosa come strumento teleologico: il fine è, in primo luogo, la soddisfazione della coscienza appetente e, in secondo luogo, il raggiungimento della certezza di sé che consegue dall'appagamento.

In questa complessa dinamica, la coscienza fa l'esperienza del toglimento dell'oggetto e della sua indispensabilità (senza oggetto non vi sarebbe nulla da togliere). Essa, incapace di negare tale dipendenza, continua a riprodurre oggetto e appetito. Da qui comincia a delinearsi un paradosso intrinseco alla coscienza: se questa è certa di sé solo nel toglimento (spinta dall'appetito) dell'altro, proprio attraverso l'appetito, crea l'indipendenza dell'oggetto stesso. Ciò che doveva servire per il raggiungimento di una condizione indipendente, l'appetito, è la causa prima dell'indipendenza dell'oggetto e della dipendenza del soggetto. È vero che appetito e certezza di sé sono condizionati dall'oggetto, ma è pur vero che tale condizionamento è un prodotto della coscienza appetente. Senza appetito l'oggetto sarebbe irrimediabilmente perso nell'indifferenza. L'interazione coscienza-oggetto è sostenuta da fragili equilibri che, se vedono nella prima la giustificazione del ruolo centrale dell'oggetto, attribuiscono a quest'ultimo una funzione fondativa della coscienza stessa. Senza appetito non vi sarebbero oggetti appetiti, e quindi oggetti da togliere; senza oggetti non vi sarebbe una coscienza in grado di raggiungere il compimento del desiderio e, quindi, di rag-

giungere la certezza di sé. Se però deve essere stabilita una relazione di indipendenza e dipendenza tra appetito e oggetto, allora va fatta chiarezza su i due ruoli che essi hanno. L'appetito crea l'indipendenza dell'oggetto e, quindi, la dipendenza della coscienza da esso. Se aspirazioni della coscienza e risultati dell'appetito sono divergenti, la coscienza vorrebbe raggiungere l'indipendenza dall'oggetto e l'appetito costantemente gliela nega, si scopre che l'essenza dell'appetito è altro. Così, arriviamo al seguente risultato: l'autocoscienza «è concupiscenza o appetito»,[24] ma «qualcos'altro dall'autocoscienza è l'essenza dell'appetito».[25] La coscienza e l'appetito non sono più identificabili l'una con l'altro, come chiaramente implicato dalla prima citazione, perché sono forze, teleologicamente (perché aventi fini diversi), inversamente proporzionali. La coscienza aspira a una condizione indipendente, mentre l'appetito la costringe a una dipendenza cosale.

L'appetito, in questo passaggio, compie un salto qualitativo inimmaginabile per la coscienza delle fasi precedenti: quale tipo di appagamento potrà mai risultare dalla negazione di questo altro? Non prospettando, Hegel, una soluzione cannibalistica, è chiaro che l'appagamento nell'altro non sia più fisico bensì epistemologico: è la certezza di sé che necessita di un sostegno esterno.

Il cambiamento di prospettive, così repentino, non permette, però, la soluzione del primo grande problema: la dipendenza della coscienza dall'oggetto. È vero che l'oggetto cambia, ma con esso cambia anche il risultato: la certezza di sé può beneficiarne attraverso l'autonegazione dell'Altro, ma l'appetito non può. Almeno quell'appetito rivolto alla semplice assimilazione, che negava fisicamente l'oggetto. «L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza»[26] è solo la soluzione ad uno, sicuramente il più importante, dei problemi. A tal proposito Gadamer scrive:

> ... non è questa o quella cosa determinata, ma qualcosa di relativamente arbitrario ciò che ogni volta, come oggetto del desiderio, e tramite il suo appagamento, conferisce ad uno la certezza di se stesso. (...) Chi ha

[24] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 125 (114).
[25] *Ibid.*, p. 126 (114).
[26] *Ibid.*, p. 126 (115).

fame vuole «qualcosa da mangiare», non importa cosa. (...) L'autocoscienza dell'appetire sa piuttosto di essere dipendente dall'oggetto dell'appetire. «La certezza di se stesso raggiunta nel proprio appagamento» è condizionata da esso; esso è in realtà un altro..., di cui essa è alla ricerca. Solo quando esiste quest'altro l'autocoscienza può trovare il proprio appagamento tramite la negazione di esso stesso. Certo non è il determinato oggetto dell'appetire, che viene annientato, ad avere indipendenza; egli la perde infatti. Ciò che calma la nostra fame o la nostra sete è un mero altro, di cui noi siamo la negazione, ma appunto perciò questo sensibile senso di sé non è una vera autocoscienza. (...) Perché l'appetire giunga alla reale autocoscienza l'oggetto dell'appetire, in tutta la sua «nullità dell'altro», non deve cessare di essere.[27]

Il passaggio dall'altro-oggetto all'Altro-coscienza costituisce, per Gadamer, un salto di qualità: non più una coscienza che ha nell'appagamento della «grande fame» o della «sete» la sua dimensione teleologica («la condizione del selvaggio appetire»[28]), bensì una coscienza che ha smaterializzato il suo appetire per il raggiungimento di sé. L'Altro è sempre un altro fisico, ma ciò che può dare alla coscienza è la possibilità di divenire realmente autocoscienza.

Considerando quanto scritto da Hegel e da Gadamer, sembra che l'appetito selvaggio sia stato semplicemente scavalcato, non superato, da un altro tipo di appetito che, tuttavia, non può essergli sostitutivo. Lo è per la certificazione di sé, non può esserlo per quella dipendenza dall'oggetto che la coscienza sempre avrà: cibo in primo luogo. Un appetito che muta, in realtà siamo convinti che si debba parlare di due appetiti, scavalcando se stesso, è una soluzione-non-solutiva perché, se è funzionale per il sistema, non può esserlo per la coscienza. Questi due appetiti hanno, in realtà, due distinte dimensioni: la prima di sostentamento, in riferimento all'appetito nei confronti del cibo, la seconda di autocoscienzializzazione, per quanto riguarda «l'appetito» nei confronti di un Altro non essente più per sé, bensì per la coscienza. Volerli rappresentare come una linea continua, o meglio come un unico appetito evolutosi nel corso del movimento, è, semplicemente, una inesattezza.

[27] H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, trad. it. a c. di R. DOTTORI, Genova 1973, pp. 66-67.

[28] *Ibid.*, p. 66.

Ricapitolando: la condizione in cui versa la coscienza è quella di non poter rinunciare all'oggetto, ma anche di non poterlo negare arrivando alla indipendente coscienza di sé. Per superare tutto questo, Hegel propone la sua rivoluzionaria soluzione: l'oggetto, o l'altro, deve negarsi da sé. Ciò implica evidentemente che l'altro debba avere una dimensione coscienziale. L'oggetto in questione è un'altra coscienza. Si inizia a delineare quello che è il manifesto programmatico della sezione considerata: «l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza». Appagamento, in questo contesto, non significa solo soddisfazione dei bisogni naturali, bensì raggiungimento della verità della certezza di sé, ovvero il passaggio dalla coscienza, o autocoscienza solo certa di sé, all'autocoscienza vera e propria.

La coscienza necessita di una forza eterogena, capace di autonegarsi. L'altro, inteso come altra coscienza, sembra poter fare per la coscienza ciò che questa non può fare per se stessa. La negazione dell'alterità è impraticabile singolarmente, cosicché la soluzione presentata vede nell'intersoggettività la sua chiave di volta. L'innegabilità dell'oggetto da parte della coscienza è legata indissolubilmente all'innegabilità dell'appetito del soggetto. Ciò che deve essere messo in luce è che la vera indipendenza è dell'appetito e non dell'oggetto. È l'appetito l'assoluto protagonista di questa fase perché l'innegabile è la spinta eterodirezionale che esso rappresenta. La coscienza è vittima di tale condizione e non può che soddisfare la forza centrifuga che le è intrinseca.

L'indipendenza dell'oggetto non è legata alla sua sfera ontologica, ma «dipende» dalla dipendenza della coscienza da esso. Quella della cosalità è una indipendenza artificiale, costruita e legittimata dal soggetto stesso e, infatti, se questo non abbisognasse dell'oggetto, l'irriducibilità di quest'ultimo sarebbe dissolta.

Definire indipendente l'appetito in luogo della cosalità significa, invece, distinguere tra ciò che è creatore di indipendenza e ciò che ha una «indipendenza-dipendente». Non bisogna dimenticare che il singolo oggetto è, in realtà, costantemente ridotto dalla coscienza e che, quindi, la sua presunta indipendenza non ha luogo. Irriducibile è il bisogno di ricorrere ad oggetti. L'oggetto, continuamente altro dal precedente, rimane una costante variabile nella vita della coscienza. È l'oggetto, generalmente considerato, che è irridu-

cibile, così come è l'oggetto singolare che è sempre e costantemente negato. Ma l'oggetto, generalmente considerato, è una costante perché sorretto dal bisogno di esso che l'appetito crea.

Riprodurre oggetto ed appetito implica una priorità di quest'ultimo come giustificante il primo: senza appetito l'oggetto languirebbe nella cosalità indesiderato e intoccato. È evidente che l'indipendenza dell'appetito sia una forma di indipendenza paradossale perché, esso, è costituente la coscienza a cui appartiene; è l'appetito che permette alla coscienza la sua esistenza.

Liberarsi dall'appetito significherebbe la morte della coscienza, così come liberarsi dalla dipendenza della cosalità. Si tratta solo di stabilire una priorità dell'appetito rispetto a questa. È in questo contesto che la coscienza può essere considerata come vittima: aspirando ad una indipendenza definitiva dalla cosalità, l'appetito è ciò che ne determina la dipendenza nei suoi confronti. Esso, costituente la natura stessa della coscienza, è simultaneamente la condizione indispensabile per il raggiungimento della sua indipendenza dalla cosalità, senza appetito la coscienza morirebbe, e la causa della sua dipendenza dalla medesima.

Hegel ci aveva presentato l'appetito come strumento per il raggiungimento di sé; in realtà, esso si rivela una zavorra che lega indissolubilmente la coscienza alla cosalità, o, più genericamente, all'alterità.

L'appetito costituisce una interna separazione nel soggetto, vanificando qualsiasi via d'uscita legata all'intervento negatore dell'alterità, in quanto la vera negazione dovrebbe essere autogena. È evidente che la soluzione di uno stimolo, giammai definitiva, sia possibile solo attraverso gli oggetti, ma è altrettanto evidente che essi non siano indipendenti: essi costituiscono l'indipendenza dell'appetito. La forza centrifuga di quest'ultimo necessita di oggetti appetiti: essi giustificano e legittimano la sua estroversione.

Soltanto in questi tre momenti viene a compiersi il concetto dell'autocoscienza: a) puro Io indistinto è il suo primo immediato oggetto; b) ma questa immediatezza è anch'essa assoluta mediazione; essa è solo come togliere l'oggetto indipendente, o essa è l'appetito. L'appagamento dell'appetito è bensì la riflessione dell'autocoscienza in se stessa, o è la certezza diventata verità; c) ma la verità di quella certezza è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell'autocoscienza. L'autocoscienza è un og-

getto per la coscienza, oggetto che pone in se stesso il suo esser-altro, o pone la differenza come differenza nulla, ed è, così, indipendente. La figura distinta e soltanto vitale toglie bensì anch'essa nel processo della vita la propria indipendenza; ma col cessare della sua differenza cessa essa stessa di essere ciò che è; ma in questa negatività di se stesso, l'oggetto dell'autocoscienza è altrettanto indipendente; e così esso è genere per se stesso, è, nella peculiarità della propria distinzione, universale fluidità; esso è vivente autocoscienza.[29]

Hegel ci presenta i tre momenti che preparano l'autocoscienza, attraverso cui si compie il suo concetto. a) «puro Io indistinto è il suo primo immediato oggetto»: è il momento presentato come indistinzione coscienziale. La coscienza è unico e assoluto oggetto a se stessa. È l'immota tautologia dell'Io sono Io, un Io apparentemente immediato. b) «ma questa immediatezza è anch'essa assoluta mediazione; essa è solo come togliere l'oggetto indipendente, o essa è l'appetito»: quella che sembrava immediatezza si rivela come mediazione attraverso il toglimento dell'oggetto. La coscienza si scopre appetito e, come tale, fa esperienza di avere in altro la propria essenza. Col togliere l'altro, la coscienza si certifica di sé; è «la riflessione dell'autocoscienza in se stessa». L'appagamento dell'appetito è il compimento dell'Io come essenza negativa. c) «ma la verità di quella certezza è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell'autocoscienza. L'autocoscienza è un oggetto per la coscienza, oggetto che pone in se stesso il suo esser-altro, o pone la differenza come differenza nulla, ed è, così, indipendente»: tuttavia, l'impossibilità di una negazione definitiva dell'oggetto fa sì che la coscienza abbisogni di un Altro, autonegantesi. Esso è, necessariamente, coscienza e l'autonegazione consiste nel negare sé a favore dell'altro. Deve divenire esser-per-altro: solo così la prima coscienza può giungere alla propria verità, attraverso l'oggettivazione del proprio esser-per-sé uscito-fuori-di-sé ed indipendente. Da qui la «duplicazione dell'autocoscienza»: due coscienze sono necessarie affinché almeno una raggiunga la verità della certezza di sé. L'autocoscienza, «oggetto per la coscienza», incarna il supe-

[29] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, pp. 126-27 (115).

ramento delle differenze in quanto pone in sé «il suo esser-altro». È l'unità di sé e del suo esser-altro.

Se «la figura distinta e soltanto vitale», l'oggetto-cosale, insieme alla sua indipendenza, perde anche se stessa, l'oggetto singolare, preda dell'appetito, viene definitivamente annullato, l'oggetto-coscienza, negandosi, rimane indipendente. Esso, «genere per se stesso, è, nella peculiarità della propria distinzione, universale fluidità; esso è vivente autocoscienza».

> Questa è una autocoscienza per una autocoscienza; e soltanto così essa in effetti è; perché soltanto così diviene per lei l'unità di se stessa nel suo esser-altro. Io che è l'oggetto del suo concetto, in effetti non è oggetto; ma l'oggetto dell'appetito è soltanto indipendente: esso è infatti l'incancellabile sostanza universale, la fluida essenza eguale a se stessa. Essendo un'autocoscienza l'oggetto, esso è tanto Io, quanto oggetto. — Così per noi è già presente il concetto dello spirito. Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: Io che è Noi, e Noi che è Io. Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, muovendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità.[30]

Il risultato dei tre momenti precedenti è «una autocoscienza per una autocoscienza; e soltanto così essa in effetti è; perché soltanto così diviene per lei l'unità di se stessa nel suo esser-altro». La figura dell'autocoscienza si conferma onnivora, fagocitando sé e il suo esser-altro in una indistinta unità; sé e l'Altro, come suo esser-altro, sono, infatti, estremi di un'unica unità.

«Essendo un'autocoscienza l'oggetto, esso è tanto Io, quanto oggetto». Il suo esser-altro è un Io ed è, comunque, un oggetto dell'appetito. «Così per noi è già presente il concetto dello spirito»: ovvero «Io che è Noi, e Noi che è Io». Per noi è chiaramente così: la genesi dell'autocoscienza è intersoggettiva.[31] C'è bisogno di una

[30] *Ibid.*, p. 127 (115).

[31] Per la coscienza, in questo momento, non c'è intersoggettività: «Man wird Hegels 'Phänomenologie des Geistes' nicht gerecht, wenn man das Wort 'für' in dem Satz, es sei ein Selbstbewusstsein 'für' ein Selbstbewusstsein, nicht als Kampf,

duplicazione di coscienze affinché la verità della certezza di sé sia raggiungibile. Tuttavia, non bisogna dimenticare la prospettiva della coscienza: «nella perfetta libertà e indipendenza della» loro «opposizione», le due coscienze devono riconoscersi, al di là di postazioni privilegiate (per noi). Finché, lo vedremo nel prossimo capitolo, l'autocoscienza è unità di se stessa nel suo esser-altro, l'intelligibilità dell'Altro risulta impossibile. Se l'Altro ha il ruolo di semplice specchio dell'esser-altro della coscienza, individuare il «punto di volta», indubitabilmente geniale, nel concetto dello spirito comporta il rischio che il «giorno spirituale della presenzialità» sia ottenebrato dalle nubi del mancato riconoscimento.

5. *La casa degli specchi.*

Con il capitolo A. «Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù»,[32] si apre il capitolo chiave di tutta la *Fenomenologia dello spirito*.

Il tema trattato è il riconoscimento che segna, o che dovrebbe segnare, il passaggio dalla certezza di sé alla verità della certezza di sé. Se l'Altro, come già anticipato, assume un ruolo determinante, compito inderogabile di Hegel sarà quello di mostrare come esso venga riconosciuto. Come, nell'altro, ancora cosale, si scopre una coscienza? Qual è l'istante che dovrebbe segnare il completo manifestarsi autocoscienziale? La chiave di volta della costruzione intersoggettiva è il «movimento del riconoscere».

L'autocoscienza è in e per sé in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto. Il concetto

sondern als 'Intersubjektivität' versteht», J. SIMON, *Intersubjektivität bei Kant und Hegel*, estr. da *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyclopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»*, Stuttgart 1990, p. 326. Simon generalizza il concetto di lotta a discapito dell'intersoggetività: è nostro parere che «für» abbia una diversità di significato a seconda dell'osservatore. Per «noi», esso, pur presentando una iniziale significazione di lotta, ha, nella visione d'insieme che possiamo permetterci, un valore di intersoggettività. Per la coscienza, senza dubbio, conserva una significazione di lotta.

[32] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 127 (116).

di questa sua unità nella sua duplicazione, ossia il concetto dell'infinità realizzantesi nell'autocoscienza, è un intreccio multilaterale e polisenso; e così i momenti di siffatto intreccio debbono in parte venir tenuti rigorosamente gli uni fuori degli altri, in parte, in questa distinzione, venire in pari tempo anche presi e conosciuti come non distinti, ossia devono venir presi sempre e riconosciuti nel loro significato opposto. Il doppiosenso del distinto sta nell'essenza dell'autocoscienza, essenza per cui l'autocoscienza è infinitamente e immediatamente il contrario della determinatezza nella quale è posta. L'estrinsecazione del concetto di questa unità spirituale nella sua duplicazione ci presenta il movimento del riconoscere.[33]

Se l'autocoscienza è «soltanto come un qualcosa di riconosciuto», la dialettica del riconoscimento[34] assume un ruolo decisivo per il prosieguo del cammino della coscienza. La duplicazione dell'unità in distinti-«non distinti» permette il raggiungimento della condizione più propria dell'autocoscienza: l'autocoscienzialità autentica, attraverso la verità della certezza di sé. Per questo «il doppiosenso del distinto sta nell'essenza dell'autocoscienza». Essa, prodotto della duplicazione, è unità spirituale, di cui i due singoli sono gli artefici.

Il movimento del riconoscere è ciò che determina l'intero sviluppo dell'autocoscienza attraverso la ricerca e l'intelligibilità dell'altro come Altro-coscienza. Senza questa interazione riflessiva e, quindi, senza una minima dimensione sociale, composta da almeno due individui, non sarebbe possibile, per la coscienza, raggiungere la verità della certezza di sé. Porre l'autocoscienza «soltanto come un qualcosa di riconosciuto» nega qualsiasi forma di indipendenza da parte sua. La fondazione soggettiva viene sommersa da una intersoggettività irrinunciabile non solo dal punto di vista sociale, aspetto che poco interessa alla nostra ricerca, ma anche epistemologico-

[33] *Ibid.*, pp. 127-28 (116).

[34] Sulla dialettica del riconoscimento si tengano presenti le seguenti pubblicazioni: F. BERENSON, *Hegel on others and self*, «Philos. J. R. Inst. Philos.», 57 (1982), pp. 77-90; R. BURGER, *Der Blick und Dialektik der Anerkennung. Geschichtphilosophischer Kommentar zur Phänomenologie der Fremdexistenz bei Husserl, Hegel und Sartre*, estr. da *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritt*, Wien 1986, pp. 65-76; M. MOLINARO, *Riconoscimento*, «Aquinas. R. Filos.», 21 (1978), pp. 240-61; F. NEUHOUSER, *Deducing Desire and Recognition in the «Phenomenology of Spirit»*, «J. Hist. Philos.», 24 (1986), pp. 243-62; R.R. WILLIAMS, *Recognition: Fichte and Hegel on the other*, Albany NY 1992.

autocoscienziale: non c'è autocoscienza senza l'immersione in una sfera almeno dualistica, soggetto-soggetto.

Per poter esserci riconoscimento deve avvenire, agli occhi della coscienza, l'inevitabile svolta nella cosalità: uno degli oggetti deve ergersi a coscienza davanti a lei: l'alterità deve essere coscienziale. Un siffatto passaggio costituisce, teoreticamente, l'equivalente di un salto mortale: tale è la complessità di un mutamento predisposizionale nei confronti dell'altro.

> Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita fuori di sé. Ciò ha un duplice significato: in primo luogo l'autocoscienza ha smarrito se stessa perché ritrova se stessa come una essenza diversa; in secondo luogo essa così ha superato l'altro, perché non vede anche l'altro come essenza, ma nell'altro vede se stessa.
>
> Essa deve togliere questo suo esser-altro; ciò è il togliere del primo doppiosenso, ed è perciò di nuovo un secondo doppiosenso; in primo luogo la coscienza deve procedere a togliere l'altra essenza indipendente e, mediante ciò, a divenire certa di se stessa come essenza; in secondo luogo provvede con ciò a togliere se stessa, perché questo altro è lei stessa.
>
> Questo togliere in doppio senso questo esser-altro in doppio senso, è altrettanto un ritorno in doppio senso in se stessa; perché, in primo luogo, essa, mediante il togliere, riottiene se stessa, perché diviene ancora eguale a se stessa mediante il togliere del suo esser-altro; ma, in secondo luogo, restituisce di nuovo a lei stessa anche l'altra autocoscienza, perché era a se stessa nell'altro; nell'altro toglie questo suo essere, e quindi rende di nuovo libero l'altro.[35]

«Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita fuori di sé». Se l'essenza dell'appetito era altro dalla coscienza, ora, attraverso il mutamento qualitativo dell'appetito, con l'Altro, sostitutivo degli oggetti, l'essenza è un Altro coscienziale. L'appetito ha, quindi, in un'altra coscienza la sua essenza: una coscienza che appetisce e a cui non appartiene. L'essenza dell'appetito, il quale, ricordiamo, era stato presentato da Hegel come coincidente con l'autocoscienza,[36] è l'essenza della coscienza. Per questo «l'autocoscienza ha smarrito se stessa perché ritrova se stessa come una essenza diversa». Ciò, tuttavia, le permette l'appropriazione dell'es-

[35] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 128 (116-17).
[36] *Ibid.*, p. 126 (114).

senza diversa perché, comunque, «sua» essenza diversa: la coscienza «così ha superato l'altro, perché non vede anche l'altro come essenza, ma nell'altro vede se stessa».[37] Quanto presentato non è una costruzione volontaria della coscienza, bensì istintiva. Investire l'altro del proprio esser-altro, ovvero considerarlo proprio, dipende dall'ancora non attualizzato riconoscimento di esso. Smarrire se stessa perché «ritrova se stessa come una essenza diversa», e significare quell'essenza diversa come sua essenza diversa, è per la coscienza scevro da dubbi: la sua dimensione epistemologica non le permette implicazioni includenti, nel suo sviluppo, la presenza e l'intelligibilità di un'altra coscienza. L'altro non è mai, in questa fase, l'Altro-coscienza; esso è sempre un altro-di-sé, per la coscienza appetente. Esso, quindi, non è superato, *aufgehoben*, cioè tolto e nel contempo conservato, bensì è solo ignorato da una coscienza che, per superarlo, avrebbe, prima, dovuto riconoscerlo.[38]

Con l'Altro, non-riconosciuto, e l'essenza, altro-da-sé, si pone un evidente problema: come può la coscienza riconoscere la propria essenza, fattasi altro da sé, se lo specchio che gliela riflette è non-riconosciuto, se non addirittura sconosciuto? Il superamento dell'Altro, che abbiamo mostrato essere impossibile, dovrebbe portare la coscienza a non vedere l'Altro come essenza, bensì come se stessa. L'Altro, in realtà, è visto come essenza, ma come essenza della coscienza stessa fuori-di-sé (essa, si era detto, scopre in altro l'es-

[37] *Ibid.*, p. 128 (116).

[38] Così, invece, viene ridimensionata la complessità del vedere sé nell'Altro da E. Düsing: «Erstens bezieht sich ein einzelnes Selbstbewusstsein auf ein anderes seinesgleichen in gedoppelter Weise; es sieht sich ganz im anderen und verliert dabei sich selbst. Da es sich dann aber in seinem Bewusstsein vollständig mit dem anderen identifiziert, wird dessen fremde Andersheit für es aufgehoben; so 'findet es in ihm sich selbst'» (E. Düsing, *Intersubjectivität und Selbstbewusstsein*, Köln 1986, p. 316). Non solo ma, in un articolo, ella rincara la dose: «Das Ich nämlich ist versenkt im Anderen seiner selbst, es schaut sein wesentliches Selbst in der Gestalt eines Anderen an» (E. Düsing, *Genesis des Selbstbewusstseins durch Anerkennung und Liebe*, estr. da *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyclopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»*, Stuttgart 1990, p. 251). In quest'ultima citazione, la coincidenza tra appetito e coscienza, nonché la conseguente estraneità dell'essenza in quanto esterna alla coscienza, viene ridotta a visione della propria *Gestalt* nell'Altro.

senza del suo appetito). L'attribuzione ad Altro di una essenzialità altro-da-esso, da parte della coscienza, richiede una intelligibilità sia dell'Altro, sia di sé che, in questo momento, essa non può vantare.

Lo specchio-Altro è, quindi, semplice riflesso essenziale.[39] La coscienza, che vede la propria essenza in altro, aspira alla sua riassunzione: quella che dovrebbe essere una decostruzione della coscienza, in quanto perdentesi nell'altro, in realtà, è uno sconfinamento estensivo della stessa. Non vedendo che sé, nell'altro, lo rende proprio, vanificando la possibilità di cogliere in esso una comune coscienzialità. Essa vede una comune essenzialità, ma solo perché quest'ultima è ritenuta essere letteralmente tale: una essenzialità comune perché a lei appartenente. In realtà, l'Io presentatoci da Hegel continua a muoversi tra se «stessi».

Tuttavia, la capacità, o presunta tale, della coscienza, di significare l'essenzialità altrui come propria, merita un approfondimento. Chiarito il mancato riconoscimento dell'altro come Altro-coscienza, resta da verificare la sostenibilità di una figura coscienziale capace di riconoscere in altro la propria essenza. Innanzi tutto ciò implica che, per la coscienza, la propria essenza sia già conosciuta. Come potrebbe, altrimenti, vedere nell'altro la propria essenza se non fosse in grado di coglierla come propria? Cosa vedrebbe, in esso, riflesso? Solo una essenza di se stessa inintelligibile e, come tale, una essenza indistinta; al pari di chi, guardandosi allo specchio per la prima volta, non vede che un estraneo dinanzi a sé. In secondo luogo, vedere la propria essenza nell'altro implica di averlo riconosciuto almeno come specchio essenziale, come alterità riflettente.

La coscienza, in questa fase del suo sviluppo, conosce la propria essenza, tanto da giustificare un suo riconoscimento in altro?

[39] «En sorte que le 'venir hors de soi' de cette autoconscience n'est pas le signe d'une extraposition spatiale, mais l'expression représentative de l'altérité essentielle ou de la reduplication réelle (intérieure/extérieure) qui la caractérise comme autoconscience. En ce point du mouvement, l'altérité posée est donc strictement corrélative d'un 'pour' qui révèle la dimension auto-réflexive essentielle de l'autoconscience; une autoréflexion qui, du fait de cette reduplication intérieure des plus réelles, se montre en elle-même comme ce qui 'autorise' la reconnaissance effective», G. JARCZYK e P.-J. LABARRIÈRE, *Le premiers combats de la reconnaissance*, Paris 1987, p. 81.

«La coscienza», scriveva Hegel, «ha ormai, come autocoscienza, un duplice oggetto: l'uno è (...) l'oggetto; (...) e il secondo oggetto è se stessa, oggetto che è la vera essenza e che inizialmente è dato solo nell'opposizione al primo. L'autocoscienza si presenta qui come il movimento nel quale l'opposizione viene tolta: e a lei ne diviene l'eguaglianza di se stessa con sé».[40] Nell'indistinzione coscienziale, in cui tutto è coscienza, la percezione che questa ha della sua essenza è confusa e incapace di giustificare il ritrovamento di sé in altro. La coscienza, in questa fase, deve «divenir certa di se stessa come essenza».[41]

Se essa non riconosce l'Altro e se non può, in esso, vedersi come propria essenza altra-da-sé, allora lo specchio-Altro rischia di andare in frantumi.

Così, Gadamer, scrive in proposito:

> Essa [la coscienza] infatti non vede più l'altro come il Sé, ma solo «se stessa» nell'altro quando è in tal modo alla ricerca dell'onore, cioè cerca la propria autocoscienza nell'altro. Non è quindi affatto l'essere dell'altro ciò che essa cerca, ma soltanto «il suo essere altro» — cioè il proprio essere altro, in cui essa crede di affermarsi — e ciò non può bastare. Invero, per divenire certa di se stessa, essa deve togliere sì «l'altro essere indipendente» — come nell'appetire — ma essa deve anche riprendere se stessa a favore dell'altro, poiché quest'altro è se stessa; la sua propria autocoscienza dipende dall'altro non come l'oggetto dell'appetire, che deve essere tolto, quanto piuttosto dipende in un senso più spirituale da esso. Solo ciò può darle l'affermazione di se stessa e cioè il fatto che l'altro non è più «il suo altro», ma che invece questo altro è «libero» — finanche rispetto a essa stessa. Il fatto che si esige il riconoscimento dall'altro significa il togliere dell'altro; ma questa pretesa implica il riconoscimento della libertà dell'altro, e così questo riconoscimento è altrettanto il ritorno dell'altro in se stesso, nel suo libero essere; e non soltanto il suo proprio ritorno in se stessa, cioè l'affermazione del suo proprio Sé.[42]

La coscienza deve scoprire nell'altro una coscienza libera. Questo è il punto da verificare; perché se ciò non avviene, l'altro, appe-

[40] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, pp. 121-22 (111).
[41] *Ibid.*, p. 128 (117).
[42] H.G. GADAMER, *op. cit.*, p. 69.

tito, rimane un altro incapace di autonegarsi o, meglio, la sua negazione resta inintelligibile.

«Essa deve togliere questo suo esser-altro».[43] La coscienza, cioè, per riaversi, deve annullare il suo altro-da-sé che è in altro. Se togliendo l'altro essa può divenire certa di se stessa come essenza, nel contempo, essa toglie se stessa dall'Altro perché lei è in esso. La situazione presentataci da Hegel è quella di una coscienza che mira al toglimento del suo esser-altro, che lei stessa è, uscito-fuori-di-lei. Attraverso ciò, ottiene due risultati: primo, «mediante il togliere» riottiene sé perché elimina il suo esser-altro e, secondo, libera l'Altro da lei, cioè dall'esser-altro di lei. La liberazione avverrebbe reciprocamente.

I successivi capoversi dovrebbero mostrare come, la coscienza, possa vedere l'altro non più come suo-altro bensì come Altro libero.

Procedendo nell'analisi emerge la necessità, all'interno di questa dialettica del riconoscimento, di un operare bilaterale poiché un operare unilaterale non garantirebbe riflessione. Se solo una delle due autocoscienze agisse, il dualismo sintetico perderebbe ogni senso: assisteremmo ad una inesistente reciprocità. L'operare reciproco fa sì che vi sia un risultato comune ad entrambe le coscienze: vedere sé nell'altro.

> Ma in questa guisa tale movimento dell'autocoscienza nel rapporto con un'altra autocoscienza è stato presentato come l'operare dell'una; ma anche questo operare dell'una ha il duplice significato di essere il suo operare non meno dell'operare dell'altra; l'altra è infatti altrettanto indipendente e conchiusa in se stessa; nulla è in lei che non sia mediante lei stessa. La prima autocoscienza non ha oggetto di fronte a sé, com'esso sul principio è solo per l'appetito; anzi ora l'oggetto è un oggetto capace di essere per sé e indipendente; né l'autocoscienza è in grado di disporre per sé di esso, se esso stesso non opera in se stesso ciò ch'essa opera in lui. Il movimento è dunque senz'altro il movimento duplice di entrambe le autocoscienze. Ciascuna vede l'altra fare proprio ciò che essa stessa fa; ciascuna fa da sé ciò che esige dall'altra; e quindi fa ciò che fa, soltanto in quanto anche l'altra fa lo stesso; l'operare unilaterale sarebbe vano, giacché ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe.
>
> L'operare non ha dunque un duplice senso solo in quanto esso è un

[43] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 128 (117).

operare sia rispetto a sé, sia rispetto all'Altro; ma lo è anche perché è inseparatamente l'operare tanto dell'Uno quanto dell'Altro.[44]

La dinamica del capoverso precedente si deve considerare percorsa da entrambe le coscienze, cosicché l'operare è reciproco. «La prima autocoscienza non ha oggetto[45] di fronte a sé, com'esso sul principio è solo per l'appetito». Quello si presenta indipendente e innegabile, considerato singolarmente (si ricorderà la distinzione fatta tra oggetto generalmente considerato, che è irriducibile, e l'oggetto singolare, costantemente negato), tanto da non permettere alla coscienza qualsivoglia controllo su di esso.

«Ciascuna vede l'altra fare proprio ciò ch'essa stessa fa». Qui c'è la legittimazione della metafora dello specchio, nonché dei problemi presentati. Se lo specchio-Altro già fosse così chiaramente riconosciuto, non avrebbe più senso proseguire. L'Altro, che deve essere ancora elevato ad alterità coscienziale, non può essere visto dalla coscienza come riflessione di se stessa. Oltretutto, il veder fare all'altro ciò che essa fa non può essere immune da una caratterizzazione analogica che, per Hegel, è una falsa soluzione («... non solo l'analogia non dà alcun pieno diritto, ma anche, in forza della sua natura, confuta così spesso se stessa, che, — se vogliamo anche noi concludere per analogia, — l'analogia stessa non permette di giungere a conclusione alcuna»[46]). È chiaro che, date le premesse, «l'operare unilaterale sarebbe vano»: le due coscienze, l'una di fronte all'altra e l'una riflessione dell'altra, senza lo specchio-Altro, si muoverebbero alla cieca.

L'autocoscienza ha di fronte a sé l'altro che viene visto non come un normale oggetto («La prima autocoscienza non ha oggetto di fronte a sé»), bensì come un oggetto che è indipendente dalla volontà della coscienza e che, quindi, è in grado di opporre resistenza alla negazione della stessa. Tutto ciò avviene attraverso il movimento duplice di entrambe le coscienze: deve essere, ora, mostrato che tale duplice agire è preceduto da un momento in cui il

[44] *Ibid.*, pp. 128-29 (117).

[45] Nell'edizione de La Nuova Italia della *Fenomenologia dello spirito* (Firenze 1960) è presente un errore di stampa.

[46] *Ibid.*, p. 171 (161).

riconoscimento accada. Senza l'intelligibilità di tale momento non vi è reciprocità, né vi è autocoscienza, perché l'inter-relazione si ridurrebbe ad un immoto girare su se stessi. L'altro deve essere riconosciuto. È questa la *conditio sine qua non* intorno alla quale ruota tutta la teoria autocoscienziale e intersoggettiva di Hegel.

> In questo movimento noi vediamo ripetersi quel processo che si presentò come gioco delle forze, ma nella coscienza. Ciò che in esso era per noi, ora è proprio per gli estremi stessi. Il medio è l'autocoscienza che si scompone negli estremi, e ciascun estremo è questa permutazione della sua determinatezza, ed è assoluto passaggio nell'estremo opposto. Ma come coscienza, ciascun estremo esce bensì fuori di sé; non di meno nel suo esser fuori di sé è in pari tempo trattenuto in se stesso, è per sé, e il suo fuori-di-sé è per esso. È per esso di essere o di non essere immediatamente altra coscienza; ed è altrettanto per esso che quest'altra coscienza sia solo per sé, giacché essa togliesi come qualcosa che è per sé, ed è per sé solo nell'esser-per-sé dell'altra. Ciascun estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascun estremo si media e conchiude con se stesso; e ciascuno è rispetto a sé e all'altro un'immediata essenza che è per sé, la quale in pari tempo è per sé solo attraverso questa mediazione. Essi si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi.[47]

Hegel presenta un'analogia tra il processo che a noi «si presentò come gioco delle forze, ma nella coscienza» e l'attuale svolgimento del movimento del riconoscere per le due coscienze. «Il medio è l'autocoscienza che si scompone negli estremi, e ciascun estremo è (...) assoluto passaggio nell'estremo opposto»: essa è risultato intercoscienziale in cui, però, ogni estremo è entrambi gli estremi. È significativo, infatti, che Hegel usi nella proposizione appena citata la parola «autocoscienza» e successivamente «coscienza» («Ma come coscienza, ciascun estremo esce bensì fuori di sé»). Se l'autocoscienza è, sarà, superamento degli estremi, ogni estremo, o coscienza, continua a vivere tale processo come un autodisvelamento: l'altro, tuttora non-riconosciuto, è, comunque, un suo esser-altro. Il singolo estremo, che esce-fuori-di-sé, è costantemente suo. È, cioè, «fuori di sé» e «trattenuto in se stesso», perché «il suo fuori-di-sé è per esso». L'Altro è ignorato come coscienza e considerato solo un riflesso dell'estremo. Questo è e non è altra coscienza: è, perché il

[47] *Ibid.*, p. 129 (117-18).

suo esser-altro è nell'Altro; non è, perché quell'Altro, Altro per noi, è solo un suo altro. L'Altro, così, è solo come esser-altro della coscienza.

«Ciascun estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascun estremo si media e conchiude con se stesso», perché egli è sé e l'altro, come suo fuori-di-sé. La mediazione è, quindi, tra sé e l'altro-sé, tra sé e sé. L'Altro non viene coinvolto in questo processo se non nell'annullamento del suo esser-per-sé. Esso è ricettacolo del fuori-di-sé della coscienza. È vero che, per Hegel, attraverso questa mediazione, «ciascuno è rispetto a sé e all'altro un'immediata essenza che è per sé», ma se l'Altro è sempre solo un riflesso della coscienza, anche ammettendo che i problemi legati allo specchio-Altro siano superabili, o un muro con cui giocare di sponda, il passaggio successivo, «Essi si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi», non può essere raggiunto, se viene inteso come reciproco riconoscere l'altro.

«Essi si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi» significa che ogni estremo riconosce sé come riconoscente se stesso nel suo esser-altro. L'Altro non viene minimamente coinvolto in tale autoriconoscimento. Il movimento del riconoscere è un movimento del riconoscersi e la reciprocità, cui fa riferimento Hegel, è un'autoreciprocità tra due estremi che, per la coscienza, sono entrambi se stessa. Ognuno si riconosce come sé: essi si riconoscono reciprocamente, l'uno riflesso nell'altro, come se stessi. Ogni estremo si media e si conchiude con se stesso perché l'estremo è medio rispetto al suo esser-altro: il suo fuori-di-sé è l'estremo di se stesso e, quindi, ogni estremo è medio dell'estremo che esso stesso è.

In questo movimento l'annullamento dell'Altro è compiuto. Non siamo in presenza di un superamento dell'Altro, inteso come toglimento conservante, né tantomeno di un riconoscimento dell'Altro, bensì assistiamo alla fagocitazione dell'alterità da parte dell'estremo-coscienza. Considerare la proposizione citata come significante un reciproco riconoscimento tra le due coscienze comporterebbe una differente percezione dell'esser-altro. Esso, come proprio esser-altro, è dalla coscienza visto semplicemente come sé. Non c'è modo per la coscienza di uscire dalla casa degli specchi che essa si è costruita, rimanendovi intrappolata. Il corto circuito di questa dialettica è ineliminabile, perché ogni estremo è, dall'Altro, insuperato

e, nell'altro, essente. L'Altro è, realmente, ridotto ad altro-da-sé, che è semplicemente l'altro-di-sé dell'estremo-coscienza.

La circolarità che Hegel costruisce, costituita dalla coscienza e dal suo esser-altro, chiude ogni estremo in una dimensione narcisistica in cui ciò che viene bramato è il proprio sé. Non riuscendo a riconoscere, nell'altro estremo, un Altro coscienziale, la coscienza annega nel suo io riflesso. Il riflettente è, quindi, non-riconosciuto; il riflesso è il proprio esser-fuori-di-sé; dopo il riconoscersi riconoscentisi, i due estremi non possono che generare una falsa autocoscienza. L'intersoggettività che risulta da questo circolo è una intrasoggettività in cui la pluralità di estremi (due) si dissolve in un effetto ottico.

Così, a questo proposito, Sasso commenta il *dramma hegeliano delle autocoscienze*:

> Il punto serio della questione sta qui; e si specifica in questa ulteriore domanda: «l'autocoscienza nella quale l'autocoscienza trova il suo appagamento è o no un'altra autocoscienza?». (...) Il dubbio insorge non soltanto perché, ciascuna autocoscienza essendo, rispetto all'altra, un'autocoscienza, non è l'alterità a caratterizzare l'autocoscienza, ma è l'autocoscienza a caratterizzare, nel suo segno, l'alterità e a risolvervela. Non solo perché quando si dice che l'autocoscienza è l'unità di sé stessa nel suo «esser altro», che è tuttavia anch'esso autocoscienza, di nuovo l'alterità si contrae in sé stessa fino a sparire; e con chiarezza appare che è la già conseguita identità del «sé» a esser presupposta dall'unità che, come sintesi del «sé» e dell'altro, dovrebbe invece conseguirne. Non solo dunque perché, il «sé» essendo nell'altro e questo nel «sé», l'uno non è se non l'altro, e l'alterità che qui Hegel persegue per indicarvi il respiro stesso del reale si rivela come non più che un nome.[48]

Il dubbio di Sasso insorge non solo per queste ragioni, esso si rivolge soprattutto alla dimensione spirituale, ossia alla condizione di «autocoscienze diverse per sé essenti» che, attraverso la loro «perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione», raggiungono, costituite da questa libertà, «l'unità loro: Io che è Noi e Noi che è Io».[49] Ma il dubbio, espresso nei vari punti, corrode proprio il «Noi» della spiritualità prima ancora di giungervi, lasciando un so-

[48] G. Sasso, *La verità, l'opinione*, Bologna 1999, p. 129.
[49] *Ibid.*, p. 130.

litario, e compiaciuto di esserlo, «Io» tra le riflessioni della sua autoreferenzialità.

Due coscienze si riconoscono perché l'una diviene intelligibile all'altra: reciprocità può esservi solo se, da oggetto inessenziale, l'altro diviene Altro-coscienza, e questo deve essere ancora provato, sia geneticamente, sia temporalmente.

È ora da considerare questo puro concetto del riconoscere, della duplicazione dell'autocoscienza nella sua unità; è da considerare, cioè, come il suo processo appaia per l'autocoscienza. Esso presenterà da prima il lato dell'ineguaglianza di ambedue le autocoscienze; o presenterà l'insinuarsi del medio negli estremi, il quale medio, in quanto estremi, è opposto a sé: l'un estremo è solo ciò che è riconosciuto, mentre l'altro è solo ciò che riconosce.[30]

Questa anticipazione della dialettica signoria-servitù serve a presentare il processo già esposto, come è visto dall'autocoscienza. L'ineguaglianza delle due coscienze dipende, in realtà, dal mancato riconoscimento dell'Altro. La coscienza, che considera sé e il suo esser-altro come unità, ignora l'Altro; l'ineguaglianza esprime la circolarità in cui è chiuso il movimento del riconoscere.

È ora fondamentale vedere come l'altro divenga, per la coscienza, da oggetto inessenziale, Altro-coscienza. Fino ad ora ciò non è stato fatto e, nell'economia del movimento, era possibile; adesso non si può più rimandare. Questo passaggio deve essere necessariamente dimostrato perché una sua mancata intelligibilità significherebbe l'insuccesso della sezione «Autocoscienza».

Dapprima l'autocoscienza è semplice esser-per-sé, è eguale a se stessa, perché esclude da sé ogni alterità; a lei sua essenza e suo assoluto oggetto è l'Io; ed essa in questa immediatezza o in questo essere del suo esser-per-sé è qualcosa di singolo. Ciò che per lei è un altro, lo è come oggetto inessenziale, segnato col carattere del negativo. Ma l'altro è anch'esso un'autocoscienza; un individuo sorge di fronte ad un individuo. In questa posizione immediata gli individui sono l'un per l'altro a guisa di oggetti qualunque; sono formazioni indipendenti e, — dacché l'oggetto essente si è qui determinato come vita, — sono coscienze calate nell'essere della vita, le quali non hanno ancora compiuto l'una per l'altra il movimento dell'assoluta

[30] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 129 (118).

astrazione, consistente nel sopprimere ogni essere immediato, e nell'essere soltanto l'essere puramente negativo della coscienza eguale a se stessa; ossia sono coscienze le quali non si sono ancora presentate reciprocamente come puro esser-per-sé, vale a dire come autocoscienze. Ciascuna è bensì certa di se stessa, non però dell'altra; e quindi la sua propria certezza di sé non ha ancora verità alcuna, perché di una sua verità si potrebbe parlare qualora il suo proprio esser-per-sé le si fosse presentato come oggetto indipendente, o, — ciò che è lo stesso, — l'oggetto si fosse presentato come questa pura certezza di se stesso. Ma, secondo il concetto del riconoscere, ciò non è possibile se non in quanto, come l'altro oggetto per il primo, così il primo per l'altro compia in se stesso questa pura astrazione dell'esser-per-sé mediante l'operare proprio, e, di nuovo, mediante l'operare dell'altro.[31]

Il presente capoverso si riferisce al processo visto dall'ottica dell'autocoscienza. È, in effetti, un tornare indietro: dalla proposizione «Essi si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi»[32] si passa a «Ciò che per lei è un altro, lo è come oggetto inessenziale». Da un avvenuto riconoscimento si torna a una condizione in cui l'Altro è oggetto inessenziale. Ma se, come è stato mostrato, l'avvenuto riconoscimento dell'Altro era un riconoscimento del proprio esser-altro, in ciò che si è dispiegato come l'inclusione dell'estremo-altro nell'estremo-coscienza, allora la differenza tra le due proposizioni non è così rilevante quanto si potrebbe pensare: l'Altro continua ad essere, in entrambe, un altro non-riconosciuto, alla stregua di oggetto. Ciò che esso ha perso, ed è certamente importante, è l'inessenzialità: è, cioè, elevato a depositario dell'esser-altro della coscienza.

«L'autocoscienza è semplice esser-per-sé (...) perché esclude da sé ogni alterità». L'Altro è, a lei, oggetto inessenziale. «Un individuo sorge di fronte a un individuo» ed essi sono «l'un per l'altro a guisa di oggetti qualunque». È chiaro, dalle parole di Hegel, che un riconoscimento non vi sia ancora stato, non solo per le due coscienze, ma anche per noi. L'Altro continua a restare cosalità, semmai riflettente, comunque non-riconosciuto. «Sono coscienze le quali non si sono ancora presentate reciprocamente come puro esser-per-sé, vale a dire come autocoscienze». La certezza-di-sé di

[31] *Ibid.*, pp. 129-30 (118-19).
[32] *Ibid.*, p. 129 (118).

ognuna non basta, perché un'autentica autocoscienzialità è un risultato ottenibile solo grazie al raggiungimento della verità della certezza di se stessi. Tappa obbligata di questo movimento è la presentazione dell'esser-per-sé della coscienza come oggetto indipendente: è necessaria una riflessione che lo oggettivi presentando l'oggetto, l'esser-per-sé, «come questa pura certezza di se stesso».

Vedere il proprio esser-per-sé indipendente, per la coscienza, significa che altro-da-lei sia per lei. L'Altro, cioè, deve negarsi senza annullarsi; deve negare se stesso attraverso il suo non-essere-più-per-sé ed essere-per-altro, per la coscienza. Ecco perché, scrive Hegel, la coscienza ha bisogno di un Altro-coscienza. Quest'ultimo è l'unico oggetto capace di negarsi spiritualmente, per dirla con Gadamer. Con questo processo, di cui tra breve verificheremo la realizzabilità, la coscienza dovrebbe poter oggettivare il proprio esser-per-sé in quanto un oggetto indipendente, cioè che non viene annullato, è-per-lei e non più per-sé. La coscienza vedrà nell'altro il proprio esser-per-sé indipendente: (suo) esser-per-sé, perché l'Altro è-per-lei; indipendente, perché non soggetto al suo controllo, esso può essere negato ma non annullato. La lotta, che vedremo nel prossimo capoverso, servirà alla coscienza proprio a questo: rendere l'Altro esser-per-altro, cioè per-lei, poiché essa vuole l'assoluta astrazione per mezzo del riconoscimento del proprio esser-per-sé.

Così, scrive Gadamer, in proposito:

> ... se l'autocoscienza deve divenire vera autocoscienza, essa deve restare in sé e deve trovare l'altra autocoscienza che è pronta ad essere «per lei». (...) Solo qualcosa che esiste nonostante il suo essere negato, cioè che nega se stesso, può, attraverso la sua esistenza, comprovare all'Io ciò a cui esso aspira tanto cupidamente: non dover conoscere nient'altro che se stesso.[53]

L'io vuole conoscere nient'altro che se stesso: «essere soltanto l'essere puramente negativo della coscienza eguale a se stessa».[54] Tuttavia, questa raffinatissima costruzione intersoggettiva si rivela essere, in realtà, una circolare intrasoggettività; l'Altro, come esser-altro, tuttora non-riconosciuto, costringe la coscienza ad un'autore-

[53] H.G. GADAMER, *op. cit.*, p. 67.
[54] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 130 (118).

ferenzialità che non le permette di cogliere, in esso, l'indipendenza necessaria per una riflessione dell'esser-per-sé come oggetto indipendente: l'Altro deve essere riconosciuto come libero. Per la coscienza l'Altro deve divenire intelligibile come altro dal suo esser-altro; deve, cioè, essere riconosciuto come essenziale alterità. La circolarità deve essere spezzata, altrimenti l'immota tautologia dell'Io = Io rimane insuperabile.

Sono parole di Hegel quelle che presentano una situazione tanto chiara, quanto incomprensibilmente immobile. La coscienza ha la necessità di riflettersi nell'Altro: solo così potrà finalmente passare alla sua pura dimensione autocoscienziale. Essa deve vedere il proprio esser-per-sé presentarsi come oggetto indipendente e questo implica ancora una volta il riconoscimento dell'altro come coscienza capace di rappresentare, per la prima coscienza, un'oggettivazione del puro esser-per-sé. Come ciò possa avvenire non ci è ancora dato saperlo.

> Ma la presentazione di sé come pura astrazione dell'autocoscienza consiste nel mostrare sé come pura negazione della sua guisa oggettiva, o nel mostrare di non essere attaccato né a un qualche preciso esserci, né all'universale singolarità dell'esserci in generale, e neppure alla vita. Tale presentazione è l'operare duplicato: l'operare dell'altro e l'operare mediante se stesso. Finché si tratta dell'operare dell'altro, ognuno mira alla morte dell'altro. Ma così è già presente anche il secondo operare, l'operare mediante se stesso; quell'operare dell'altro, infatti, implica il rischiare in sé la propria vita. La relazione di ambedue le autocoscienze è dunque così costituita che esse danno prova reciproca di se stesse attraverso la lotta per la vita e per la morte. — Esse debbono affrontare questa lotta, perché debbono, nell'altro e in se stesse, elevare a verità la certezza loro di esser per sé. E soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, si dà la prova che all'autocoscienza essenza non è l'essere, non il modo immediato nel quale l'autocoscienza sorge, non l'esser calato di essa nell'espansione della vita: — si prova anzi che nell'autocoscienza niente è per lei presente, che non sia un momento dileguante, e che essa è soltanto puro esser-per-sé. L'individuo che non ha messo a repentaglio la vita, può ben venir riconosciuto come persona; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente. Similmente ogni individuo deve avere di mira la morte dell'Altro, quando arrischia la propria vita, perché per lui l'altro non vale più come lui stesso; la sua essenza gli si presenta come un Altro; esso è fuori di sé, e deve togliere il suo esser-fuori-di-sé; l'altro è una coscienza in vario modo impigliata che

vive nell'elemento dell'essere; ed esso deve intuire il suo esser-altro come puro esser-per-sé o come assoluta negazione.[35]

La possibilità, da parte di ogni coscienza, di cogliere il proprio esser-per-sé come oggetto indipendente è legata alla «pura astrazione dell'esser-per-sé mediante l'operare proprio». La coscienza, cioè, deve essere a se stessa una pura astrazione; deve negare la «sua guisa oggettiva», deve mostrarsi come indifferente ai suoi possedimenti, alla cosalità e persino alla sua stessa vita.[36] Presentarsi presentandosi ad Altro: la coscienza, così facendo, si presenta a se stessa attraverso la presentazione all'Altro. E come ci si può presentare non attaccati «all'universale singolarità dell'esserci in generale, e neppure alla vita»? Con l'accettazione del rischio della propria vita. L'Altro ha questa funzione specifica: permette alla coscienza di rischiare la vita e di presentarsi come pura astrazione. La coscienza mette in gioco se stessa per dimostrarsi non attaccata alla vita, per astrarsi dalle singolarità dell'esserci che la legavano alla cosalità.

«Tale [auto]presentazione è l'operare duplicato: l'operare dell'altro e l'operare mediante se stesso». Mostrarsi puro esser-per-sé, o astrazione dell'esser-per-sé, significa ritirare il proprio esser-altro dall'altro. La coscienza deve raccogliere i sé sparsi nell'Altro e dimostrarsi come non-essente-in-altro se non nella propria astrazione. Attaccare l'Altro dimostra la volontà di non-essere-in-esso, da parte della coscienza («La sua essenza gli si presenta come un Altro [esser-altro]; esso è fuori di sé, e deve togliere il suo esser-fuori-di-sé. (...) deve intuire il suo esser-altro come puro esser-per-sé o come assoluta negazione»). Far rientrare il suo esser-altro in sé: questo è il suo obiettivo. I due estremi, la coscienza e il suo esser-altro, che si sono riconosciuti «come reciprocamente riconoscentisi», fino a trovarsi

[35] *Ibid.*, pp. 130-31 (119).

[36] «Le propos est net: la conscience est 'concept' en ce qu'elle est capable de s'outrepasser elle-même, autrement dit de se mettre à 'mort' en son surgissement immédiat, pour se donner à connaître dans la vérité de son être universel, et pour vivre par là au travers de cette mort, au travers de ce devenir-autre», P.-J. LABARRIERE, *Le concept hegelien, identité de la mort et de la vie*, «Archives de philosophie», 33 (1970), p. 581.

come medio-autocoscienza, devono ora provarsi come realmente mediati: la coscienza prova a sé che i due estremi, che essa stessa è, sono, ora, autocoscienza singola; l'esser-altro deve rientrare nella nuova forma della coscienza, l'autocoscienza, e, solo attraverso la lotta con l'Altro,[57] la coscienza può raggiungere la verità.[58] «La relazione di ambedue le autocoscienze è dunque così costituita che esse danno prova reciproca di se stesse attraverso la lotta per la vita e per la morte (...) si prova (...) che nell'autocoscienza niente è per lei presente, che non sia un momento dileguante, e che essa è soltanto puro esser-per-sé». L'esser-altro è annullato, rientrato nell'astrazione dell'esser-per-sé, mentre l'Altro è, tuttora, non-riconosciuto.

Constatato che il riconoscimento dell'Altro non è ancora avvenuto, questo capoverso dovrebbe essere decisivo per il movimento del riconoscere. La coscienza vuole che l'Altro sia un esser-per-lei e che, quindi, neghi se stesso. L'ingaggio della lotta con quest'ultimo, tuttavia, implica già un suo riconoscimento, mai avvenuto in realtà. È stato mostrato, nell'analisi dei precedenti capoversi, che, quello che si presentava come un riconoscimento reciproco, era in realtà un autoriconoscimento della coscienza e che l'Altro era semplicemente un suo esser-altro. L'indispensabilità di un protoriconoscimento, antecedente la lotta, dipende dal fatto che, senza di esso, una lotta non sarebbe mai ingaggiata.

[57] «Die zwei Subjekte begehren daher, füreinander zu sein — füreinander aber als zugleich fürsichseiende; sie wollen anerkannt werden. Diese Anerkennung ist (...) nur möglich als wechselseitiger Prozess (...). Denn die beiden Subjekte sind selbständig; das eine kann nicht, wie in der Begierde, auf das andere wirken wie auf ein Objekt. Der Aktion des Einen entspricht eine identische Reaktion des Anderen; das Tun des Einen ist das Tun des Anderen», V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, vol. II, Hamburg 1987, p. 373.

[58] Questa è la presentazione di Siep della lotta: «... die Funktion des Kampfes besteht darin, die Gewissheit, reine Selbstbeziehung zu sein, zur 'Wahrheit an dem anderen und an ihnen selbst (zu) erheben'», L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg-München 1979, p. 214. «Siep sieht im Prinzip der Anerkennung, wie Hegel es in seiner Jenaer Zeit formuliert hat, aus methodischen, inhaltlichen und strukturellen Gründen einen innovativen Anknüpfungspunkt für die gegenwärtige sozialphilosophische Diskussion», G. Göhler, *Anerkennung als Prinzip der praktiscen Philosophie?*, «Hegel-Stud.», 16 (1981), p. 218.

Scrive Sasso:

È quindi ragione di meraviglia che, senza adeguatamente soffermarsi su questo, per la verità cruciale, aspetto della questione, si sia dato per scontato che le autocoscienze sono due e vengano perciò a trovarsi l'una dinanzi, e di contro, all'altra; e che la loro sia dunque una contesa (...). La sorpresa nasce (...) da ciò, che troppo spesso all'analisi di queste «potenze» ci si sia accinti senza chiedersi quel che qui si ritiene preliminare: e cioè che la contesa sia una contesa e possa aver luogo; se, assumendo quel che assumeva e dicendo quel che diceva, Hegel avesse ragione o torto. Avesse ragione, o invece torto, nel sostenere che l'una coscienza sta di fronte all'altra e che qui scaturiscono e prendono il loro drammatico rilievo la paura, la morte, la sfida mortale per il riconoscimento, che, con schietti accenti hobbesiani e, in qualche tratto, persino shakespeariani, egli fa intervenire nel dramma. *Es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf.* «Un individuo sorge di contro ad un individuo». Ma questo non è un fatto, e non può, dall'interprete, esser preso come un fatto. È un problema.[59]

La coscienza, chiusa nella sua casa degli specchi, non è in grado di vedere nessuno fuorché se stessa. La lotta dovrebbe racchiudere in sé il disvelamento dell'altro come coscienza; è necessario, quindi, giustificare il motivo per cui, proprio di fronte a questo altro, essa vuole presentarsi come assoluta astrazione. Ciò che risulterà dopo, la scoperta di una comune coscienzialità dei duellanti, è la condizione indispensabile affinché la lotta abbia inizio.

Ma questa prova attraverso la morte toglie e la verità che ne doveva scaturire, e, insieme, anche la certezza di se stesso in generale; infatti, come la vita è la posizione naturale della coscienza, l'indipendenza senza l'assoluta negatività, così la morte è la negazione naturale della coscienza medesima, la negazione senza l'indipendenza, negazione che dunque rimane priva del richiesto significato del riconoscere. Mediante la morte si è bensì formata la certezza che ambedue, mettendo a repentaglio la loro vita, la tenevano in non cale in loro e nell'altro; ma tale certezza non si è formata per quelli che sostennero questa lotta. Essi superano la coscienza loro posta in quell'essenza estranea che è l'esserci naturale; ovvero superano se stessi e vengono superati come gli estremi che vogliono essere per sé. Ma così dal gioco dello scambio dilegua il momento essenziale: quello di scomporsi in estremi con determinatezze opposte. E il medio coincide con una unità

[59] G. Sasso, *op. cit.*, pp. 131-32.

morta, scomposta in morti estremi, i quali sono estremi meramente essenti, e non già opposti; e ambedue non sanno né abbandonarsi né riceversi reciprocamente e vicendevolmente mediante la coscienza; ma si concedono a vicenda una libertà fatta soltanto d'indifferenza, quasi fossero delle cose. L'opera loro è la negazione astratta; non la negazione della coscienza che supera in modo da conservare e tenere il superato, e con ciò sopravvivere al suo venir-superato.[60]

Le due coscienze si trovano nella palude-morte che non restituisce ciò che sembrava potesse dare: la verità. «Questa prova attraverso la morte toglie e la verità che ne doveva scaturire, e, insieme, anche la certezza di se stesso in generale». Se la vita rappresenta la dimensione naturale della coscienza e, conseguentemente, un'indipendenza senza assoluta negatività, per questo essa doveva metterla in gioco, la morte è la «negazione naturale» della stessa coscienza: negazione senza indipendenza. Vita e morte non sono capaci di assolvere il compito loro assegnato: permettere alla coscienza di raggiungere l'assoluta astrazione e, quindi, elevarsi a verità. Per noi si è formata la certezza che ambedue, rischiando la vita, hanno anteposto la loro astrazione alla «universale singolarità dell'esserci»,, ma, per i duellanti, tale certezza si è dissolta sul nascere. «Essi superano la coscienza loro posta in quell'essenza estranea che è l'esserci naturale». Le due coscienze, passando per la morte,[61] se riescono a superare il loro esser-fuori-di-sé attraverso l'eliminazione naturale dell'altro-sé, vengono da ciò superati «come gli estremi che vogliono essere per sé». L'incomprensione, che porta alla morte di uno dei due, se è vero che elimina per una delle coscienze il suo esser-altro, annulla anche la possibilità di cogliere il proprio esser-per-sé come indipendente. La morte dell'altro non permette, chiaramente a quest'ultimo, di esser-per-la-coscienza. Il risultato nega i risultanti. Con la morte di un estremo si negherebbero gli estremi stessi: uno perché morto, l'altro perché rimasto solo, senza riconoscimento. I due estremi perdono, così, «dal gioco dello scambio (...) il momento essenziale: quello di scomporsi in estremi con determinatezze opposte». I due estremi rimangono sé e altro-di-sé della coscienza. Non c'è ricono-

[60] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 131 (119-20).
[61] *Ibid.*, p. 130 (119).

scimento né esser-per-sé indipendente, cosicché viene vanificato l'intero movimento del riconoscere. Il risultato è una morta unità, «scomposta in morti estremi» che sempre appartengono allo stesso estremo. «Ambedue non sanno né abbandonarsi né riceversi reciprocamente e vicendevolmente mediante la coscienza; ma si concedono a vicenda una libertà fatta soltanto d'indifferenza, quasi fossero delle cose». È il comune denominatore di tutto il movimento del riconoscere fin qui dispiegato, quello di non «scomporsi in estremi con determinatezze opposte». Il mancato riconoscimento dell'Altro nega alla coscienza la possibilità di uscire realmente fuori-di-sé. Se, evidentemente, la morte di una delle due coscienze negherebbe definitivamente la possibilità di un riconoscimento, anche una corretta dinamica del movimento, una «negazione della coscienza che» superi «in modo da conservare e tenere il superato, e con ciò sopravvivere al suo venir-superato», non sembra offrire le condizioni sufficienti: il superato-conservato continua ad essere l'altro-di-sé della coscienza, cioè di uno degli estremi che si è sdoppiato, e non un Altro libero. Senza la giustificazione di un siffatto salto epistemologico, lo specchio-Altro continua a comporre, con la coscienza, un medio, l'autocoscienza, come «una unità morta, scomposta in morti estremi».

La complessa dinamica, con i relativi problemi, viene così semplificata da Gadamer:

> [La coscienza] ha bisogno di mettere in gioco la vita non perché non possa diventare certa di sé senza l'annientamento dell'altro, e perciò non senza lotta con lui, quanto perché essa non può giungere al proprio essere per sé senza il superamento del proprio essere attaccata alla vita, e cioè senza l'annientamento di se stessa come mera vita. Naturalmente l'attende poi la cognizione contraria, e cioè che lo scambievole rischio della propria vita non può procurare ciò che dovrebbe: la certezza di se stesso. È indicativo per il senso di questa dialettica il fatto che colui che sopravvive nella lotta raggiunge il suo scopo tanto poco come colui che soccombe: ciò che può dare all'autocoscienza la certezza di se stessa deve essere una ben altra negazione dell'autocoscienza che non l'annientamento dell'altro.[62]

[62] Sul problema della morte nella *Fenomenologia* sono interessanti le seguenti pubblicazioni: G. BATAILLE, *Hegel, la mort et le sacrifice*, «Deucalion», 5 (1955), pp. 21-43; P. SECRETAN, *Le Thème de la mort dans la «Phénoménologie de l'esprit» de*

La coscienza, certa di sé, lo è già e, se è vero che l'altro le serve solo da occasione per dimostrarsi non attaccata alla vita, è pur vero che, restando entro questi confini, si perderebbe l'aspetto più raffinato del movimento: il coglimento del suo esser-per-sé indipendente. L'altro è qualcosa di più di un semplice muro contro cui sbattere e provarsi non attaccati alla vita, ma certamente qualcosa di meno di un'altra coscienza riconosciuta.

Vediamo, nel prossimo capoverso, come la dialettica signoria-servitù viene presentata e giustificata.

> In questa esperienza si fa chiaro all'autocoscienza che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura. Nell'autocoscienza immediata l'Io semplice è l'oggetto assoluto, che peraltro per noi o in sé è l'assoluta mediazione, e ha per momento essenziale l'indipendenza sussistente. Risultato della prima esperienza è la risoluzione di quell'unità semplice; mediante quell'esperienza sono poste un'autocoscienza pura e una coscienza la quale non è pura per se stessa, ma per un altro: vale a dire che è come coscienza nell'elemento dell'essere o nella figura della cosalità. Entrambi i momenti sono essenziali; poiché da prima essi sono ineguali ed opposti, e la loro riflessione nell'unità non è ancora risultata, essi sono come due opposte figure della coscienza: l'una è la coscienza indipendente alla quale è essenza l'esser-per-sé; l'altra è la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l'essere per un altro; l'uno è il signore, l'altro il servo.[63]

Nell'esperienza coscienziale, «si fa chiaro all'autocoscienza che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura». Entrambe le coscienze devono rimanere in vita, l'annullamento dell'altro deve, in realtà, essere un superamento. Il vincitore del duello ha bisogno, al pari dello sconfitto, che le coscienze in vita siano due, altrimenti la coscienza perderebbe il proprio riconoscimento. Il risultato di questa fase è che «l'unità semplice», rappresentata dall'autocoscienza immediata, si risolve in due figure: «un'autocoscienza pura e una coscienza la quale non è pura per sé stessa, ma per un altro»; quest'ultima è «nella figura della cosalità». I due estremi dovrebbero essere, l'uno, quello che è riuscito a compiere la pura astrazione di sé, mostrando di non essere attaccato alla vita,

Hegel, «Freiburger Z. Philos. Theol.», 23 (1976), pp. 269-85; G. COTTIER, *«L'être-pour-la-mort», une notione hegelienne?*, «R. Meta. Morale», 85 (1980), pp. 452-67.

[63] H.G. GADAMER, *op. cit.*, pp. 71, 72.

l'altro, quello che, tale attaccamento, non è riuscito a negare. «Essi sono come due opposte figure della coscienza»: la presunta autocoscienza pura è quella che, nel movimento finora descritto, continua a vedere l'Altro come suo esser-altro, incapace di riconoscergli una comune coscienzialità; la coscienza-cosale è, invece, semplicemente lo specchio bramato dalla prima. Rappresenta l'altro-di-sé dell'altro estremo o, meglio, dell'unico estremo sdoppiatosi.[64] Tuttavia, l'estremo-specchio svolge il ruolo di oggettivare l'esser-per-sé della coscienza: esso è-per-lei, è «l'essere per un altro».

Tutto il capoverso, ed è inevitabile a questo punto, presuppone un riconoscimento che non ha avuto luogo. La reale condizione del movimento del riconoscere è quella espressa dall'ultima proposizione citata: «essi sono come due opposte figure della coscienza». L'inizio della dialettica signoria-servitù necessiterebbe di ben più favorevoli condizioni rispetto a quelle offertegli dal movimento fin qui dispiegatosi. Seppur fra mille tentativi, la casa degli specchi è ancora in piedi e non v'è modo, per la coscienza, di uscirne.

6. *Conclusione.*

Questa conclusione vuole essere una esposizione dei risultati ottenuti alla luce delle analisi presentate. Le finalità prefissateci hanno richiesto l'assunzione di un linguaggio tecnico e un modo di procedere adeguati alla raffinatezza e complessità del testo hegeliano. La consapevolezza di ciò ci è chiara, cosicché quest'ultimo paragrafo cercherà di compensare le fisiologiche difficoltà e frammentarietà della ricerca, dovute in gran parte alle citazioni e conseguenti analisi dei capoversi della sezione «Autocoscienza», a vantaggio, crediamo, di una più unitaria e discorsiva ricapitolazione dei risultati raggiunti.

Per poter comprendere correttamente la genesi del movimento del riconoscere abbiamo molto insistito sull'identità, costruita da Hegel nei capoversi dedicati all'appetito, tra coscienza e quest'ultimo. Rinunciare ad una simile prospettiva avrebbe comportato il

[64] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 132 (120).

rischio di cadere nell'errore che autorevoli commentatori hanno commesso. È il caso di E. Düsing, la quale giustifica la proposizione «ma nell'altro vede se stessa»[65] con l'idea che la coscienza veda nell'altro la propria immagine. Non l'immagine, ma la propria essenza la coscienza vede nell'altro. Ricostruire la corretta dinamica del movimento ci ha permesso di evitare simili ingenuità, la cui origine, in primo luogo, è sempre la rinuncia ad una analisi testuale, e, soprattutto, di scovare falle nei passaggi che la coscienza compie nel tentativo di raggiungere una autocoscienzialità autentica.

L'essenza dell'appetito è l'essenza della coscienza stessa: questo è l'imprescindibile punto di partenza dell'identificazione coscienza-altro. Cosicché, la coscienza ha una essenza fuori-di-sé in quanto l'essenza dell'appetito, e quindi della coscienza, è rivolta all'esterno della coscienza stessa. Questo passaggio ha permesso di comprendere la successiva proposizione che presentava una coscienza che, ritrovando «se stessa come una essenza diversa», nell'altro «vede se stessa». Vedere sé nell'altro è, quindi, il risultato di una complessa dinamica identificativa autocoscienza-appetito che, sviluppandosi nei vari passaggi (l'essenza dell'autocoscienza è l'essenza dell'appetito, l'essenza dell'appetito è esterna alla coscienza, la coscienza ha la propria essenza esterna), rivela alla coscienza una comune essenzialità con l'altro. Riflettersi nell'Altro non poteva essere visto come vedere la propria figura; tutto il movimento ruota intorno all'estranea essenza dell'appetito. Così presentato, lo sviluppo della coscienza ha delineato una dimensione della medesima che ignora l'altro come coscienza perché colto come altro-di-sé. Il soggetto cosciente tende all'appropriazione dell'alterità come propria alterità: lo specchio-Altro viene ridotto a semplice riflesso essenziale che, invece di essere una decostruzione della coscienza, costituisce una estensione della stessa, un confinare l'Altro in sé. Essa, cioè, si appropria dell'Altro come altro-di-sé delegittimandolo di una auto-

[65] «Le résultat de la Lutte à mort, nous dit la phrase suivante, est la dissolution de cette unité simple du Moi en deux moments qui sont, comme Maître et Esclave, deux figures de la conscience, précisément parce que ces deux moments sont opposés et n'ont pas fait encore leur retour dans l'unité», J. GAUVIN, *«Für uns» dans la Phénoménologie de l'esprit*, «Arch. Philos.», 33 (1970), p. 840.

nomia essente-per-sé. Abbiamo mostrato come il riconoscimento del riflesso essenziale sia, da parte della coscienza, non riconoscibile: la sua condizione è, infatti, quella di un soggetto che necessita dello specchio-Altro per riflettersi e cogliere il proprio esser-per-sé indipendente, oggettivato. Una coscienza che riconosca la propria essenza nella riflessione implica una conoscenza di essa tale da permetterle di rintracciarla nell'Altro; ma se la coscienza deve ancora «divenir certa di se stessa come essenza»,[66] allora, come chi, per la prima volta, si specchia, essa non è in grado di riconoscere i suoi tratti (la sua essenza, nel caso specifico) nella riflessione che le è davanti. Una essenza di sé inintelligibile sarebbe il risultato, con la conseguenza di una riflessione insignificante.

Questo presentato è il primo dei tre passaggi costituenti il movimento del riconoscere. Se nel primo la coscienza vede nell'altro se stessa, nel secondo i due si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi. Anche in questo caso sono state trovate falle nell'argomentazione hegeliana. I problemi sono stati così presentati: il movimento, date le premesse, si sviluppa in una duplicazione della coscienza in due estremi: l'operare unilaterale non permetterebbe il corretto sviluppo della dialettica. I due estremi avrebbero dovuto legittimare una reciprocità intersoggettiva fondante il movimento stesso. In realtà, essi, dal punto di vista della coscienza, costruiscono una intrasoggettività di cui l'unico protagonista è la coscienza: i due estremi si rivelano suoi estremi come riflesso e riflettente. Là dove Hegel ci presenta un estremo uscito fuori-di-sé, l'inclusione dell'alterità nell'estremo-coscienza è compiuta perché l'estremo-Altro è solo un altro della coscienza. La coscienza, nella casa degli specchi che ha messo in piedi, in cui gli estremi sono entrambi se «stessa», costruisce un'autoreferenzialità che annulla l'Altro riducendolo a suo altro: «ciascun estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascun estremo si media e conchiude con se stesso». L'Altro è semplicemente delegittimato del suo esser-per-sé e trasformato in ricettacolo del fuori-di-sé della coscienza. Così, la proposizione hegeliana «essi si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi»[67]

[66] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 128 (116).
[67] *Ibid.*, p. 128 (117).

non va interpretata come reciproco riconoscimento tra le due coscienze, bensì come un movimento in cui ogni estremo riconosce sé come riconoscente se stesso nel suo esser-altro.

La metafora della casa degli specchi ci è servita per mettere in risalto tre aspetti del movimento del riconoscere analizzato. In primo luogo, emerge l'impossibilità della coscienza di vedere nel riflettente un altro-da-sé: essa duplicandosi nei due estremi continua a rappresentarli rispettivamente come sé e altro-di-sé, non attribuendo la minima coscienzialità all'Altro. Di fatto, ovunque si volga, la coscienza vede se stessa, circondata da riflessioni aventi come unico soggetto l'Io tautologico da cui Hegel cercava di rifuggire. In secondo luogo, ci troviamo di fronte a un labirinto da cui la coscienza non riuscirà più a venire fuori: la condizione labirintica è tanto rappresentativa della complessità del movimento, quanto della sua dimensione aporetica. Infine, come terzo aspetto, le immagini riflesse dallo specchio-Altro all'interno della casa sono deformate e deformanti: non c'è una riflessione che permetta all'estremo coscienza una effettiva identità tra sé e la sua riflessione. La tentata oggettivazione del proprio esser-per-sé, da parte della coscienza, è fallita a causa della mancata attribuzione all'altro del ruolo di specchio autocoscienziale. Nel considerarlo oggetto inessenziale, la coscienza delegittima il suo specchio senza potervi, quindi, riconoscere alcunché.

La circolarità costruita da Hegel ha fatto annegare ogni estremo nella dimensione narcisistica del suo Io riflesso: il riflettente non è stato riconosciuto e il riflesso è il proprio esser-fuori-di-sé. L'intersoggettività si è dimostrata una intrasoggettività senza vie di fuga. Se gli estremi, come duplicazione della coscienza, si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi, l'Altro è rimasto un «oggetto inessenziale».[68] Nella prima, così come nella seconda proposizione, è esplicitata la vera condizione dell'intersoggettività costruita: fallimentare. La coscienza necessitava di uno specchio capace di oggettivare il proprio esser-per-sé e ciò sarebbe stato possibile attraverso un esser-per-altro dello specchio-Altro: quest'ultimo deve essere-per-lei e, quindi, costituire una negazione, in quanto non essente

[68] *Ibid.*, p. 129 (118).

per sé, senza annullamento. La possibilità di questo passaggio è data dalla lotta. La coscienza vuole mostrarsi a se stessa come pura astrazione dell'esser-per-sé e ciò è ottenibile attraverso la negazione della oggettività: deve mostrarsi indifferente alla cosalità, finanche alla sua stessa vita. Essere puro esser-per-sé significa, come già detto sopra, ritirare il proprio esser-altro dall'Altro, ovvero essere non-essente-in-altro che nella propria astrazione. L'ingaggio della lotta con l'Altro dimostra la volontà di provare di non-essere-in-esso, di riappropriarsi dell'estremo-altro appartenente alla coscienza. I due estremi sono l'unità-autocoscienza: l'esser-altro viene così confinato nella coscienza in un tutto che continua a negare all'Altro una dignità essenziale.

All'interno di questo movimento, là dove le due coscienze avrebbero dovuto dare prova di sé con la lotta, è mancata la giustificazione del suo inizio. Senza un già avvenuto riconoscimento essa non sarebbe stata in ogni caso ingaggiata: il disvelamento di una comune coscienzialità attraverso la lotta avrebbe necessitato, come condizione di partenza, di ciò che si proponeva di dimostrare: la comune coscienzialità stessa, consaputa. Chiusa nella sua autoreferenzialità, la coscienza continua a non avere modo di uscire dalla casa degli specchi in cui l'Altro è un oggetto inessenziale che è solo come altro della coscienza. Il mancato riconoscimento nega alla coscienza la possibilità di uscire fuori-di-sé, cosicché il superato-conservato è solo il suo altro-di-sé e non un Altro libero: un'autocoscienza siffatta è ridotta a «unità morta, scomposta in morti estremi».[69]

È chiaro che, date le premesse, l'inizio del rapporto signoria-servitù sia forzato: il mancato riconoscimento non avrebbe dovuto permettere la nascita di due ineguali figure. L'intersoggettività, la quale sarebbe dovuta essere fondativa della verità della certezza della coscienza, naufraga nell'autoreferenzialità di una relazione che vede nell'oggetto formato, e non nell'Altro-coscienza, la via di fuga dalla casa degli specchi. Una via di fuga illusoria perché creerà una riflessione deformante della coscienza, che le impedirà di raggiungere la verità di sé.

[69] *Ibid.*, p. 130 (118).

Se il lavoro, nonostante la sua apparente non-costitutività, ha permesso il ribaltamento della condizione del servo, allorquando questo ha costruito lo specchio che per lungo tempo le due figure avevano cercato l'una nell'altra, il risultato si è rivelato un'illusione. Il lavoro è sembrato creare una indipendenza riflessiva nell'oggetto formato: questo era sia indipendente che espressione riflessiva del producente. L'oggetto lavorato rappresentava la forma del formante. Questo tipo di sviluppo ha portato a due conseguenze: la prima è stata un evidente ridimensionamento del ruolo dell'intersoggettività che, da fondante, diveniva solo funzionale ma sostituibile; la seconda ha visto nel riconoscimento un accessorio non decisivo di questa fase del movimento. La coscienza aveva bisogno di provare la paura della morte e, conseguentemente, di sentire una minaccia che costantemente la spingesse a servire. Ciò che poteva scatenare l'asservimento era la costante minaccia di un Altro incontrollabile, aldilà del riconoscimento dell'identità di questa minaccia. Attraverso il lavoro, il servo ha trasformato l'incontrollabile in controllato: l'esser-per-sé, da diverso, in quanto signore, è divenuto proprio, nell'oggetto formato, e quindi controllato. L'Altro-coscienza è stato, così, definitivamente superato, o, se vogliamo, non è stato mai raggiunto, nell'oggetto, divenuto forma della coscienza, cioè, esser-per-sé indipendente.

Tuttavia, la forma del formante, ovvero l'oggetto lavorato, non poteva essere specchio di quest'ultimo: era il risultato di una competenza. Il movimento del riconoscere aspirava a costruire un'autocoscienza capace di riconoscere, in altro, il proprio esser-per-sé indipendente; ma quanto ottenuto non è lo specchio sognato: esso è solo l'aborto di una soluzione che non permette un'identità formante-formato. Il binomio «capacità — coscienza delle proprie capacità» è soltanto una deformazione dell'esser-per-sé della coscienza: non può esserci riflessione in uno sgabello. Da una condizione in cui un Altro-coscienza doveva essere specchio del soggetto autocosciente, siamo passati a una deformazione che non permette un riconoscimento nell'oggetto prodotto. Non c'è, in questo, l'identità cercata, né la riflessione della singolarità e unicità della coscienza stessa.

Ogni riflessione, o tentata riflessione, si è rivelata problematica e difficilmente giustificabile. La sequenza dei momenti presentati è

stata così concepita per mostrare che ad ognuno di essi è stato possibile trovare un punto debole. Crediamo che il pregio di questa ricerca vada colto nell'analisi di ognuno di questi momenti trattati come se il precedente legittimasse, con la sua inconfutabilità, il successivo. Sarebbe stato comodo e inopportuno fermarci al primo, giustificati dall'impossibilità di proseguire il movimento senza l'*incipit* che esso costituiva. Ogni fase è stata presentata da un lato come autonoma, dall'altro come «appesantita» dall'eredità della precedente, così da poter vantare un doppio successo sia sulle singole parti, sia sull'intero.

L'autocoscienza mancata ha radici antiche: parte dal suo essersi tautologia e si conclude nell'inattuato riconoscimento. La sua incapacità di uscire dalla casa degli specchi l'ha costretta a cambiare ogni volta maschera, nella speranza di non riconoscersi, di cogliere, cioè, nell'alterità un altro-da-sé e non un altro-di-sé, ma così facendo ha finito col perdere se stessa frantumandosi in cose da lei prodotte e di lei forma. Una forma-deforme è il risultato di tanto trepidare. Se tutto si è mosso in ciò che è-per-altro, in esso tutto finisce: «l'autocoscienza è in e per sé in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto».[70] Essa sarebbe stata soltanto come un qualcosa di riconosciuto...

[70] *Ibid.*, p. 131 (120).

GENNARO SASSO

FEDERICO CHABOD*

Il 14 luglio di quest'anno si è compiuto un quarantennio dal giorno in cui, nella clinica romana dov'era ricoverato da molti mesi, Federico Chabod si spense; e il 23 febbraio del 2001 saranno cento anni da che egli nacque, in Aosta. Ricordare queste due date, da parte di uno che lo ebbe maestro di storia sia all'Università di Roma sia qui, a Napoli, in questo Istituto, del quale fu il primo, indimenticabile direttore, non è cosa che possa andare senza una grande emozione; senza che, dinanzi agli occhi della mente, la sua alta figura non ricomponga i suoi tratti, e all'orecchio la sua voce non risuoni con il suo accento caratteristico, con le sue tonalità, con il suo ritmo: che è poi quello che ci sembra ogni volta di riudire quando, non tanto alla prosa più controllata e studiata dei suoi libri volgiamo la nostra attenzione, ma a quella dei suoi corsi universitari e delle «dispense» alcune delle quali oggi messe a stampa) che li contengono.

Sono tanti i ricordi che, insieme ai pochi amici e compagni superstiti di quella lontana stagione, conservo di Chabod. Tanti gli aneddoti che potrei narrare. Di lui, per esempio, che qui, proprio in questa sala, dopo una delle sue memorabili lezioni, si intrattiene a lungo a parlare con noi, e senza enfasi, e tuttavia con quella sua particolare, quasi timida, solennità, tesse l'elogio della storia, intesa come mestiere, certo, ma anche e sopra tutto come senso vivo delle memorie, come il filo che congiunge le epoche, come la continuità che sempre, a ben vedere, sottende le fratture e rende comprensibili le catastrofi: quella dell'impero romano, quella dell'*ancien régime*, e così via. Di lui che, con un misto, anche questo inscindibile, di ingenuità e di convinzione, recita l'elogio dello storico che legge i

* Testo della prolusione accademica all'anno 2000-01, tenuta nella sede dell'Istituto il 20 novembre 2000.

romanzi gialli e così addestra sé stesso nella palestra dell'attenzione, e poi dice di Pirenne che per esercitarla e fortificarla negli allievi, disponeva su un tavolo gli oggetti i più svariati per sperimentare in che numero, dopo essersene allontanati, quelli li ricordassero. Di lui che delle cose sue più personali e anche di quelle politiche, preferiva non parlare; ma non disdegnava invece, e ci metteva anzi un certo innocente compiacimento, di spiegare perché la sua squadra preferita fosse, delle due milanesi, quella che, ai tempi d'oro, fra le sue file annoverava Giuseppe Meazza, e, come il suo più famoso giocatore, era tutta estro, fantasia, e, magari imprevedibilità. Di lui che, dunque, dello «stile» aveva un vero culto e, grande appassionato di musica come grande studioso di Machiavelli, soleva stringere in un paragone inconsueto il segretario fiorentino e Wolfgang Amadeus Mozart, l'autore del *Principe* e quello del *Don Giovanni*, l'uno tutto e solo politica, l'altro tutto e solo musica, sì che, diceva, ogni altro interesse si presentava invano «in su i confini» del loro universo. Di lui, infine, che nei tristi giorni del declino, quando inesorabilmente, giorno dopo giorno, la malattia lo consumava, chiudeva dentro di sé la sempre più lucida consapevolezza che segnato fosse l'esito della battaglia che tuttavia seguitava a combattere, e intanto, con dolcezza e pudore, cercava lo sguardo di noi che, quasi ogni giorno, andavamo a fargli compagnia, e, senza dirlo, ci ringraziava. Ricordi lieti, i primi, che inducono alla malinconia come tutto ciò che rinvia alla giovinezza; e anche, tuttavia, al sorriso. Ricordi tristi, gli ultimi, che sempre più spesso ci visitano in questi anni che, per sé stessi, non sono lieti e sono, del resto, quelli del nostro declino. Ricordi, per altro, gli uni e gli altri, che non conviene coltivare oltre questi brevi cenni, perché altro, ben altro, a quarant'anni dalla morte, a cento dalla nascita, Federico Chabod meriterebbe che si dicesse di lui e del suo tempo. Non è un compito che possa essere affrontato qui, in brevi note: in una sede, voglio dire, come questa, che è pur sempre rievocativa e commemorativa. E del resto, di Chabod, dei suoi studi, delle sue ricerche, dei progetti che realizzò e degli altri che la morte gli spezzò fra le mani, anch'io ho scritto qualcosa, nei passati anni. Mi capitò, per esempio, essendone stato invitato da Gino Luzzatto, che ne era il direttore, di doverne scrivere, per la *Nuova rivista storica*, nel momento stesso in cui l'altra Rivista storica, quella che fino a qualche tempo prima proprio da lui era stata

diretta, raccoglieva insieme, per ricordarlo, i nomi più autorevoli della nostra storiografia. E quello che, nelle intenzioni di Luzzatto, doveva essere un necrologio, divenne, senza che me lo proponessi un lungo saggio e quindi, integrato di varie aggiunte, il *Profilo* che, *consule* Armando Saitta, Laterza pubblicò nel 1961. Tornai a scriverne, vent'anni dopo, quando, su iniziativa di Brunello Vigezzi, ci incontrammo con colleghi e amici, a Milano, per parlare di nuovo di lui e della nuova storiografia che in lui avrebbe avuto, secondo la tesi del nostro ospite, il rappresentante più autorevole e l'interprete più consapevole. Ma ora sono passati altri venti anni; e più chiaro, più netto, più trasparente si è forse reso un fenomeno che prima non lo era stato altrettanto, anche se molti segni lo annunziassero e quasi reclamassero di essere notati.

A che cosa alludo? A qualcosa, in effetti, di molto semplice che, segnato altresì dal carattere dell'evidenza, richiede tuttavia di essere notato anche da uno che storico non è se non in un senso molto particolare e per alcuni aspetti, forse marginali, della sua qualsiasi attività; e che tuttavia a quel che accade in quella provincia di studi non può non guardare con curiosità e con interesse. Si tratta infatti di una provincia ricca di cose, di inquietudini, che non solo la storia e la storiografia riguardano, ma le cose stesse che le costituiscono. La provincia di cui parlo è ovviamente quella della storia moderna, la disciplina che, anche accademicamente, Chabod professava. E chi potrebbe permettersi di non sapere quanto, appunto, l'osservazione di quel che vi accade sia importante per cogliere i mutamenti profondi della società politica, dei pensieri, degli ideali, di quello, insomma, che una volta si definiva come la vita etico-politica di una nazione? Ebbene, la prima cosa che, osservando quel che accade in questa provincia a opera, sopra tutto, degli storici più giovani, richieda di esser notata e messa in evidenza è che, nei pensieri di questi ultimi, il nome e l'opera di Chabod sono, in sostanza, assenti. E' raro, in effetti, che si parli di lui. Se, verso la metà degli anni Cinquanta da parte di qualche giovane filosofo di quella stagione lontana lo «storicismo» di Chabod fu quasi contrapposto a quello di Croce e innalzato su questo come più adeguato alle necessità e alle esigenze della nuova cultura, oggi avviene tutt'altro. Come ho detto, di Chabod semplicemente non si parla; e si ha qualche buona ragione per ritenere che, al pari di quella di altri maestri che furono

importanti nei passati decenni, anche la sua opera sia, nella sostanza, ignorata.

Quando anni fa, per le cure di Luisa Azzolini, mettemmo insieme, e qui a Napoli pubblicammo, una raccolta di suoi scritti, inediti, rari e comunque non facilmente reperibili, rimanemmo con curiosità in attesa per vedere se qualcuno se ne accorgesse, se un qualche interesse si ridestasse, se un qualsiasi dibattito si accendesse. Non successe niente: niente, quanto meno, di rilevante. Eppure in quel volume compariva per la prima volta la Prolusione con la quale Chabod aveva iniziato, a Perugia, nel 1934, la sua carriera di professore universitario; vi era ricompresa l'ampia recensione (1932) del saggio di W. Kienast sulla politica dell'equilibrio europeo; vi era ristampato il grande saggio sull'idea di Europa che, letto da lui come Prolusione al suo insegnamento romano nel 1947, da quell'anno giaceva, diviso in due puntate, nella rivista che l'aveva ospitato, la *Rassegna d'Italia* di Francesco Flora. Sarebbe stata, quella raccolta, avrebbe potuto essere, un'ottima occasione per riparlare della sua storiografia, per fare il punto sul senso della sua vicenda intellettuale, per segnarne il carattere in un quadro che, diverso dal suo, non avesse tuttavia perduto il senso della continuità con quello. Non accadde, invece, niente di tutto questo. Ed è lecito chiederne il perché.

In realtà, se la si considera nella prospettiva di quel che in questo quarantennio è accaduto nelle cose della cultura e in quelle, altresì, della politica, le celebrazioni che nel 1960 furono fatte dell'opera di Federico Chabod possono persino essere riguardate come una sorta di involontaria liquidazione. Ed è singolare, paradossale, e altrettanto, direi, indiscutibile che a guidare, senza averlo voluto, la giovane storiografia lontano da lui e dai suoi problemi, fosse proprio lo studioso che, assai diverso per formazione, per indole, per attitudini, più di ogni altro aveva tuttavia avvertito il senso di smarrimento e di vuoto, di solitudine e di desolazione che la sua prematura scomparsa determinava nella casa, così si espresse, della storiografia italiana. Nell'articolo che, per tracciarne il ritratto, gli dedicò nel 1960, di Chabod Delio Cantimori parlò non solo come di un grande studioso, «il più serio, il più sereno, il più aperto, il più intelligente e più forte dei nostri storici», ma anche come il più autorevole, quello

che, meglio di ogni altro, era stato in grado di capire la ragione dei contrasti, e di mediarli, di ricomporre, di garantire l'equilibrio, consentendo che, là dove avrebbero potuto spezzarsi in sterili controversie, i conflitti determinassero progressi, o, quanto meno, arricchimenti. Quando lo lessi, allora, nel 1960, questo articolo cantimoriano mi provocò, senza dubbio, una grande impressione. Non senza che in me la cosa accennasse a una tal quale banalità, mi apparve come il documento di un affetto ferito, di una sicurezza minacciata, di un sentimento quale sogliono provare gli amici quando un amico, stimato come il migliore, all'improvviso li lascia per non tornare mai più, ed essi avvertono come qualcosa di squallido e di meschino i loro diversi pensieri, quasi come un tradimento l'essersi allontanati dai pensieri suoi. In realtà, nell'articolo di Cantimori c'era questo, senza dubbio; e nessuno vorrà dubitarne. Ma anche c'era molto di più. Non per caso Cantimori era Cantimori, lo studioso insigne degli eretici, di coloro che in nessuna chiesa potevano trovare pace, dei movimenti sommersi, di quel che nella storia agisce bensì, ma in forme oblique, indirette, dovendo spesso sopportare il peso amaro della sconfitta e della persecuzione. Come pochi altri, Cantimori aveva coltivato in sé il senso acuto di quel che si svolge nel profondo: se non forse nel regno goethiano delle madri, nel sottosuolo tuttavia, sotto la superficie di quel che, essendo più visibile, suole per solito attirare lo sguardo dei più. E poiché sapeva che già negli ultimi tempi della sua vita intorno a Chabod erano insorti contrasti, si erano determinati segni d'impazienza, si era in qualche modo manifestata, pur rimanendo al di qua dell'espressione compiuta, una varia tendenza ad andar oltre, ad affermare nuove idee, a cercare e a proclamare il nuovo nell'atto in cui molte cose del passato erano richiamate come se, non dalla positività fossero state contrassegnate, ma dal suo contrario, tanto più era in grado di esercitare il suo talento di indagatore del «nascosto» e di misurare la gravità della sua scomparsa. La pena dell'amico. per la perdita dell'amico, acuiva la preoccupazione intellettuale e morale.

Più e meglio di ogni altro, Cantimori allora capì: a tal segno che persino quello che capiva e registrava nella sua soggettiva coscienza risulta oggi più serio e profondo di quanto allora quella non dicesse a sé stessa. Insomma, fu come se, nel capire, Cantimori attingesse una regione superiore a questo suo stesso capire. E di questo, che non è

dopo tutto un paradosso, c'è la ragione. Meglio di ogni altro, per averne partecipato con i suoi scritti, con le famose recensioni comprese nelle prime annate di *Società*, con gli studi, tormentati e allusivi ma profondi, dedicati a Marx e a Max Weber, Cantimori sapeva che nella storiografia italiana e, naturalmente, non in questa soltanto, erano da tempo in atto movimenti e tendenze di varia natura, spinte centrifughe tuttavia che, lasciate senza attento controllo, avrebbero potuto provocare non il rinnovamento che si proponevano, ma guai, non novità, ma disordine e dilettantismo. Cantimori amava i cambiamenti, e, sopra tutto, era attrezzato per percepirli prima e meglio di ogni altro. Ma proprio per questo, nell'atto in cui vi aderiva, li temeva; e tanto più in quanto, essendosi formato nella cultura che ora era sotto il fuoco della critica, e anche della sua, ne conosceva i punti di forza, e sapeva che, per abbatterla nel segno dell'autentico rinnovamento, occorrevano strumenti adeguati: ossia, in poche parole, molto studio, molte conoscenze, non solo formule, ma filosofia autentica, ove occorresse, e, sempre e dovunque, nel senso che egli dava alla parola, filologia. Quando da un personaggio che, evidentemente, era animato e confortato da belle speranze, e della dotta lentezza del suo insegnamento non possedeva alcuna nozione, sentì dire che in sei mesi si sarebbe potuta riscrivere, da un punto di vista marxista, la crociana *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, rese più pungente la sua disapprovazione trasformando l'ira in ironia e sarcasmo. Di qui, da questa sua profonda serietà di rinnovatore paziente e non programmatico degli studi storici, il suo sempre più alto e vivo apprezzamento di Chabod; che di questi studi e della connessa pratica poteva avere, e certo aveva, un altro concetto, ma della serietà, della prudenza, della consapevolezza di quanto sia difficile condurli e farli progredire, no, il concetto che ne aveva era il medesimo di quello che anche Cantimori professava e cercava di realizzare.

A partire dai primi anni del dopoguerra, almeno due tendenze avevano cominciato a manifestarsi e ad affermarsi nella storiografia italiana di ispirazione, diciamo così, laica e non cattolica. Da una parte, una tendenza che si espresse in studi, di varia qualità e importanza, ispirati al marxismo e a Gramsci. Da un'altra, indipendente da questa, ma con questa a tratti intrecciata e solidale, una

tendenza che definirei neoilluministica, vòlta non soltanto a ridefinire, attraverso assai più ampie esplorazioni, l'età dei lumi, ma a trarne ispirazione per il giudizio stesso che dovesse formularsi intorno alla storia d'Italia e ai suoi caratteri, alla cultura che vi era stata egemone nella prima metà del secolo ventesimo, o che si riteneva fosse stata tale. Marxismo da una parte. Radicalismo con, nel fondo, la persistente presenza di temi gobettiani, da un'altra. E, da una parte e dall'altra, esplicito nel primo caso, ora soltanto implicito nel secondo, il bersaglio polemico era costituito dall'interpretazione crociana non solo dell'Italia postrisorgimentale, ma anche di altri suoi momenti: la storia dell'Europa ottocentesca e, ancor prima, di quella illuministica.

Che, per un certo numero di anni, queste due tendenze avessero trovato, nelle loro espressioni più consapevoli e controllate, un punto di equilibrio nella storiografia, nello stile e, starei per dire, nella persona stessa di Chabod, è quel che subito apparve chiaro a coloro che allora vissero quella vicenda e, per come ne erano capaci, ne fecero concreta, non sempre pacifica, esperienza. Ma che l'equilibrio fosse instabile, e, affidato com'era al magistero e all'esempio di un solo studioso, tale da non poter reggere alle spinte più distruttive che alla cultura provenivano dalla politica, anche questo era evidente. E tanto più in quanto Chabod era bensì, come Cantimori diceva, aperto e spregiudicato; ma né era marxista, né era incline a forme di radicalismo che, nell'interpretazione sopra tutto dell'Italia postrisorgimentale, implicassero la revisione del giudizio datone da Croce. Quanto l'equilibrio fosse precario, si vide presto. Non solo, direi, quando il volume de *Le Premesse* alla *Storia della politica estera dal 1871 al 1896* mostrò chiaro che l'interpretazione di Croce vi era stata bensì sottoposta a una serie assai alta di variazioni e ulteriori modulazioni, ma che il «tema» di fondo era, nella sostanza, il medesimo. Ma più tardi, nel 1959, quando si determinò l'episodio doloroso al quale, senza spiegarne la natura, Cantimori alluse in una linea del suo articolo. L'episodio al quale mi riferisco è ora in gran parte noto; e si determinò quando, provocando la durissima e quasi esasperata replica epistolare di Chabod, Arnaldo Momigliano pubblicò, nella *Rivista storica italiana* del 1959, un necrologio di Carlo Antoni, scomparso tragicamente pochi mesi prima. La forte limitazione che Momigliano vi eseguiva della sua opera, la dura

messa in questione, che quasi ne costituiva il *Leitmotiv*, della cultura romantica tedesca nella quale Antoni si era, secondo il suo parere, formato e che non aveva poi criticata in quanto fonte delle più efferate conseguenze etiche e politiche, il nazismo e il razzismo, che ne erano derivate, l'indicazione perentoria di altre vie da percorrere e di altri ideali da perseguire, — tutto questo era diretto contro lo studioso triestino, ma anche, com'è ovvio, contro Croce e quanti avessero partecipato di quella cultura. Era diretto, dunque, anche contro Chabod; che, quando lesse il necrologio, ne fu assai dolorosamente colpito, ne fu offeso, perché non poteva lasciarsi sfuggire che anche di lui e della sua opera la *fabula* narrava. Di lui, proprio di lui che, come pure teneva per fermo, nella tradizione romantica aveva creduto di avere ben distinto il bene dal male, il sano dal malato nell'atto stesso in cui anche aveva mostrato l'abisso che divideva l'idea volontaristica della nazione da quella naturalistica della tradizione herderiana, e nell'idea dell'Europa aveva perciò indicata l'estrema e coerente realizzazione della prima, non certo della seconda. Di lui, dunque, che, convinto di aver sostenuto, al riguardo, la più bella delle sue battaglie, ora si sentiva implicitamente accusare di aver soggiaciuto, senza critica, ai miti che avevano ridotto in cenere la patria europea.

Del significato intrinseco a questo contrasto, e della sua più che potenziale gravità, senza che personalmente potesse sottoscrivere né la posizione dell'uno né quella dell'altro, Cantimori si rese subito conto. Capì che si era a una svolta, che antiche solidarietà erano sul punto di andare in pezzi; e non perché a condurre la crisi al suo estremo traguardo fosse stata la cultura marxista, ma per ragioni assai più complesse che, con il marxismo, molte altre cose coinvolgevano, non tutte, a dire la verità, chiare nella loro genesi. Per questo forse, perché capire fino in fondo non era possibile, e l'angoscia personale si acuiva in forme generali, e queste tornavano a quella, per questo nell'animo di Cantimori si era determinato come un senso di desolazione. Dal giudizio che Chabod aveva dato del suo lavoro, aveva avuto inizio la sua carriera di professore nelle Università; dal suo esempio, anche se non nella forma della fedeltà e della ripetizione, il suo lavoro aveva preso l'avvio e poi era andato innanzi per le sue strade. E si legga, almeno in parte, la bella, e impressionante pagina che allora, fra le altre, egli scrisse:

... questa malinconia e tristezza, di carattere se non oggettivo certo generale, si mescolava in queste settimane e ormai mesi, con un senso di solitudine, di esser stati lasciati soli, quasi orfani, per la scomparsa di una persona umana che si vedeva forse solo una volta all'anno, ma all'umanità della quale, al suo prestigio, alla sua autorità, al suo esempio, alla sua esperienza ci eravamo assuefatti a riferirci, magari tacitamente. Un senso di crollo, anche per talune circostanze degli ultimi mesi della vita di Chabod, di stanchezza, di rassegnazione, e una spinta oscura a non fare. Così, ripercorrevo scritti e libri, riandavo con la memoria a uomini e cose intorno a Chabod, ma la penna cadeva, per qualcosa di molto vicino alla disperazione.

È, senza dubbio, una pagina assai singolare; forse anche, in un uomo di soli tre anni più giovane, inaspettata. E tanto più, direi, in quanto, per tanti aspetti del suo pensiero, e della sua storiografia, Cantimori era tutt'altro da Chabod. Aveva studiato e fatto conoscere filosofia, era stato idealista; e assai più che non a Croce, sempre rispettato e stimato, ma non condiviso, era stato vicino a Gentile: così vicino che dalla filosofia, avendo rischiato di esserne travolto, si era poi deliberatamente allontanato. Non *ignarus mali*, consapevole dei rischi che possono derivarne, si era poco alla volta dedicato per intero alla storia e, come diceva, alla sua pratica filologica. Ma aveva letto Hegel, aveva studiato Spinoza; e poiché come pochi si era immerso nella cultura tedesca contemporanea, di molte avventure aveva corso il rischio. Primo, in Italia, o fra i primi, aveva studiato Carl Schmitt e, sul fronte opposto, Lukàcs e *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Si era interessato a fondo di Droysen, di Burchkardt, e quindi di Marx, costruendo dentro di sé un labirinto di esperienze fra le più suggestive e complesse, delle quali Chabod o non partecipava affatto o, se ne partecipava, soltanto in parte e con distacco. E anche negli argomenti che avevano in comune, il Rinascimento, per esempio, e la Riforma, come diverso era il modo della trattazione, come diversi gli scopi ultimi e gli strumenti usati per conseguirli.

Il Rinascimento che, indirettamente, Chabod aveva studiato in Machiavelli, e quindi, in diverse prospettive, nei grandi saggi dedicati al ducato di Milano nell'età e nell'impero di Carlo V, era, anche nei suoi aspetti religiosi, visto pur sempre in relazione alla grande crisi che sulla fine del quindicesimo secolo si era rivelata, per effetto dell'intervento francese e poi spagnolo, nelle cose della penisola. E, nel fondo, la questione rimaneva pur sempre, nella sua prospettiva, quella della debolezza politica dell'Italia che, mentre altrove si co-

stituivano e si consolidavano le grandi potenze statuali moderne, eccelleva nelle arti, nelle lettere, nelle scienze, e nelle cose della politica non poteva prendere il volo. Nell'estrema varietà dei suoi interessi, nel molteplice incrociarsi delle sue curiosità, nella raffinatezza dei metodi d'indagine, Chabod teneva fermo dentro di sé la questione dello Stato; e sebbene, a differenza di De Sanctis e poi, per esempio, di Giovanni Gentile, al moralismo della condanna non indulgesse e, pur in un'età contrassegnata dalla sua assenza o debole presenza, il suo occhio cercasse di discernere, anche in Italia, i prodromi, i sintomi, gli annunzi dello Stato moderno, della sua assenza o della sua debole presenza, ossia del non esserci della sua compagine unitaria, non poteva non prendere atto. Ed era questo, nel fondo, il suo problema, quello che, nella diversità grande degli accenti, pur lo legava alla storiografia ottocentesca e, tra i contemporanei, meno a Croce che non, per esempio, a Volpe. Nei due grandi saggi che, sullo scorcio della sua vita, dedicò alla questione degli stipendi dei funzionari milanesi al tempo di Carlo V qualcuno, ed era uomo d'autorità scientifica oltre che di onore, volle indicare il segno di una sorta di affiatamento intervenuto in lui con il «metodo» delle *Annales* e dei suoi scrittori. E c'è del vero. Chabod era amico di Braudel, da lui conosciuto in Ispagna, a Simancas, durante la famosa spedizione archivistica. E di Bloch, nonché di Febvre, era, a giusta ragione, estimatore. Ma il cuore di questi saggi, apparentemente rivolti a un argomento marginale e, in quella forma, alquanto inconsueta nella storiografia italiana, stava pur sempre nella questione dello Stato, che i funzionari milanesi identificavano ormai, non più con la persona dell'Imperatore e le sue graziose elargizioni, ma con qualcosa di obiettivo e tendente, di necessità, a ripetersi nella prassi amministrativa. E Chabod vi riprendeva osservazioni che, nate in margine a considerazioni di Johan Huizinga, già si trovavano al centro del suo libro del '34 sullo Stato di Milano nell'Impero di Carlo V. Se è così, il passaggio dagli studi rinascimentali a quelli concernenti l'Italia postrisorgimentale si spiega, non soltanto con circostanze esterne, ma anche alla luce di questo problema dello Stato, che gli era nato dentro molto per tempo, sì che, nella Torino gobettiana del 1923-24, lo aveva studiato in Machiavelli, nella debolezza della soluzione principesca individuando una delle debolezze strutturali della storia d'Italia. E in questo senso,

quando dal Rinascimento passò alla storia dell'Ottocento, Chabod visse in sé stesso un'esperienza per certi rispetti analoga a quella di Volpe che, anche lui, dal Medioevo studiato nella prima fase della sua vita scientifica, era trascorso a considerare l'età moderna.

Tutt'altra cosa, invece, il Rinascimento di Cantimori; che fu studiato da lui non nella prospettiva di Chabod, non perché più chiaro risultasse il senso della storia dell'Italia che, dopo i secoli grigi, come li chiamava Ernesto Pontieri, faticosamente si avviava lungo la via del riscatto nazionale, ma per tutt'altre ragioni. Ragioni che conducevano alla Riforma protestante e a quanto di questa era stato o presentito, in Italia, o subìto; e che non è facile tuttavia decidere quali fossero: anche se, forse, non si va troppo lontano dal vero se si suggerisce che era sopra tutto un problema di storia della coscienza moderna quello che, in Bernardino Ochino e poi negli eretici, Cantimori perseguiva. Un problema di storia intellettuale, non di storia politica: nel risolvere o tentar di risolvere il quale il suo occhio mentale cercava la direzione del profondo e la dimensione del meno evidente, e quel che infine era stato recato alla luce non era tuttavia così chiaro e definitivo che il senso della nostra storia ne ricevesse un contributo esprimibile, con facilità, in una o più formule di netto profilo. Certo è che, se gli eretici studiati da Francesco Ruffini indicavano e facevano presentire gli ideali della libertà, quelli di Cantimori parlavano un altro linguaggio. Un linguaggio assai più perplesso, oscuro, che non tanto alla libertà alludeva, quanto piuttosto, se si vuol tentare una formula, alla problematicità. E qui non vorrei insistere perché, quant'è affascinante, altrettanto la questione cantimoriana è complessa; e, in una sede come questa, non mi permetterei mai di dar corso al giuoco degli accostamenti simbolici, sopra tutto se questi avessero a riguardare i filosofi, — questi personaggi amati/odiati, certo temuti, del suo mondo interiore. Ma si rientra invece nel regno del decoro e delle buone maniere storiografiche se si ricorda quel che per altro tutti sanno: e cioè che, dopo gli eretici, Cantimori studiò gli utopisti e i riformatori sociali del Settecento, avviando lo studio di Filippo Buonarroti e, per suo conto, dando la conferma che, ancora e sempre, il suo occhio aveva cercato la direzione del profondo e la dimensione, altresì, del meno evidente.

Fra quanti, colleghi e amici, celebrarono Chabod nell'anno della sua morte, o poco dopo, Cantimori era quello che, per formazione e attitudine, più differiva da lui. Di tutti, infatti, era il più complesso, il meno facilmente decifrabile: anche per questo, forse il più affascinante. Quanto più da Chabod era attratto, e lo leggeva e lo studiava, quanto più vi imparava e rifletteva sulla sua «serenità», sull'armonia che le parti del suo mondo storiografico formavano entrando l'una nell'altra, di altrettanto avvertiva le ragioni della differenza. Certo, non gli faceva il torto di considerarlo come una sorta di Ludovico Settembrini della storiografia liberale. Eppure, qualcosa di Leo Naphta si annidava nell'animo di Cantimori. La «serenità» di Chabod lo conquistava; e tanto più faceva risaltare la sua inquietudine. A più riprese, fu lui a confidarlo nell'articolo che ho come riesumato, si era cimentato, avvertendone la necessità, nell'impresa di recensire i suoi libri. E sempre aveva dovuto constatare che non ci riusciva; sempre aveva lasciato in tronco quel che aveva cominciato a scrivere. Il fallimento con ogni probabilità si determinava perché non gli era possibile trovare il punto giusto dell'equilibrio fra quel che in Chabod approvava e quello che tuttavia gli sembrava appartenesse a un altro universo. Era come se, nei confronti di Chabod, la critica che, nel rivolgerla ad altri, aveva lasciata libera di esercitarsi senza che di necessità dovesse conseguirne una conclusione positiva, non godesse presso di lui di altrettanta autonomia ed egli vi si affidasse concedendo, se non altro, compiuta espressione alla sua incompiutezza. Insomma, e come ho detto, senza esserne persuaso, senza che l'universo «liberale» dischiuso dai libri e dalle riflessioni di Chabod potesse accogliere anche lui e placare le sue tante inquietudini e angosce, dal suo mondo tuttavia si sentiva coinvolto. E anche per questo la scomparsa di colui che pazientemente lo aveva edificato offese il senso della sicurezza che talvolta proviene anche da chi, con la sua serietà, ci fornisca ragioni per un dissenso autentico, schietto e non velleitario; e a Cantimori spalancò dinanzi, in quel momento della sua vita, l'abisso della solitudine.

A queste considerazioni, che ho cercato di spiegare come si debba intenderle, vorrei aggiungerne un'altra, con la quale questo discorso può giungere alla sua, più che provvisoria, conclusione.

Sensibile com'era nel percepire gli aspetti nascosti, inquietanti, anche paradossali, delle cose, forse in qualche modo Cantimori avvertì che la solitudine nella quale, con il senso di crollo e di insicurezza che ne derivava, la scomparsa dell'amico lo aveva come sprofondato, avrebbe presto coinvolto anche il nome e l'opera di quest'ultimo, e non senza che a determinarne il precoce oblio anche la sua opera, i suoi scritti e il suo insegnamento, contribuissero: in modo indiretto, certo, e *praeter intentionem*, ma decisivo. Perché dico così? In effetti, l'ho già accennato. Alla breve stagione delle celebrazioni tenne ben presto dietro, nella coscienza delle più giovani generazioni, la stagione dell'oblio, parziale forse, ma profondo abbastanza da non meritare un altro nome. Dopo il 1960, e posto che per l'innanzi lo fosse stata, la storiografia italiana cessò di essere chabodiana; e fu, in buona parte, cantimoriana. Non fu, certo, quale l'incontentabile maestro l'avrebbe voluta: lui che la prima ragione di scontentezza la trovava in sé stesso, e che maestro non voleva né essere né essere considerato, riuscendo, proprio per questo, a esserlo, con la sua proverbiale cautela critica, con i suoi dubbi, con quella capacità unica di scomporre, piuttosto che di proporre sintesi, che nel profondo corrispondeva alle ansie di un'età solo in apparenza dominata dalle certezze ideologiche e in realtà orientata e destinata a sperimentarne il più che debole fondamento. Fu perciò anche dall'esempio che, senza proporselo e protestando, egli offriva — fu da questo che, con esiti di volta in volta diversi, la più giovane storiogiafia ereditò un interesse per aspetti del vivere sociale e culturale che mai Chabod avrebbe inclusi nel suo quadro, e dei quali mai, forse, sarebbe giunto ad appassionarsi. Li avrebbe, nel migliore dei casi richiamati al centro, che per lui non poteva non essere costituito, comunque si esprimesse e quale che ne fosse l'aspetto istituzionale, dalla politica. La scissione manzoniana fra la politica degli Stati e dei potenti che, nella cornice di questi, avevano il loro prepotente rilievo, e l'umile vita degli uomini che sulla loro terra vivono e passano senza lasciare traccia, — questa scissione e dicotomia poteva colpirlo e affascinarlo nel risultato artistico: storiograficamente non poteva non avvertirne il difetto, che ancor più risultava e risaltava ove addirittura della politica si fosse fatto a meno per dar rilievo soltanto al così detto mondo sommerso. In realtà, sebbene nel trattare delle idee, e naturalmente anche dei miti operanti nella

vita culturale e politica, avesse raggiunto un alto grado di personale maestria, Chabod non dimenticò mai che non c'è idea, non c'è mito, in cui non circoli (e lo diceva con espressione meineckiana) il sangue vivo della politica. E storico delle idee egli non fu mai senza essere insieme storico politico e della politica; e dunque dello Stato, sempre presente alla sua coscienza, nel suo esserci e anche nel suo dover esserci, quanto più sapesse tenersi lontano dalla retorica che su questo argomento aveva, durante il fascismo, funestata la vita italiana.

Cantimori fu, invece, tutt'altra cosa. E si è cercato, in breve, di dirne la ragione. Ma vorrei aggiungere, perché mi sembra essenziale, che a tener lontana da Chabod, sul suo esempio, la più giovane generazione degli storici italiani, fu nel profondo, una diversa idea del Risorgimento e della costruzione dello Stato nazionale e unitario. Una costruzione che, senza disconoscerne i limiti e le insufficienze, senza mai rifiutarsi di ascoltarne le voci discordanti e dissonanti, sempre fu apprezzata da Chabod nel senso e nel segno della *koinonia* che sia Omodeo sia, anche, Salvatorelli, avevano stabilita fra Cavour e Mazzini. E che assai meno fu invece apprezzata da Cantimori, che a questo momento della storia italiana guardava con pensieri e sentimenti assai più complessi, pieni di irrisolta problematicità; e dentro c'era infatti qualcosa dell'antica protesta mazziniana contro la soluzione monarchica, trasfigurata alla fine, e resa assai più complessa, dalla meditazione che aveva eseguita sui testi di Marx.

Insomma, se, per varie e complesse ragioni, sempre Chabod rimase uno storico politico della politica e se, come pochi, fu capace di guardare oltre i confini dell'Italia considerando questa, per altro, come il più drammatico e difficile dei problemi, — storico politico e della politica Cantimori non fu. Fu uno storico di idee, di programmi, di varie idealità: e non dette mai, salvo errore, l'impressione che, com'era stato per Chabod e per gli storici altresì di ieri, fosse l'Italia il principale dei suoi problemi. Questa assenza costituì forse, se ci si concede il paradosso, il suo «lascito»: ciò che forse (ripetiamo questo avverbio) spiega perché la fitta molteplicità dei temi che in lui ricevevano l'unità dal suo stesso aver coscienza di questo loro carattere, negli eredi si disperdesse, e la molteplicità si conservasse, ma la coscienza problematica, il più delle volte, no.

Queste, che mi sono permesso di sottoporre alla benevola attenzione di quanti mi hanno ascoltato fin qui, sono le considerazioni di uno che, e già lo si è avvertito, con la storia in senso stretto, e con la storiografia, non ha se non rapporti obliqui; e, per lo più, si dedica ad altro. Ma tutti, storici e no, siamo stati in questi decenni investiti da cambiamenti profondi; e a misura che le crisi che abbiamo vissute e viviamo hanno toccato e toccano il punto vivo della unità e dell'identità nazionale, la questione dell'Italia e della sua antica e difficile storia più volte, e non senza tratti angosciosi, ci è tornata di fronte nell'atto stesso in cui ai convincimenti di un tempo eravamo, in tutto o in parte, costretti a dire addio. Certo, della questione alla quale ho accennato sarebbe assurdo dire che non è stata avvertita. Ne parlano infatti sociologi, giornalisti: non senza, forse che l'ansia di fornirne, con la prognosi, la diagnosi, contribuisca a rendere, la prima, affrettata, la seconda inefficace. Se non sono male informato, mi sembra che, in sede storiografica, la questione sia avvertita dagli studiosi del mondo antico che, di recente, sono tornati a dedicare la loro attenzione all'Italia romana e preromana. E da loro c'è molto, moltissimo da imparare. Credo che quando gli storici moderni, e naturalmente anche quelli dei precedenti secoli, torneranno a fare di questo il loro problema, non dimenticheranno Cantimori, ma anche si ricorderanno, finalmente, di Federico Chabod.

GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO NEL 2001*

Maria Barone
Francesca Buonocore
Debora Cannone*
Alida Caramagno
Elvira Castellano
Marco Ciccarella
Claire Challéat (Francia)
Loredana De Falco
Francesca Devescovi
Paolo Falzone*
Annachiara Felleca
Ermis Gamba
Claudia Grossi
Gloria Guida
Dario Ippolito
Giulia Laudazi
Rosa Lucchese
Giuseppina Lupi
Alexandra Marjanovic (Germania)
Lucia Marrucci*
Paola Marzano
Pasqualino Masciarelli
Paola Morossi
Dafne Murè*
Saria Ottaviani
Alessandra Penna*
Massimo Pontesilli
Massimiliano Rossi*
Antonio Saturnino
Petra Schwarz (Germania)
Tiziana Spinelli
Vittoria Talamo
Francesca Terraccia
Raissa Teodori
Clara Tortorelli
Maria Toscano
Valentina Vetere
Lucia Venturino

* I nomi dei vincitori che hanno rinunziato alla borsa sono contrassegnati da un asterisco.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI FEBBRAIO MMIII
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI