





I TEMPI E LE FORME / 14

FILOSOFIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca

Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

Area antichistica. MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

Area medievale. MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Bague (Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne).

Area moderna. MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Fari-nella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne); Sabrina Ebbersmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarría (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

Area contemporanea. MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Sapienza Università di Roma); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 42 81 84 17

Siamo su:

www.carocci.it
www.facebook.com/caroccieditore
www.instagram.com/caroccieditore

Il lessico della modernità

Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo

A cura di Simonetta Bassi

Con la collaborazione di Elisa Fantechi

Volume I

Carocci  editore

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà
e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento
di Eccellenza del MIUR per la qualità dei progetti di ricerca.

Due volumi non vendibili separatamente

1^a edizione, marzo 2023
© copyright 2023 by Carocci editore S.p.A., Roma

Impaginazione e servizi editoriali:
Pagina soc. coop., Bari

Finito di stampare nel marzo 2023
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-1523-8

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Volume 1 A-M

Prefazione di <i>Simonetta Bassi</i>	19
Ambiente di <i>Sara Miglietti</i>	23
Angelo di <i>Silvano Zucal</i>	33
Anima di <i>Giulia Belgioioso</i>	47
Animale di <i>Laura Carotti</i>	57
Antico di <i>Giovanni Maria Fara</i>	67
Apocalisse di <i>Andrea Tagliapietra</i>	71
Ateismo di <i>Gianluca Mori</i>	81
Autonomia di <i>Alfonso Maurizio Iacono</i>	93

INDICE

Bello di <i>Alberto L. Siani</i>	105
Cabala di <i>Fabrizio Lelli</i>	113
Capriccio di <i>Sonia Maffei</i>	133
Carattere di <i>Marcello Verga</i>	141
Catastrofe di <i>Andrea Tagliapietra</i>	149
Cittadinanza/Cittadinanze di <i>Marcella Aglietti</i>	159
Concordia di <i>Gregorio Piaia</i>	167
Confessione di <i>Miriam Turrini</i>	177
Contagio di <i>Mauro Capocci</i>	185
Contratto di <i>Andrea Landi</i>	195
Corruzione di <i>Gio Maria Tassarolo</i>	203
Cristo di <i>Elisabetta Scapparone</i>	211
Critica biblica di <i>Giovanni Licata</i>	223
Cultura di <i>Jonathan Salina</i>	231
Curiosità di <i>Gianni Paganini</i>	241

INDICE

Decadenza di <i>Salvatore Carannante</i>	251
Dimostrazione di <i>Ennio De Bellis</i>	261
Dio di <i>Stefano Di Bella</i>	267
Dissimulazione di <i>Francesco Molinarolo</i>	283
Divinazione di <i>Francesco Molinarolo</i>	291
Enciclopedia di <i>Annarita Angelini</i>	299
Epoca di <i>Alfonso Maurizio Iacono</i>	307
Esperienza di <i>Filippo Marchetti</i>	315
Favola di <i>Laura Carotti</i>	325
Festa di <i>Umberto Cecchinato</i>	335
Fiducia di <i>Luisa Brotto</i>	343
Filologia di <i>Daniele Conti</i>	353
Follia di <i>Fabrizio Meroi</i>	363
Forma di <i>Francesco Valagussa</i>	373
Genio di <i>Antonella Capitanio</i>	387

INDICE

Geroglifico di <i>Sonia Maffei</i>	401
Giardino di <i>Lucia Tongiorgi Tomasi</i>	415
Guerra di <i>Marco Pellegrini</i>	423
<i>Humanitas</i> (Umanità) di <i>Ilenia Russo</i>	429
Idea di <i>Paola Rumore</i>	445
Identità di <i>Alessandro Buono</i>	455
Illuminismo di <i>Lorenzo Bianchi</i>	463
Imitazione di <i>Alberto Ambrosini</i>	473
Immaginazione di <i>Nicola Panichi</i>	481
Immagine di <i>Gennaro Carillo</i>	495
Impostura di <i>Mario Biagioni</i>	505
Individuo di <i>Stefano Bacin</i>	519
Infanzia di <i>Marina Garbellotti</i>	531
Inferno di <i>Pasquale Terracciano</i>	539
Infinito di <i>Antonella Del Prete</i>	549

INDICE

Ingegno di <i>Maurizio Cambi</i>	561
Legge di <i>Gennaro Maria Barbuto</i>	573
Libertà di <i>James Hankins</i>	583
Libro di <i>Paola Molino</i>	595
Longevità di <i>Eva Del Soldato</i>	605
Lusso di <i>Maria Giuseppina Muzzarelli</i>	613
Macchina di <i>Giovanni Di Pasquale</i>	623
Magia di <i>Brian Copenhaver</i>	633
Mappa di <i>Pasquale Terracciano</i>	665
Maschera di <i>Rosanna Camerlingo</i>	677
Materia di <i>Salvatore Carannante</i>	693
<i>Mathesis universalis</i> di <i>Marco Matteoli</i>	703
Melancolia di <i>Elisabetta Scapparone</i>	721
Memoria di <i>Marco Matteoli</i>	731
Merito di <i>Pasquale Terracciano</i>	741

INDICE

Meritocrazia di <i>Pierluigi Barrotta</i>	751
Metamorfosi di <i>Cristiana Franco</i>	765
Metodo di <i>Annarita Angelini</i>	775
Misericordia di <i>Simona Cerutti</i>	785
Mito di <i>Raphael Ebgi</i>	801
Moderno, modernità di <i>Edoardo Tortarolo</i>	811
Mondo/Mondi di <i>Giovanna Rizzarelli</i>	821
Mutamento (mutazione, mutare) di <i>Salvatore Carannante</i>	837

Volume 2

N-Z

Natura di <i>Salvatore Carannante</i>	865
Obbedienza di <i>Stefano Visentin</i>	877
Ortodossia di <i>Lucia Felici</i>	887
Paradosso di <i>Arianna Migliorini</i>	893
Perfettibilità di <i>Giovanni Paoletti</i>	901

INDICE

Pianto di <i>Marco Menin</i>	915
Pietà di <i>Alessandra Fussi</i>	925
Popolo di <i>Riccardo Caporali</i>	937
Potenza di <i>Carlo Altini</i>	947
Principe di <i>Fabio Frosini</i>	957
Principio/Principi di <i>Francesco Marchesi</i>	967
Profezia di <i>Elisabetta Scapparone</i>	979
Progresso di <i>Carlo Altini</i>	995
Proprietà/Possesso di <i>Michela Barbot</i>	1005
Prospettiva di <i>Filippo Camerota</i>	1011
Quadro storico (<i>Tableau historique</i>) di <i>Giovanni Paoletti</i>	1021
Ragione di <i>Francesco Piro</i>	1033
Razza di <i>Claudio Pogliano</i>	1041
Religione di <i>Andrea Suggi</i>	1053
Retorica di <i>Maria Pia Ellero</i>	1061

INDICE

Rischio di <i>Giovanni Ceccarelli</i>	1073
Riso di <i>Paolo Vanini</i>	1079
Rivoluzione di <i>Alfonso Maurizio Iacono</i>	1095
Scetticismo di <i>Marco Sgattoni</i>	1103
Scienza di <i>Oreste Trabucco</i>	1113
Secolarizzazione di <i>Edoardo Tortarolo</i>	1125
Setta di <i>Fiormichele Benigni</i>	1133
Sostanza di <i>Filippo Mignini</i>	1141
Spirito di <i>Delfina Giovannozzi</i>	1153
Stato di <i>Riccardo Caporali</i>	1163
Statua di <i>Marco Collareta</i>	1173
Teatro di <i>Valentina Serio</i>	1179
Terra di <i>Angelika Bönker-Vallon</i>	1189
Tolleranza di <i>Stefano Brogi</i>	1199
Traduzione di <i>Luisa Simonutti</i>	1209

INDICE

Universo di <i>Dario Tessicini</i>	1225
Utopia di <i>Andrea Suggi</i>	1235
Viaggio di <i>Mariafranca Spallanzani</i>	1247
Vicissitudine e tempo di <i>Maria Elena Severini</i>	1267
<i>Vinculum</i> (Vincolo) di <i>Ilenia Russo</i>	1285
Virtù di <i>Gio Maria Tassarolo</i>	1297
Vita di <i>Manuela Sanna</i>	1305
Fonti	1315
Bibliografia	1383
Indice dei nomi	1515



Quando si studia un vocabolario, bisogna stare attenti ai legami che si stabiliscono fra i termini: ognuno di questi, preso in sé stesso, non sembra sempre significativo, ma si chiarisce nei suoi rapporti. Si notano allora certe determinazioni che rivelano il loro senso pieno e fanno comparire un valore nuovo.

Émile Benveniste



Prefazione

di *Simonetta Bassi*

Questa pubblicazione si inserisce nel quadro delle iniziative del progetto di Eccellenza 2018-22 del Dipartimento di Civiltà e forme del sapere, volto a indagare i fenomeni di cambiamento e persistenza nello spazio euromediterraneo, con particolare attenzione a quei momenti in cui i due aspetti sono compresenti in relazione dinamica. Se si è potuto riscontrare questa compresenza varie volte nella storia, è indubitabile che essa si verifica in modo paradigmatico nell'epoca della prima modernità, che sembra configurarsi e acquisire consapevolezza dei suoi caratteri specifici proprio all'interno di questa cornice teorica, come importanti studi hanno messo bene in evidenza soprattutto nel corso del XX secolo: a fianco del desiderio di rinnovamento (acutamente avvertito nell'età moderna), prende forma la consapevolezza sempre più vivida e articolata di un ricco passato in cui affondano le radici quelle strutture concettuali che allo stesso tempo richiedono paradigmi diversi e parole nuove per essere espresse. Si tratta di un fenomeno che inizia già nel corso del Quattrocento, quando – come è stato ben sottolineato da lavori significativi come quelli di Eugenio Garin – la proclamazione di un'età nuova diventa programma, in senso ampio culturale, religioso e politico, di rinnovata aderenza alla concreta esperienza umana e terrena.

Alla luce di tale prospettiva, questo lavoro – che si presenta come una raccolta di saggi organizzati alfabeticamente, come un lessico – non si propone di offrire una ricostruzione esaustiva e onnicomprensiva (magari sotto qualche etichetta facilmente riconoscibile) di un'età ricca e feconda, travagliata e conflittuale come quella della prima modernità. Aprendosi invece, da un punto di vista non sistematico, alla molteplicità di prospettive particolari (in virtù anche della pluralità di autori) intende organizzare materiali esemplificativi e, si spera, utili per lo studio delle modalità di trasformazione concettuale e paradigmatica delle idee che costituiscono la tradizione moderna e delle parole utilizzate per esprimerle. Si è voluto in

qualche modo tentare il rovesciamento del prisma: si è cioè provato a mettere a fuoco la ricchezza e l'originalità di quell'età non in virtù di una nuova interpretazione a partire dalla quale prendere avvio per scoprire momenti sconosciuti o per illuminare di nuova e diversa luce quelli noti; i singoli aspetti affrontati nei centodiciotto saggi sono inquadrati nella pluralità delle loro declinazioni, cercando di ricostruire come dal basso la trama che vengono a comporre in relazione con gli altri.

Ciò che caratterizza questo lavoro è un'analisi che tiene conto innanzitutto di due aspetti, descrittivi e non valutativi: la tensione fra persistenza e innovazione; la percezione e la concettualizzazione del cambiamento. I saggi si concentrano su quei termini che hanno a che fare con il cambiamento su un duplice versante: parole utilizzate nell'indicazione e descrizione del cambiamento; concetti (oggetti) su cui si è verificato il cambiamento e che si sono rivelati caratterizzanti in modo significativo la prima età moderna. L'obiettivo è quello di far emergere la dimensione plurale del moderno, punto di convergenza di tradizioni e temi diversi ed eterogenei, laboratorio in cui antiche parole vengono ripensate e dotate di nuova vita, dando corpo e consistenza a quella varietà di approcci – a volte inediti, a volte anche contraddittori – che rappresenta allo stesso tempo uno dei caratteri peculiari e la ricchezza dell'età compresa fra Quattrocento e Settecento. Viene messa così in discussione e problematizzata, come risulta dalla complessità e stratificazione concettuale e lessicale che emerge nei diversi saggi, l'idea che ci sia una sola via del moderno, che la tensione fra cambiamento e persistenza possa avere una interpretazione condivisa, che “il tempo moderno” sia dotato di una “freccia” univocamente orientata.

L'opera riflette questa fibrillazione anche nella struttura: i contributi di questi volumi, autonomi e presentati in ordine alfabetico e affidati ad autori diversi e di diverse generazioni, analizzano da un punto di vista multidisciplinare le trasformazioni concettuali e lessicali che descrivono l'età moderna, delineando la complessità di un mondo in continuo movimento tra confronto con il passato e consapevole progettazione del futuro. Si può configurare così quella molteplicità di itinerari che contribuisce a illuminare le evoluzioni e le rivoluzioni di un tempo che ha posto infine le fondamenta dell'identità dell'uomo contemporaneo.

Ma per fare questo è indispensabile che cooperino due punti di vista: quello degli autori e quello dei lettori. A ognuno di questi è affidato il compito di “far crescere il testo” incastrando all'interno di cornici diverse le tessere composte da quelli, individuando in esse fili che possono annodarsi in modo imprevisto. Anche per questo motivo, nella preparazione dei saggi,

si è voluto tenere conto, per quanto possibile, della pluralità di angoli prospettici, a volte anche periferici rispetto ai grandi temi che hanno animato il dibattito di quell'epoca: ecco perché accanto ad alcuni termini-cardine della tradizione si è dato spazio a quelli che rappresentano aspetti più particolari. In molti casi la stesura dei saggi è stata completata seguendo tracce specifiche (di autori, di testi, di determinati momenti), preferendo l'analisi di singoli casi in luogo di quella generale. Questo per un duplice motivo: da una parte si è voluto dare conto dell'ampiezza della discussione nella prima età moderna; dall'altro si è voluto gettare luce su momenti meno noti, o mal noti, che pure possono svolgere la funzione di "lenti" attraverso cui comprendere e analizzare, come in vitro, le dinamiche che caratterizzano i fenomeni più ampi, nella consapevolezza che ogni parola, come ha scritto Heinrich Böll, racchiude in sé una ricchezza, ci apre un mondo: ognuna di esse ci giunge contemporaneamente come eredità e come promessa di futuro.

Ha preso così forma un lavoro che lungi dal presentare, come può pure apparire a una prima occhiata, "medaglioni" autonomi e irrelati, ha l'ambizione di consentire, al contrario, l'individuazione di assonanze e prospettive di lettura a volte sorprendentemente convergenti, in una impostazione multidisciplinare assicurata dal solido contributo scientifico di studiosi di filosofia, storia, letteratura, storia dell'arte, diritto: l'indagine sulle "parole dei moderni" contribuisce a delineare la complessità di un mondo costantemente "in movimento" che si richiama agli elementi di continuità per renderli matrici di mutamenti ed evoluzioni, di svolte e rivoluzioni.

Con questa esperienza si è infine concretizzato – sulla scorta di importanti contributi di studiosi come Reinhart Koselleck, Raymond Williams, Tullio Gregory – un metodo di studio del periodo della prima età moderna che si potrebbe chiamare stratigrafico: i singoli saggi, operando sul vocabolario e i contesti lessicali, da una parte scavano – anche temporalmente – dando conto dello spessore espressivo del lemma (di una realtà che è, come ha efficacemente scritto Gennaro Sasso, nella sua essenza obiettiva diversa dal suo concetto); dall'altra allargano – entro un perimetro mobile – l'orizzonte dei rapporti, individuando le molteplici costellazioni lessicali in cui esso viene inserito e in cui trova via via il suo significato. Prende così corpo un movimento a spirale lungo i due assi della sincronia e della diacronia, ossia delle "fonti" e dei "riusi", che porta a individuare quei nuclei da cui emergono nello stesso tempo sia connessioni che scarti, sia rapporti fra elementi apparentemente lontani fra loro che distanze fra specifiche tradizioni: l'opera, sotto questo aspetto, può essere intesa come una map-

patura delle differenze filosofiche, dei diversi “con-testi” cercando di evitare per quanto possibile le distorsioni dipendenti da ricostruzioni unilaterali. Le strade così aperte mettono in evidenza come istanze comuni, fluendo e circolando, si innovino e si trasformino nella pluralità del pensare e del dire, presentando la polifonia come tratto distintivo della prima età moderna.

Prima del congedo, un sentito ringraziamento va a Pierluigi Barrotta che, nella veste di direttore del Dipartimento di Civiltà e forme del sapere, ha sostenuto e favorito l’iniziativa; a Simone Collavini, attuale direttore, che ha agevolato la realizzazione del progetto; ai componenti della Commissione dell’area moderna (Roberto Bizzocchi, Vincenzo Farinella, Maurizio Iacono, Cinzia Sicca) per il sostegno istituzionale e ai colleghi Alessandro Buono e Sonia Maffei per il contributo nella progettazione e per i puntuali e avveduti consigli.

A Elisa Fantechi va sia il merito di aver offerto un importante supporto all’organizzazione del lavoro sia quello di averne seguito tutte le fasi redazionali e di realizzazione con competenza e dedizione.

Avvertenza Le traduzioni dei testi per i quali non viene indicata in bibliografia un’edizione in lingua italiana sono a cura degli autori. L’ultimo accesso alle pagine internet indicate nei due volumi risale a ottobre 2022.

Ambiente

di Sara Miglietti

1. Centrale nella coscienza contemporanea, il concetto di “ambiente” ha una lunga genealogia nel pensiero occidentale. Derivante dal latino *ambiens* (“circostante”), la parola ha per noi una doppia valenza, naturale e sociale. Facciamo riferimento alla prima ogni volta che parliamo dell’ambiente come di un’entità da conservare e proteggere (cfr. *Oxford English Dictionary*, 2011, *Environment*, 2d: «the natural world or physical surroundings in general»); abbiamo in mente la seconda quando, per esempio, affermiamo che certi comportamenti dipendono da fattori “ambientali”, ossia dal contesto socioculturale degli individui (come nell’esperimento carcerario di Stanford studiato da Philip Zimbardo, 2007). Ci riferiamo insomma all’ambiente come a un fattore capace di modellare la nostra vita, e però esso stesso modellato (in bene o in male) dall’attività umana. Ambiente, in altre parole, è tutto ciò che ci circonda e ci influenza e che tuttavia possiamo influenzare a nostra volta: usare questa parola (piuttosto che parlare di “natura” o “società”) significa porre l’accento proprio su questo aspetto fluido e relazionale, sottolineando la rete di rapporti reciproci che unisce ogni essere vivente al mondo circostante.

Come altre «parole chiave» del lessico europeo (Williams, 1976), “ambiente” è un termine che ha conosciuto complesse vicissitudini attraverso i secoli. Usato a lungo solo in forma aggettivale e nel senso strettamente spaziale della matrice latina (*ambiens* si poteva dire di un esercito assediante, o del circuito di mura di una città), esso non ha acquisito il suo significato odierno che in tempi piuttosto recenti. Distinguere tra parola e concetto – operazione che Koselleck riteneva essenziale per la *Begriffsgeschichte* diacronica – è quindi particolarmente cruciale in questo caso: se si volesse ridurre la storia del concetto di “ambiente” a quella del lemma “ambiente” (o dei suoi equivalenti in altre lingue antiche e moderne), si rischierebbe infatti di trascurare importanti punti di snodo che nel corso del tempo hanno contribuito in modo decisivo a forgiare la visione occidentale del

rapporto tra uomo e mondo. (Simili osservazioni valgono anche per concetti contigui, per esempio quello di “clima”, rispetto al cui uso in ambito premoderno sono state recentemente sollevate accuse di anacronismo: cfr. Miglietti, 2019).

Sebbene non sia questo il luogo per uno studio dettagliato della questione (già affrontata con grande perspicacia da Spitzer, 1942), vale la pena di notare come due delle trasformazioni semantiche più rilevanti della parola “ambiente” siano coincise con l'emersione di nuovi «ordini epistemici» (Foucault, 1966) nella cultura europea. La prima svolta avvenne nel Seicento, quando un nuovo uso sostantivale di “ambiente” come “mezzo” o “fluido” nel quale un corpo è immerso cominciò ad affermarsi in seno alle nuove scienze sperimentali. Attestato per la prima volta nella terza edizione del *Vocabolario della Crusca* (1691a), questo significato piuttosto tecnico si ritrova ancora nel famoso dizionario del Tommaseo (1861) accanto al tradizionale uso aggettivale (come nell'espressione, tuttora esistente, “aria ambiente”). Proprio verso metà Ottocento si assiste a una seconda e più decisa trasformazione, in coincidenza con la nascita di discipline quali la biologia, l'ecologia e la sociologia (essi stessi termini di conio ottocentesco). Così, nel 1873, viene formalmente riconosciuto in francese il seguente significato di *milieu* (precedentemente usato solo nel senso di “punto intermedio”, fisico o figurato, tra due estremi): «Terme de biologie. Le tout complexe représenté par les objets qui entourent les corps organisés» (Littré, 1873-74, p. 560). Bisogna invece aspettare l'ottava edizione del *Dictionnaire de l'Académie française* (1932, p. 187) per vedere menzionato anche l'attuale significato socioculturale del termine: «Fig., Milieu, Société où nous vivons. L'individu se ressent toujours beaucoup du milieu où il vit. Fréquenter de mauvais milieux...». Un fenomeno simile si riscontra in inglese, dove la parola *environment*, già attestata in altre accezioni a inizio Seicento, comincia ad essere usata in senso biologico nel secondo Ottocento (*Oxford English Dictionary*, 2011, *Environment*, 2b) e in senso socioculturale al principio del secolo successivo (ivi, 2a).

Torneremo più avanti (PAR. 4) su questa decisiva cesura ottocentesca. Per il momento basti notare che sebbene la parola “ambiente” si sia affermata nel suo significato attuale soltanto in tempi relativamente recenti, non mancò tuttavia prima dell'Ottocento la capacità di esprimere concetti analoghi attraverso parole diverse. Alcune di queste parole – come il greco *to periechon* (letteralmente “ciò che sta intorno”), attestato in Tolomeo (II secolo d.C.), o il latino *circumfusa*, usato dai medici settecenteschi per parlare di tutte quelle «choses environnantes», naturali o artificiali, che

influiscono sulla salute dell'uomo (Fressoz, 2012, pp. 111-48) – si avvicinano molto all'uso odierno di “ambiente” (cfr. *Oxford English Dictionary*, 2011, *Environment*, 2d, 2b). Altre parole catturano invece solo aspetti particolari dell'ampio concetto di “ambiente” che possediamo oggi: sul fronte naturale, si possono citare *caelum*, *aër*, sito, *temperies*, *climat*; su quello socioculturale, *paideia*, *nourriture*, *institutio*, *consuetudo*, *company*, *education*. Nessuna di queste parole ricopre da sola l'intera gamma semantica del nostro “ambiente”, ma prese nel loro insieme esse formano un ricco vocabolario che, dall'antichità classica fino al Romanticismo, servì alla civiltà europea per riflettere su di sé e sui molteplici rapporti tra natura e cultura.

2. Le radici del moderno *concetto* di “ambiente” affondano per molti versi nella Grecia classica, dove la scuola ippocratica (v secolo a.C.) si fece promotrice di una concezione medica oggi detta appunto “ambientale” – attenta cioè all'influsso di fattori quali «arie, acque e luoghi» sulla costituzione fisica e morale degli individui (Ippocrate, 1965b). Diffusa anche in altri ambiti – dalla filosofia (Eraclito, Platone, Aristotele) alla storia etnografica (Erodoto, Cesare, Tacito); dall'astrologia (Tolomeo) alla teoria urbanistica (Vitruvio) – l'idea che ambienti diversi conducessero a diversi “tipi” umani e, di conseguenza, a diversi gradi di sviluppo morale e politico rimase un caposaldo della cultura europea durante tutto il Medioevo e la prima età moderna, culminando nelle famose “teorie dei climi” di cui la *République* (1576) di Jean Bodin e l'*Esprit des lois* (1748) di Montesquieu sono forse gli esempi più celebri.

È sempre negli scritti di un pensatore greco – il filosofo Teofrasto (371 ca.-287 ca. a.C.), successore di Aristotele alla testa del Peripato – che troviamo uno dei primi esempi di riflessione autocritica sull'impatto ambientale dell'attività umana. In opere come il *De causis plantarum*, Teofrasto rilevava un diretto nesso causale tra operazioni quali il drenaggio di acque o la deforestazione e cambiamenti profondi nell'ecosistema e persino nel clima di certe regioni, con effetti non sempre benefici per le popolazioni locali (Glacken, 1967, pp. 129-30). Menzionate più tardi da Plinio il Vecchio e da Alberto Magno, le osservazioni di Teofrasto furono oggetto di rinnovato interesse nel Sei-Settecento sullo sfondo della cosiddetta rivoluzione scientifica e dello sviluppo di imperi coloniali che misero a disposizione delle potenze europee nuovi territori e vastissime risorse naturali. In Francia, Inghilterra e Olanda, le riflessioni di Teofrasto incoraggiarono un gruppo di scienziati e amministratori coloniali a prendere coscienza della vulnerabilità dell'ambiente, contribuendo così al graduale emergere di politiche

più caute e lungimiranti nella gestione degli ecosistemi coloniali (Grove, 1995, pp. 152-67). Si può dire tuttavia che queste stesse politiche – miranti a uno sfruttamento più razionale e «sostenibile» dell'ambiente naturale (Warde, 2018) – riaffermassero in ultima analisi la stessa mentalità utilitaria, antropocentrica e dominatrice che per storici come Carolyn Merchant (1980) sarebbe alla radice dell'odierna crisi ecologica.

Nell'antichità classica si può ancora rintracciare un primo germe di riflessione sull'ambiente socioculturale come fattore costitutivo dell'identità umana. La centralità della nozione di *paideia* nella cultura greca classica (Jaeger, 1945); l'attenzione dimostrata da Platone (soprattutto, ma non solo, nelle *Leggi* e nella *Repubblica*) nei confronti dell'infanzia, vista come momento cruciale nella formazione dei futuri cittadini; l'insistenza di Aristotele sui fattori sociali, politici ed economici che condizionano la capacità dell'individuo di vivere una vita virtuosa e di conseguire il fine ultimo dell'*eudaimonia* (Lines, 2019); tutti questi sono aspetti che suggeriscono una certa consapevolezza del peso esercitato dal contesto socioculturale sull'esistenza umana. Va detto però che tali idee non assursero mai al livello di coerenza e intenzionalità di una vera e propria teoria (a differenza, come si è visto, delle varie dottrine medico-filosofiche sull'influenza dell'ambiente naturale): presentate in modo sparso e senza alcuna pretesa di sistematicità, esse pongono vari problemi interpretativi e vanno affrontate con una certa cautela. Si pensi per esempio al famoso "mito dei metalli" platonico, introdotto nel terzo libro della *Repubblica* (415 a-c) per spiegare la rigida gerarchia della comunità ideale descritta da Socrate. A prima vista esso sembra rappresentare un trionfo della natura sull'educazione, nella misura in cui il futuro destino di ogni cittadino è ricondotto alla prevalenza di un certo tipo di metallo (ossia di certe qualità innate) nella sua anima. Eppure, è Socrate stesso a descrivere questo mito come una finzione – «nobile» (*gennaion*) sì, in quanto necessaria alla conservazione dello Stato, ma non per questo meno immaginaria; e l'intero contesto della discussione rivela la grande importanza accordata da Socrate all'educazione, incaricata di modellare l'anima dei futuri guardiani fin dalla più tenera età e in ogni minimo dettaglio. Natura e *paideia* rimangono insomma in forte tensione in questo testo, che è stato infatti oggetto di interpretazioni contrastanti dal Rinascimento fino ad oggi.

Un diverso tipo di problema si riscontra nella teoria etica aristotelica. Si è già detto come Aristotele riconosca un certo peso a fattori come ricchezza e contesto politico nell'esercizio della virtù (un punto che distingue nettamente la sua filosofia da quella stoica). In ultima analisi, però, il ricono-

scimento di tali presupposti “ambientali” passa in secondo piano di fronte al principio della responsabilità morale dell’individuo, descritto nell’*Etica nicomachea* (1114a, 3-31) come pienamente in controllo delle proprie azioni. Se è vero che ciascun individuo è inclinato dal proprio carattere ad agire in un modo piuttosto che in un altro, è altrettanto vero (secondo Aristotele) che il carattere stesso non è un destino inflessibile inscritto in noi dalla nascita, ma il risultato cumulativo di azioni deliberatamente compiute. In altre parole, «even if a man cannot now choose not to act in a certain way, it is his responsibility that he came to be like this in the first place» (Sharples, 1983, p. 6). Questa tesi, ripresa più tardi da Alessandro d’Afrodisia (uno dei massimi commentatori antichi di Aristotele), ha due implicazioni importanti. Da un lato essa presenta la virtù come il risultato di un apprendimento graduale e ripetuto, ponendo così l’accento sull’importanza dell’educazione. D’altro canto, essa trascura il fatto (colto invece da Platone) che negli anni formativi dell’infanzia tale educazione è prevalentemente eterodiretta: la costituzione del soggetto morale è nelle mani non del soggetto stesso, ma dei suoi educatori e del *milieu* di appartenenza. Sorprendentemente in ombra in Aristotele, quest’aspetto acquisirà invece un’enorme importanza nella letteratura umanistica e rinascimentale (Garin, 1957), dando luogo a un autentico profluvio di pubblicazioni: dai trattati di pedagogia a quelli sull’educazione di principi e principesse; dai manuali sul concepimento e allevamento dei figli a quelli sull’individuazione e coltivazione del loro talento naturale, spesso a fini di avviamento professionale. Insieme ad altre fonti, questa variegata letteratura permette di osservare come il rapporto tra ambiente naturale e ambiente socioculturale venisse concettualizzato alle soglie della cosiddetta età moderna.

3. Tra Quattro e Settecento, il modello dominante per pensare il rapporto tra ambiente naturale e ambiente socioculturale fu di tipo contrastivo. Al primo si assegnava tutta una serie di influssi condizionanti sul carattere di individui e nazioni; al secondo si riconosceva una funzione bilanciante e liberatrice – la capacità cioè di combattere e correggere le inclinazioni naturali attraverso il potere della cultura e dell’educazione. Così Bodin scriveva nella sua *Methodus* (pubblicata per la prima volta nel 1566) che «l’influsso dei luoghi e degli astri» non si può vincere «se non con l’aiuto di Dio o per mezzo di un costante disciplinamento [*diuturna disciplina*]» (Bodin, 2013a, p. 223). Con *disciplina* Bodin intendeva un insieme di pratiche (lo studio, la musica, le esercitazioni militari) che avrebbero permesso di trasformare il «temperamento» naturale dell’individuo, addolcendolo o

rafforzandolo a seconda delle necessità. Idee simili si riscontrano con sfumature diverse in un gran numero di pensatori tra Rinascimento e Illuminismo: da Marsilio Ficino (*De triplici vita*, 1489) a Robert Burton (*Anatomy of Melancholy*, 1621); da John Locke (*Some Thoughts Concerning Education*, 1693) a Montesquieu (*Esprit des lois*, 1748a). Quest'ultimo, in particolare, ragionò a lungo di come certe «causes morales» (la religione, i costumi, le leggi) potessero correggere l'influsso delle «causes physiques» (il clima, il suolo, il paesaggio) sul carattere delle nazioni (Montesquieu, 1748b, [XIV, 5], p. 369).

Ciò non significa che educazione e condizionamenti sociali venissero considerati capaci di sradicare in modo permanente le inclinazioni naturali; Bodin, come altri suoi contemporanei, afferma esattamente il contrario («quelle cose [...] che dipendono dalla natura [...] sono fisse e non si modificano mai, se non per azione violenta o costante disciplinamento; e, quand'anche siano modificate, tendono comunque a tornare allo stato originario»; Bodin, 2013a, p. 221). Per di più, all'ambiente sociale si attribuiva una funzione positiva o negativa a seconda dei casi: se le «buone compagnie» potevano migliorare il carattere, viceversa «cattive frequentazioni» ed esempi deleteri bastavano a guastare anche le migliori disposizioni (Zara, 1615, p. 107; Locke, 1693, pp. 69-73). Così, tra Cinque e Seicento, si sviluppa tutta una letteratura sul preservare la gioventù dalle cattive compagnie, sia in patria che durante viaggi e soggiorni di formazione all'estero. Spesso ricca di stereotipi etnici e implicazioni confessionali (come nelle diatribe protestanti contro i corrotti costumi romani), questa produzione – legata in parte alla crescente voga della *peregrinatio academica* e del *Grand Tour* – è tra le più ricche fonti a nostra disposizione per una storia del concetto di “ambiente” sociale nella prima età moderna.

Tra i più convinti sostenitori del ruolo dell'educazione come correttivo per le inclinazioni naturali vi furono i teologi cattolici, e soprattutto i gesuiti, impegnati fin dal principio nella formazione dei giovani come anche nella definizione dottrinale del concetto di “libero arbitrio”. Nella sua *Coltura degl'ingegni* (1598), il gesuita Antonio Possevino elaborava una teoria dell'educazione esplicitamente opposta al naturalismo eterodosso del medico spagnolo Juan Huarte, autore di un *Examen de ingenios* (1575) in cui genitori e insegnanti erano invitati a riconoscere e incoraggiare i talenti innati dei bambini e a non forzare questi ultimi in direzioni estranee alla loro natura. A preoccupare Possevino non era tanto l'idea di assecondare le disposizioni naturali dei bambini (un principio condiviso dalla pedagogia gesuita e riaffermato infatti anche da lui: Possevino, 1990, pp. 14-5, 26), ben-

sì il sostrato scientifico su cui Huarte fondava le sue argomentazioni: un galenismo intransigente che riconduceva tutte le facoltà morali e intellettuali dell'individuo al «temperamento» corporeo, risultante per Huarte da un misto di eredità biologica e di influssi ambientali legati al luogo di nascita. Per Possevino, la teoria huartiana metteva in discussione la capacità della ragione di elevarsi al di sopra dei condizionamenti naturali per reprimere e contrastare inclinazioni negative, e rischiava con ciò «di apportar danno alla verità del libero arbitrio, et di altre cose importanti» (ivi, p. 21).

4. Se il caso di Huarte rivela l'esistenza di controtendenze sottese al modello "contrastivo" fin qui descritto, ciò non toglie che tale modello rimase largamente dominante fino a Settecento inoltrato. Fino ad allora, natura e cultura (*nature/nurture*) furono viste per lo più come poli opposti in costante tensione – condizionante la prima, liberatrice la seconda, sebbene questo modello lasciasse nel complesso poco spazio per un progetto di libertà come completa autodeterminazione. (In autori come Montaigne, tale progetto è infatti riservato a una ristretta élite di «saggi» capaci di isolarsi da ogni influenza esterna – un ideale neostoico e cosmopolita mirante ad astrarre il filosofo dall'ambiente circostante.) Le cose erano destinate a cambiare in periodo illuministico, secondo traiettorie complesse e nient'affatto lineari che sarà possibile descrivere qui soltanto per sommi capi.

Per certi versi il XVIII secolo rappresentò l'epoca d'oro della "teoria dei climi" (si pensi non soltanto a Montesquieu ma anche all'Abbé Dubos, fautore di una spiegazione climatologica del "genio" creativo e del gusto estetico, e ai numerosi autori coinvolti nella «disputa del Nuovo Mondo» studiata da Gerbi, 1955). In Europa come in America, lo sviluppo di una medicina ambientale neoippocratica ispirò in quel periodo nuovi piani urbanistici incentrati sulla nozione di igiene pubblica e ambiziosi progetti di cambiamento climatico antropogenico per il miglioramento della società (Fressoz, 2012; Zilberstein, 2016). Al tempo stesso, però, il paradigma tradizionale veniva messo seriamente in discussione da autori come David Hume, che nella terza edizione dei suoi *Essays, Moral and Political* (1748) rigettò l'idea che il carattere umano risultasse dall'azione congiunta e opposta di due insiemi di cause, naturali («physical») e socioculturali («moral»). Per Hume, il primo tipo di cause non aveva alcun reale impatto sul carattere di individui e nazioni («As to physical causes, I am inclined to doubt altogether of their operation in this particular; nor do I think, that men owe any thing of their temper or genius to the air, food or climate»; Hume, 1748a, pp. 271-2). L'esistenza di specifici caratteri nazionali era da

spiegarsi per lui con l'azione di cause morali quali le istituzioni politiche, «sympathy or contagion of manners», e il decisivo potere della cultura (ivi, p. 275).

Coincidente cronologicamente con la pubblicazione dell'*Esprit des lois* di Montesquieu (cui si oppone diametralmente), la confutazione humiana del concetto di «cause fisiche» riscontrò un certo successo nei decenni successivi. Isaak Iselin se ne servì per criticare il determinismo climatico di Montesquieu nella *Geschichte der Menschheit* (1764); Volney la fece sua nei *Voyages en Syrie et en Egypte* (1787) per rigettare l'idea di un nesso necessario tra climi caldi e governi dispotici; Holbach nell'*Éthocratie* (1776) e Helvétius in *De l'homme* (pubblicato postumo nel 1773) sostennero in modo analogo che non l'ambiente naturale ma l'educazione e le leggi fanno il carattere dell'uomo. L'atteggiamento di questi autori nei confronti delle «cause fisiche» è tuttavia meno netto di quanto certe citazioni decontestualizzate possano far pensare (Duchet, 1995, p. 384); e l'idea di un rapporto stretto tra clima e sviluppo civile continuò a esercitare un potente influsso per tutto l'Otto e il Novecento, culminando nelle teorie “antropo-geografiche” di Friedrich Ratzel, Ellsworth Huntington ed Ellen Churchill Semple.

Malgrado queste importanti continuità, l'Ottocento marcò una svolta cruciale per la storia di “ambiente”. Fu innanzitutto in questo periodo, come già accennato, che concetto e parola vennero a coincidere per la prima volta in accezioni simili a quelle odierne. Legato all'emersione di nuove discipline e teorie scientifiche (incluso l'evoluzionismo darwiniano e il cosiddetto “darwinismo sociale”), questo fenomeno si accompagnò a un altro importante sviluppo: la progressiva fusione di due concetti fino ad allora distinti di “ambiente” – naturale l'uno, socioculturale l'altro – sotto un'unica parola. Esemplare è il caso di Hippolyte Taine, che nella sua *Histoire de la littérature anglaise* (1863) isolava tre fattori principali capaci di influire sulla produzione artistica: lo specifico contesto storico (*moment*); la totalità di «dispositions innées et héréditaires», sia fisiche che morali, che caratterizzano ogni individuo fin dalla nascita (*race*); e infine il *milieu*, definito come l'insieme di «circonstances physiques ou sociales» che vengono a sovrapporsi alla natura innata dell'individuo: «Tantôt le climat [...] Tantôt les circonstances politiques [...] Tantôt enfin les conditions sociales», incluse le grandi religioni che hanno modellato per secoli le civiltà del pianeta (Taine, 1863, pp. XXV-XXVII).

Con Taine – e in generale con il positivismo ottocentesco di cui egli fu espressione – la secolare distinzione tra “natura” e “società” veniva così a col-

lassare, aprendo le porte all'attuale duplice significato della parola "ambiente" (*milieu*, per Taine, è sia «la nature [qui] enveloppe [l'individu]» che «les autres hommes [qui] l'entourent») e rendendo possibili nuovi modi di concepire il rapporto tra individuo e collettività. Se l'atteggiamento di Taine nei confronti della società contemporanea rimase sempre ambivalente (Wolfenstein, 1944), altri in quello stesso periodo usarono gli strumenti delle nuove scienze positiviste (prime tra tutte economia e sociologia) per ripensare il sociale non più come luogo di libertà in opposizione ai condizionamenti naturali, ma come sede di forze e strutture esse stesse potenzialmente alienanti, opprimenti e inumane (si pensi non soltanto all'opera di Marx ma anche a quella – sotto molti punti di vista assai diversa – di un John Stuart Mill). Con questo, il problema che per secoli era stato al centro della riflessione sull'ambiente – quello cioè del rapporto tra libertà e determinazione – veniva rilanciato e attualizzato nel contesto della nuova società di massa e di una modernità capitalista e industriale.

Fonti

Académie française (1932); Accademia della Crusca (1691a); Bodin (2013a); Hume (1748a); Ippocrate (1965b); Littré (1873-74); Locke (1693); Montesquieu (1748a; 1748b); *Oxford English Dictionary* (2011); Possevino (1990); Taine (1863); Tommaseo, Bellini (1861); Zara (1615).

Bibliografia

Duchet (1995); Foucault (1966); Fresoz (2012); Garin (1957); Gerbi (1955); Glacken (1967); Grove (1995); Jaeger (1945); Lines (2019); Merchant (1980); Miglietti (2019); Sharples (1983); Spitzer (1942); Warde (2018); Williams (1976); Wolfenstein (1944); Zilberstein (2016); Zimbardo (2007).



Angelo

di *Silvano Zucal*

Come afferma giustamente Giorgio Agamben, «forse su nessun altro argomento si è scritto nella modernità [...] con così poca perspicacia come sugli angeli» (Agamben, 2009, p. 1). Tutto ciò in contrasto con il grande ritorno dell'Angelo nell'età contemporanea «quando, nel Novecento, l'Angelo riappare con forza nelle *Elegie* di Rilke o nella pittura di Klee, nelle *Tesi* di Benjamin o nella gnosi di Corbin» (*ibid.*) o, per accennare anche alla filosofia italiana, nell'opera di Massimo Cacciari (Cacciari, 1986). Del tutto diversa ancora è la situazione se si guarda ai grandi trattati patristici e poi scolastici sugli angeli, dallo pseudo-Dionigi ad Alano di Lilla, da Bonaventura a Tommaso d'Aquino, da Pietro Lombardo a Dietrich di Friburgo fino a Francesc Eiximenis con il suo *Libro degli angeli* (cfr. Suárez-Nani, 2002; Faes de Mottoni, 1995; Vernier, 1986). E troverà nella *Divina Commedia* di Dante una sua consacrazione (cfr. Zucal, 2012, pp. 317-97).

Dopo la grande sistemazione legata alla filosofia medievale, l'angeliologia fu collocata in secondo piano da problemi più pressanti, come quello di riformare la Chiesa, che ebbe come esiti, dopo una lunga gestazione, la Riforma protestante, luterana e calvinista, e la Controriforma cattolica. Va detto che il dibattito sugli angeli non fu del tutto trascurato all'interno delle dispute tra cattolici e protestanti, ma con prospettive significativamente diverse nei due campi.

Nell'ambito della Riforma non vengono accolte le speculazioni scolastiche di carattere filosofico intorno agli angeli né le espressioni devozionali troppo accentuate. Piuttosto si assumono gli aspetti essenziali presenti nella tradizione e indicati dalla Scrittura. Martin Lutero (1483-1546) respinge decisamente il culto degli angeli, posto sullo stesso piano del culto dei santi, accentuando piuttosto il ruolo e l'influsso del demonio. Posizione analoga è espressa da Giovanni Calvino (1509-1564) e dagli altri riformatori del XVI secolo. In particolare, Calvino denuncia ripetutamente la curiosità intellettuale di conoscere il numero, la natura e le funzioni degli angeli. Tuttavia afferma che la fede negli angeli è «sommamente necessaria per rifiutare molti

errori. [Gli angeli costituiscono] una parte nobile e distinta [della creazione anche se] non bisogna cercare con le speculazioni di andare più in là di ciò che è conveniente, affinché i lettori non vengano devianti dalla semplicità della fede» (Calvino, 1559, pp. 193-4). Il suo principio fondamentale è di attenersi a ciò che è conforme alla Parola di Dio contenuta nella rivelazione biblica (cfr. Lavatori, 1996, pp. 48-9). I teologi protestanti del XVII secolo hanno scritto varie opere sugli angeli tra cui si possono ricordare Girolamo Zanchi (1516-1590) nell'opera *De operibus Dei intra spacium sex dierum creatis opus: tres in partes distinctum* (1591) e, soprattutto, John Milton con i due poemi: *Paradiso perduto* (*Paradise Lost*, 1667) e *Paradiso riconquistato* (*Paradise Regained*, 1671). In tali testi egli si dilunga nella descrizione della natura e delle attività di angeli e demoni, con speciale attenzione per questi ultimi. Progressivamente nel fronte protestante si sviluppa una corrente scettica e dubbiosa, che rifiuta la concezione di angeli e demoni colta come contraria all'autentico pensiero della Riforma. Con l'affermarsi della teologia liberale del XIX secolo una tale dottrina verrà progressivamente bollata come un'inaccettabile superstizione. Avverrà così con Schleiermacher (1768-1834) che nella sua *Glaubenslehre* (1831) esprime una posizione di sostanziale disinteresse se non di vero e proprio rifiuto dell'angelologia (cfr. Schleiermacher, 1960, pp. 204-24). E, soprattutto, con Adolf von Harnack (1851-1930) che aveva così espresso tutto il suo scetticismo in riferimento agli angeli e, in modo particolare, alla caduta degli angeli e a Satana in una lettera alla figlia: «Quanto alla tua domanda riguardo al diavolo, non può esservi alcun dubbio che la Scrittura intende parlare di un diavolo personale. Ma la Bibbia deve sempre avere l'ultima parola, è infallibile? Tu sai che questa non è la mia opinione. In particolare, riguardo a Satana, si può provare che tale credenza è stata concepita e sviluppata progressivamente ed è connessa con idee di altri tempi che non condividiamo più» (Zahn-Harnack, 1951, pp. 211-2). Nella stessa direzione volta a un ridimensionamento radicale dell'angelologia si porranno anche Albrecht Ritschl (1882-1889) ed Ernst Troeltsch (1865-1923).

Per quanto riguarda il fronte cattolico, non si può fare a meno di osservare che nel corso del Concilio di Trento (1545-63) il problema degli angeli non fu nemmeno trattato. Per vedere una prima concreta presa di posizione sull'argomento in seno al cattolicesimo post-tridentino, si dovrà attendere fino al 1570, quando nel Messale romano di papa Pio V furono indicate quattro feste consacrate espressamente agli angeli, dedicate agli angeli custodi (il 2 ottobre), all'arcangelo Gabriele (24 marzo), all'arcangelo Michele (29 settembre) e all'arcangelo Raffaele (24 ottobre). Successiva-

mente, nel 1614, nel Rituale romano di Paolo V fu indicato il grande valore degli angeli custodi e amici degli uomini, in particolare nel momento della nascita e in quello della morte.

Riprese trattatistiche dell'angelologia, sul piano propriamente filosofico, avremo comunque anche nella modernità. La tradizione medievale cristiana resta viva fino all'età rinascimentale e moderna come ci è attestato dalle riflessioni sugli angeli nella poetica di Tommaso Campanella (1568-1639) o nella "cabala cristiana" di Johann Reuchlin (1455-1522) in cui gli angeli sono la manifestazione dinamica delle potenze o energie divine, identificate con i nomi divini. Più vicina alla magia pratica sarà la prospettiva di Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535) per la quale i nomi angelici e demoniaci possiedono particolari virtù e possono aiutare l'uomo a dominare l'universo. Tale corrente spirituale troverà la sua massima espansione con Jacob Böhme (1575-1624) che, a partire dalla sua concezione della creazione fondamentalmente emanazionistica, sostiene che gli angeli che hanno origine dalla natura divina rappresentano le idee e i pensieri di Dio, la grammatica celeste che forma la coscienza assoluta e rivela perfettamente la vita di Dio. Senza gli angeli, Dio non potrebbe esprimersi né comprendersi: le gerarchie angeliche manifestano il dinamismo delle forze divine e riproducono il modello eterno della Trinità (cfr. Lavatori, 1996, p. 62).

Un testo che filosoficamente si impone sarà, soprattutto, il classico *De angelis* di Francisco Suárez (1620). Suárez (1548-1617), autore di prima grandezza della seconda scolastica, nonché esponente di punta di quella scuola di pensiero che fece del concetto di "natura pura" una categoria centrale della riflessione antropologica (oltre che teologica), propone una concezione dell'Angelo che appare con tratti originali in rapporto alla visione medievale della prima scolastica e irrompe nella modernità:

Come ogni essere creato anche l'Angelo – secondo Suárez – agisce tramite specifiche facoltà e pone in essere delle operazioni che non si confondono con la sua sostanza, ma sono solo suoi accidenti. Egli, essere immateriale, conosce una sorta di infusione divina che si realizza nel momento in cui comincia ad esistere ed è contraddistinto da una volontà puramente spirituale. Oltre alla conoscenza e alla volontà l'Angelo possiede un'ulteriore facoltà, distinta dalle precedenti: la potenza di porre in essere azioni esteriori. Il ruolo di questa facoltà, imprimendo ai corpi un movimento locale, è quello di realizzare una connessione tra gli esseri creati e di assicurare l'amministrazione delle creature inferiori. L'Angelo, dunque, agisce sullo spirito dell'uomo sia offrendo ai sensi un oggetto esteriore, sia eccitando nell'immaginazione dell'uomo dei fantasmi, sia agendo sugli umori corporali (Arici, 2007, p. 195).

Tale particolare virtù angelica è necessaria per favorire una relazione, una *societas* con il mondo corporeo, utile per concretizzare una perfetta unità e un governo opportuno di questo stesso mondo corporeo. Suárez riconosce poi l'esistenza di una custodia angelica, che ha il compito di sovrintendere alle *civitates* difendendo tutte le genti e le *regiones*. Quest'Angelo dotato della necessaria facoltà per intervenire sui corpi e, in modo particolare, in grado di influenzare il moto locale di quegli stessi corpi per poter, in tal modo, promuovere o impedire il corso della realtà, è ministro – anche per il tramite di eventi eccezionali – della giustizia divina, bruciando *civitates* o uccidendo uomini (*destruendo et comburendo civitates, aut homines etiam uccidendo*). Con il tomo *De angelis*, sistematizzando quanto esposto nelle sue dissertazioni sulla metafisica, «analizza minuziosamente la natura dell'Angelo, le sue facoltà, le sue azioni, il suo stato di grazia, quello di colpa, le pene alle quali può essere soggetto e, nel sesto libro dedicato allo stato angelico di beatitudine, si sofferma sul *munus custodiendi* che spetta a ogni angelo» (ivi, p. 197). Dopo aver stabilito che un angelo può custodire diversi uomini riuniti insieme nello stesso tempo e anche in tempi diversi, prende in considerazione alcune tipologie di custodia angelica: quella delle singole persone e, poi, delle comunità, delle province e dei regni, affermando poi che quell'angelo che custodisce più uomini insieme si contraddistingue per una particolare dignità rispetto all'angelo che, custodendo un unico uomo, singolo e privato, appartiene a un ordine inferiore. Emerge quindi come particolare interessante questa custodia angelica della comunità, che comunque, per Suárez, implica una comunità in cui ciascun componente è un individuo a sé stante, bisognoso egualmente di una custodia personalizzata. Gli angeli poi, per Suárez, non sono deputati solo alla custodia delle comunità e dei singoli, ma anche a quella dei pontefici, dei prelati e dei principi. Le *personae publicae* hanno così due angeli custodi in modo che la loro condizione umana sia all'altezza del compito loro assegnato. Questo in rapporto agli uomini. Per quanto riguarda invece la conoscenza che l'Angelo ha di Dio, Suárez afferma che essa è, a pieno titolo, una conoscenza speculare e quindi discorsiva. Essa è una conoscenza naturale, di "pura natura", ovvero indipendente non solo dalla beatitudine, ma anche dalla grazia (cfr. Scribano, 2006, pp. 61, 101).

Le tesi angelologiche di Suárez furono presto considerate fondamentali nella visione cattolica sugli angeli. Dopo Suárez non si registra un particolare sviluppo della concezione cattolica sugli angeli, a eccezione dell'articolato studio di Denys Petau (1583-1652) intitolato anch'esso *De angelis*, nel quale il pensatore, oltre a riflettere sui problemi del numero e del ministero

degli angeli, ribadisce che la loro esistenza è una verità di fede innegabile e che si tratta di esseri spirituali. Il testo di Petau si articola in tre libri, di cui il primo concerne la natura degli angeli e le loro proprietà; il secondo tratta delle gerarchie e delle funzioni angeliche nei confronti degli uomini e del mondo; il terzo riguarda il diavolo e gli angeli caduti, la loro natura e la colpa. La ricerca si sviluppa in modo storico-positivo, con riferimenti costanti alla Scrittura, ai Padri antichi e al magistero ecclesiastico. Sorprendente è l'abbondanza della documentazione, delle citazioni riguardanti gli scritti degli autori, sia filosofi, sia teologi, non solo in ambito cristiano. Si tratta di una miniera d'informazioni. Spesso vengono citati in margine al corpo centrale i testi originali in greco e in ebraico. Manca tuttavia una riflessione personale e sistematica (cfr. Lavatori, 1996, pp. 53-4).

Cartesio (1596-1650) aveva studiato a La Flèche e, in quel contesto, ebbe modo di conoscere l'angelologia di Suárez e, più in generale, l'angelologia scolastica. Nel momento in cui egli completa la propria teoria della conoscenza innata, la innesta nella dottrina angelologica assemblando e riprendendo dalla teoria tomista e da quella scotista: «Dagli angeli di Tommaso Cartesio assume le idee innate delle cose materiali; dagli angeli di Scoto quella di Dio [...]». La criptocitazione di Tommaso nella terza *Meditazione* basterebbe da sola a sostenere l'ipotesi che Cartesio si sia ispirato alle menti angeliche di Tommaso e di Scoto per la propria teoria delle menti umane, e che fosse ben consapevole che la teoria innatista non rimandava solo a Platone, ma anche agli angeli della scolastica» (Scribano, 2006, pp. 136-7). Del resto, che Cartesio fosse ben informato sulle teorie della conoscenza angelica ben lo attesta il suo colloquio con Frans Burman in cui gli angeli vengono esplicitamente evocati. Burman gli chiedeva dei chiarimenti «su un luogo delle risposte alle seconde obiezioni, nel quale Cartesio si era dichiarato d'accordo con l'obiettore sul fatto che non è necessario che l'idea che abbiamo dell'Angelo ci provenga dall'Angelo stesso» (ivi, p. 137). Cartesio, poi, precisava ulteriormente in tal modo il suo pensiero: «Per quanto riguarda l'idea di un Angelo, è certo che la formiamo a partire dalla nostra mente, e non ne abbiamo alcuna conoscenza se non a partire dall'idea della nostra mente, cosicché non possiamo attribuire niente allo stesso essere dell'Angelo che non possiamo egualmente ritrovare nel nostro stesso essere» (Descartes, 1981, pp. 60-1). Ne nasce una ovvia obiezione: «Ma allora un angelo e la nostra mente saranno una sola cosa, l'uno e l'altra essendo soltanto una cosa che pensa» (ivi, p. 61). La risposta di Cartesio inizia con una concessione e una precisazione: «Entrambi sono certamente due cose che pensano, ma questo non impedisce che un Angelo abbia molte

maggiori perfezioni della nostra mente, intendo che le ha in un grado più alto» (*ibid.*). Segue un'apparente concessione a Tommaso – la differenza tra la mente umana e l'angelo potrebbe addirittura configurare una differenza specifica tra la mente umana e quella angelica, che è tesi tomista –, concessione che si trasforma subito in una presa di distanza ironica e molto dura: gli angeli

possono certamente essere specificamente diversi, nel senso nel quale san Tommaso voleva che tutti gli angeli fossero specificamente diversi tra di loro e li ha descritti uno per uno come se fosse stato in mezzo a loro, il che gli ha valso il titolo di Dottor Angelico; ma se su nessun'altra cosa o quasi si è più impegnato, in nessun'altra è risultato più futile. In effetti la conoscenza degli angeli ci è quasi interamente nascosta, perché, come ho detto, la ricaviamo dalla nostra mente, e così ignoriamo tutte le cose che si sogliono domandare su di loro, per esempio se possano unirsi a un corpo, e quali siano stati i corpi che, secondo l'Antico Testamento, hanno più spesso rivestito, e cose simili. È molto meglio credere a quel che ce ne dice la Scrittura, ossia che essi erano dei giovani, che si sono manifestati come tali (ivi, pp. 60-3).

Per Cartesio

in realtà niente sappiamo sugli angeli. Tutto quello che ne diciamo è una proiezione della conoscenza di noi stessi su questi esseri di cui parlano le Scritture. Quindi, quello che ne ha detto Tommaso, frivolo e futile in quanto pretende di essere una conoscenza di creature misteriose, può invece dire molto su come sono fatte le menti umane. Rispetto alla questione che aveva diviso tomisti e scotisti, ossia se tra l'intelletto angelico e quello umano vi sia una differenza specifica, Cartesio si rifugia nella fede, un modo classico, per lui, di evitare di cimentarsi su temi teologici. Ma si noterà che Cartesio non si astiene dal precisare che l'eventuale differenza specifica tra angeli e uomini non sarà diversa dalla differenza specifica che, secondo Tommaso, divide ogni angelo dagli altri, e che non gli ha impedito di elaborare una teoria complessiva della conoscenza valida per la natura angelica (Scribano, 2006, p. 138).

Leibniz (1646-1716) non scrisse propriamente un trattato *De angelis* e non sappiamo se il *De sermone angelorum* che il suo segretario Eckhart cita come "l'ultimo tema" di cui Leibniz si era occupato sia un vero e proprio scritto. Leibniz non si addentra mai in discorsi "sulle curiosità" legate agli angeli, sui loro nomi, sulla possibile divisione gerarchica distribuita in particolari "ordini", mostrando su questo piano una certa affinità con le istanze angelologiche "minimaliste" di Calvino. Si limita di fatto a formulare una

concezione gradazionistica di perfezione della realtà, esigita dal principio di “continuità”, la quale fa sì che da Dio (il quale è fuori o “al di sopra” della “catena” degli esseri creati) discendano gerarchicamente tutte le perfezioni possibili, trovandosi poi a sussistere solo quelle “compossibili” con il resto di tutta la creazione. Lo studio delle nature angeliche rientra, per Leibniz, nell’ambito della “pneumatologia” e, in particolare, all’interno di una sua *pars specialis* detta *angelographia*. L’angelo o “genio” è “spirito completo creato”, ove quel “completo” sta a significare la sua particolare “natura” non totalmente scissa da un certo corpo poiché solo Dio è “privo di corpo”. In tal senso Leibniz recupera una tradizione, già presente in alcuni esponenti della Patristica, per la quale ai “genii” conviene un corpo *sui generis*, estremamente più sottile e vigoroso del nostro. L’aggettivo “creato”, che accompagna “spirito completo”, sancisce invece la totale dipendenza degli angeli da Dio, il quale li sostiene continuamente nell’essere e il quale potrebbe anche sopprimerli e annichilirli. Tale dipendenza è dovuta al fatto stesso di essere stati creati da Dio e di non essersi dati da soli l’esistenza. L’angelo quindi è in primo luogo *spirito*, e come tale dotato di potenza, intelletto e volontà, ma anche di un corpo estremamente diverso dal nostro al punto che quelli angelici possono dirsi “corpi” solo per analogia. Per Leibniz non vi possono essere delle creature totalmente prive di corpo. Il legame angelico con i corpi è il mezzo necessario per la loro assimilazione e strutturazione nell’ordine spazio-temporale della creazione. Pur sottostando alla legge generale dell’“armonia prestabilita” tra anime e corpi, gli angeli hanno, per Leibniz, una sorta di loro “capacità di mutare e di controllare meglio il proprio corpo”, che possiamo vedere come una sorta di “passo in avanti all’interno della comprensione dell’armonia prestabilita” o, se vogliamo, una sorta di passo verso Dio stesso. L’intelletto e la volontà degli angeli sono superiori a quelli degli uomini anche se nel procedere dei loro ragionamenti e pensieri devono pur sempre utilizzare, come accade per gli uomini, un procedimento discorsivo, che si avvalga cioè di “segni” e, più in generale, di un linguaggio che comporti anche un certo tempo per la sua formulazione. Le loro facoltà, ampiamente superiori a quelle umane, dotate di grande potenzialità di previsione nella natura, non possono però entrare e scrutare nel fondo dei cuori, perché nessun essere creato, per Leibniz, è καρδιογνώστης. Quanto al loro numero, non pare opportuno che ve ne sia uno determinato, poiché la “città di Dio”, che manifesta massimamente la sua gloria, a buon diritto può essere costituita da un numero infinito di esseri angelici i quali avranno tra di loro una certa maggiore o minore perfezione che li differenzia l’uno dall’altro senza che ve ne possano essere mai due di identici. Gli angeli sono

in grado di compiere per noi cose “miracolose”, possono essere in grado di far sì, ad esempio, che un uomo cammini sull’acqua senza affogare (esempio fatto da Leibniz), tuttavia non possono creare, “miracolo” possibile solo per Dio. In opposizione alla città di Dio vi è il mondo dei dannati e degli angeli caduti. Anche in questo regno delle tenebre permane una divisione gerarchica, ma resta il fatto che anch’esso è creato da Dio e in totale dipendenza da Lui. Al vertice si trova il diavolo o Satana, che però è limitato e non è un dio antitetico al Dio del bene come avviene nel manicheismo. A questi angeli o “genii” malvagi raramente Dio concede di porre disordine nella natura o anche di *obsidere* altre anime umane. Questa, in sintesi, l’angelologia naturale e positivo-rivelata di Leibniz. Per ogni successivo dettaglio (ad esempio la dottrina dell’angelo custode) il filosofo si attiene alle Scritture (cfr. Geretto, 2010).

Le scuole del Seicento si erano dunque profondamente interrogate sulla possibilità o meno di tradurre o di esplicitare nel linguaggio della razionalità un *κόσμος*, che nel Medioevo era stato pensato, per quanto riguarda l’Angelo, nel segno di una strutturale compenetrazione tra natura e sovrannatura.

La vera e radicale discontinuità sul tema angelologico avviene nel contesto illuministico: «Toutes les religions ont admis l’existence des anges, quoique la raison naturelle ne la démontre pas» (Diderot, d’Alembert, 1751, pp. 458-9). Così, in un Settecento pronto a dismettere l’idea stessa di una teologia razionale, l’abate Mallet (1713-1755) – alla voce *Ange* dell’*Encyclopédie* di Diderot e d’Alembert – ratificava la fine di uno storico quanto problematico dialogo: quello tra ragione naturale e angelologia.

Nel XVIII secolo, anche se la filosofia illuminista tendeva a valutare ogni cosa sul piano della razionalità, negando molti valori della religione, l’indagine sugli angeli continuò, benché attraverso interpretazioni spesso in contrasto con la visione dogmatica. Emblematico in tal senso è il lavoro del filosofo luterano svedese Emanuel Swedenborg (1688-1772), che elaborò una teosofia secondo la quale il mondo naturale e quello spirituale si incontravano, dando vita a un universo dove angelo e uomo potevano confondersi. Per il pensatore svedese gli angeli erano “uomini spiritualizzati”, avevano un sesso e quindi erano maschi e femmine. Vivevano come in una sorta di comunità costituita da tanti nuclei familiari. Accanto all’attività di custodi e messaggeri per gli esseri umani, svolgevano anche i tanti compiti che la vita in gruppo richiedeva, curandosi di molteplici impegni, allevando i figli, difendendo il mondo dai demoni e scrivendo con una scrittura innata altamente sofisticata oltre che incomprensibile per gli uomini.

La visione premoderna del mondo offriva una definizione dell'uomo su cui tutti concordavano: *animale razionale mortale*. Questa definizione situava l'uomo tra due modi di essere, un livello inferiore, quello dell'animale, e quello degli esseri viventi superiori: nel vocabolario religioso medievale, gli angeli. L'uomo ha condiviso il suo genere prossimo sia con le bestie che con gli angeli, essendo entrambe delle specie "viventi". Ma aveva anche due caratteristiche distintive. Una di queste, la razionalità, lo distingueva dalle bestie brute; l'altra, la mortalità, dagli esseri superiori. Dalla razionalità si deduceva la libertà. Dalla mortalità, che derivava dalla natura materiale della sua vita incarnata in un corpo, seguiva la sensibilità.

Da un certo momento in poi, nella storia delle concezioni e delle rappresentazioni, l'umanità occidentale ha perso il contatto con gli angeli. Sarà Kant a sanzionare questa svolta. In una nota del suo scritto sulla religione, osserva di sfuggita che gli angeli sono diventati abbastanza discreti e che non se ne parla quasi più: «die guten Engel (ich weiss nicht, warum) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben» (Kant, 1956a, t. 4, p. 743).

Sembra che la fuoriuscita da un universo che implicava gli angeli, cioè degli spiriti superiori all'uomo, sia avvenuta verso l'inizio del XIX secolo. In ogni caso, fu in questo periodo che i migliori spiriti europei si resero conto che erano scomparsi. Infatti, fino al XVIII secolo, l'esistenza di esseri creati, inferiori a Dio ma superiori all'uomo, era evidente. Negarlo era segno di stupidità o ignoranza come segnala Arthur Oncken Lovejoy (cfr. Lovejoy, 1960, pp. 80, 180-1). Nel 1823, un olandese, il giovane poeta Isaäk da Costa, da poco passato dall'ebraismo a un calvinismo intransigente, di fatto reazionario, si lamentava dell'uso antireligioso delle conoscenze scientifiche, soprattutto per ridicolizzare i racconti biblici, che lui stesso intendeva molto alla lettera. In particolare, a suo avviso, «la scienza della natura è usata per tagliare sistematicamente tutte le nostre relazioni con il mondo degli spiriti [*de Natuurkunde om alle onze betrekkingen tot de geestenwereld stelselmatig af te snijden*]» (Costa, 1823, p. 39).

Il fatto è che i ponti con il mondo degli spiriti superiori erano già stati tagliati. Erano ormai poco più che un oggetto di scherno. Così, un ammiratore di Kant quale era Arthur Schopenhauer lo criticava su questo punto. Si chiese infatti, nel 1840, cosa potesse intendere Kant quando diceva che la sua morale si applicava a tutti gli esseri finiti, non solo agli umani. Concluse, con amara ironia, se non stesse pensando ai simpatici angioletti (*die lieben Engelein*) (Schopenhauer, 1980, t. 3, p. 658). Poco più tardi, nel 1843, il grande pensatore politico francese Alexis de Tocqueville, in una lettera

del 3 gennaio a un amico, Eugène Stoffels, scrisse: «L'uomo con i suoi vizi, le sue debolezze, le sue virtù, quel confuso miscuglio di bene e di male, di basso e di alto, di onesto e di depravato, è ancora, nel complesso, l'oggetto più degno di esame, di interesse, di pietà, di attaccamento e di ammirazione che si possa trovare sulla terra; poiché non abbiamo angeli, non possiamo attaccarci a niente di più grande e di più degno della nostra devozione che i nostri simili» (Tocqueville, 1986, p. 449).

Pur in questo contesto radicalmente mutato, emergono alla fine della modernità delle angelologie significative. Emblematiche quelle di Schelling, di Hölderlin e – per l'area italiana – di Rosmini.

La "poetica filosofica" di Friedrich Hölderlin (1770-1843) recupera in modo singolare il tema dell'angelo con la sua concezione degli "angeli della patria". Per Hölderlin, i popoli sono sempre vere e proprie *Wesenheiten und Mächte*, grandi entità viventi e forze dotate di potere e di volontà. Di qui il loro rapporto vitale con entità *altre*, con protettori, che ne dicono il senso ultimo in una logica di trascendenza immanente. Un riferimento paradigmatico lo troviamo nell'elegia *Stoccarda* ove emerge questa originale angelologia politica: «Ma Voi, Voi anche, o Grandi, Voi lieti che in ogni tempo / Vivete e reggete, riconosciuti, o anche più vigorosi / Quando operate e create in sacra notte, soli regnando / E onnipotenti allevate un profetico popolo, / Finché dei padri lassù si ricordino gli adolescenti, / E maggiore in età, illuminato, vi stia innanzi l'uomo di senno. / Angeli della patria! [*Engel des Vaterlands!*] o Voi, dinanzi ai quali la vista / Anche se forte e il ginocchio cede all'uomo isolato, / Così ch'egli deve poggiarsi agli amici e i cari pregare / Che portino insieme con lui tanto peso di felicità; / Io vi rendo, o Benigni [*Gütige*], grazie per lui e per tutti gli altri / Che la mia vita, il mio bene fra i mortali sono» (Hölderlin, 1971, p. 132). Questi «angeli della patria» di Hölderlin sono potenze di una grandezza inquietante la cui opera si compie nella «notte sacra» (appunto nell'"occulto delle grandi potenze") ove vivono e regnano e dove attirano il popolo verso l'alto. Il popolo da sempre li presagisce e ne è "allevato" finché si fa strada una nuova consapevolezza che genera, per Hölderlin, l'"uomo sapiente", che pervenuto alla *frónesis*, conosce finalmente da dentro le cose del popolo e dello Stato, il loro segreto radicamento angelologico. Gli «angeli della patria» hölderliniani, con il loro riferimento alla storia del paese e alla terra nativa, hanno in sé indubbiamente reminiscenze bibliche, evocano gli angeli della prima parte dell'*Apocalisse* (1, 4-3, 22), ove le lettere indirizzate alla comunità recitano «All'Angelo della comunità...», oppure gli angeli assegnati ai

diversi paesi – come l'Angelo del regno dei Persiani – di cui si parla nel libro di *Daniele* (10, 13), angeli protettori, che ispirano profeticamente e guidano lo sviluppo delle nazioni. Chiaramente questi angeli, pur mantenendo il tratto di grandiosità dell'Angelo biblico, vengono trasferiti in una dimensione cosmico-mitologica, immergono il loro significato nel mondo, pur mantenendo una peculiare dimensione ultraterrena (ovviamente nella specifica accezione hölderliniana). Gli «angeli della patria» sono nuovamente dotati di energia numinosa, sono grandi e terribili, e la loro luminosa maestà è mortale per l'uomo, ma mentre l'Angelo cristiano è «santo» non in forza di una numinosità propria ma in virtù della grazia che lo rende partecipe alla vita santa di Dio, questi angeli hölderliniani non sono più in rapporto con il Dio vivente delle Scritture.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) ha collocato la sua raffinata angelologia nell'ambito della sua filosofia dello spirito. Per Schelling gli angeli non sono persone o sostanze, ma – in quanto forze dello spirito – potenze o possibilità dell'uomo originario (*Urmensch*): «Gli angeli come pure potenze non possono essere creature nello stesso senso in cui l'uomo o ogni altro essere concreto è creatura. [...] È incontestabile che la creazione è anche un presupposto degli angeli; senza la creazione, cioè, non ci sarebbe nessun angelo. [...] Gli angeli non possono essere detti creati in questo senso, già per il fatto che essi sono appunto pure potenze, pure possibilità. Ora, non vengono create semplici possibilità, creato viene solo ciò che è reale attuale, cioè il concreto» (Schelling, 2002, p. 1345). Il peccato di Adamo ha provocato l'alienazione dell'uomo, la «separazione dal suo angelo» e l'apparizione dei demoni:

Se l'uomo viene spogliato della sua Signoria (la caduta dell'uomo non è altro che la perdita della sua Signoria), allora tutte quelle possibilità, quelle potenze, quegli spiriti sottoposti, possono alzare la testa e l'uomo cade ora in loro potere, mentre prima essi erano in suo potere. Anzi, fino a che queste potenze erano poste con la creazione solo come possibilità, fino allora esse erano nell'ordine ed erano buone (in questo senso si può parlare di una situazione originaria, pura e buona degli angeli); ma in quanto attraverso la colpa dell'uomo si spezza e si dissolve l'unità posta divinamente [...], adesso esse si fanno avanti, e in verità con una forza e una potenza che non era destinata a loro, che esse non dovevano avere, e appaiono come spiriti malvagi (ivi, pp. 1347-9).

Per rimediare a tale disordine, l'essere umano deve unirsi al suo angelo e respingere il demonio in una lotta violenta. L'angelo buono resta però una possibilità non realizzata perché esso è ciò che l'uomo dovrebbe essere e

non è: «Ogni angelo buono è ciò che secondo l'intenzione divina doveva essere realmente, ma che ora, per la colpa dell'uomo, è posto piuttosto come semplice potenza o possibilità, come non realizzato. [...] Con la caduta l'uomo si separò dal suo angelo, pose come potenza fuori di sé ciò che doveva propriamente-essere» (ivi, p. 1351).

Antonio Rosmini (1797-1855) propone un'originale e creativa riflessione angelologica. Sull'angelo egli propone alcune idee davvero personali e profonde, che appaiono – entro certi limiti – segnare una discontinuità nei confronti della tradizione angelologica, anche se rimangono radicate nella prospettiva cristiana. Egli espone la sua prospettiva all'interno di una ricerca sulla cosmologia: «Reputiamo adunque che la dottrina degli angeli non possa costituire da sé sola una compiuta scienza filosofica, e però noi la esporremo insieme colla dottrina del mondo di cui gli angeli sono una parte, favellando dell'Essere supremo» (Rosmini, 1988, p. 29). Secondo la divisione proposta dallo stesso Rosmini (cfr. *ibid.*) questi sono gli aspetti più rilevanti della sua concezione angelologica: la questione se vi siano (meglio se vi possano essere) intelligenze separate, vale a dire il problema della reale esistenza degli angeli; la ricerca della causa cui si deve la loro origine; infine la loro natura, cioè la possibile conoscenza della loro essenza. Queste sono infatti, per Rosmini, “le tre parti dell'angelologia”. L'aspetto più originale nella riflessione rosminiana è quello del rapporto tra gli angeli e il cosmo. Quale è il rapporto tra l'angelo e il cosmo? Dopo la rivoluzione scientifica appare problematico affermare un *ruolo cosmico* degli angeli come pure emergeva dalla grande tradizione patristica, da Agostino e da Tommaso d'Aquino. Certo esso appare fantasioso e problematico se si intende porre la presenza angelica nel cosmo tra le forze scoperte dalla scienza moderna (o tra quelle che potrà scoprire) mettendo l'influenza d'origine angelica al livello di quelle forze. Tutto semmai si gioca su un altro e ben diverso terreno: lo mostrano proprio le “ali” degli angeli, ali attribuite a questi «ministri di Dio, *veloci* in Isaia, e per questo non a torto si dipingon coll'ali» afferma Rosmini in *Teodicea* (Rosmini, 1977, p. 528). Quelle loro “ali” e quella loro inafferrabile velocità dicono appunto questa alterità. Questo singolare rapporto tra gli angeli e il cosmo è stato prospettato da Rosmini con la sua dottrina dei «principi corporei». L'espressione «principio corporeo» utilizzata dal Roveretano non va intesa nel senso di “ciò che possiede un corpo” (in questa accezione gli angeli sono incorporei), ma di “ciò che ha relazione con il corpo”, ponendolo, ordinandolo, conservandolo. Gli angeli sono «principi corporei» in questa seconda accezione: «Conservando noi

dunque la determinazione di *principio corporeo* a quello che pone i corpi, chiameremo l'altro in generale *principio del moto*» (Rosmini, 1940, p. 276). Il «principio corporeo» è dunque l'ente invisibile che pone il corpo in essere, non creandolo ma animandolo e formandolo; il «principio del moto» è l'ente invisibile che muove il corpo facendolo passare dalla quiete al moto: «I quali due principii, se ben si osserva a quanto abbiamo ragionato più sopra, dovendo essere due soggetti, perocché ogni attività si riduce ad un soggetto, e ogni principio reale è un soggetto; ne viene che debbano essere due enti a cui nulla mancherebbe di ciò che si suole esprimere sotto la denominazione di Angeli» (ivi, postilla 13). Il «principio corporeo» viene quindi descritto come una forza *immateriale e intelligibile*, ordinata a formare un corpo. Per Rosmini «il principio corporeo» dev'essere anche *spirituale*, ossia *intelligente*. Non vi è ordine se non dove vi è una intelligenza. Ebbene, nell'originaria formazione degli atomi così come nella composizione dei corpi e di tutti i fenomeni della natura, si osserva un ordine davvero mirabile. Allora la causa, cioè l'attiva forza aggregante e strutturante da cui tutte queste cose vengono ordinate e messe in relazione tra di loro, è per l'appunto il principio intelligente. E questo non avviene solo per le realtà corporee a noi estranee, ma anche per il nostro stesso corpo che – come tutta la materia – è «termine proprio del principio corporeo» (ivi, p. 277). Non sembra ragionevole a Rosmini «scomodare», per così dire, la causa prima dell'essere, cioè Dio stesso, perché intervenga direttamente “in prima persona” in tutte queste complesse operazioni. Piuttosto appare conveniente, secondo il modo concreto e proprio dell'agire divino, servirsi delle *cause seconde*, che sono proprio quei «principii corporei» intelligenti, immateriali e sovrasensibili in virtù dei quali si compone e si attua l'ordine dei corpi materiali e il loro incessante movimento. Sono dunque gli angeli, identificati da Rosmini in tali «principii corporei» immateriali e intelligenti, a porre in essere una loro singolare collaborazione nel governo divino del mondo (cfr. Rosmini, 1988, pp. 173-5). Gli angeli dunque intesi come “governanti e rettori del cosmo”.

Fonti

Cacciari (1986); Calvino (1559); Costa (1823); Descartes (1981); Diderot, d'Alembert (1751); Hölderlin (1971); Kant (1956a); Milton (1667; 1671); Rosmini (1940; 1977; 1988); Schelling (2002); Schleiermacher (1960); Schopenhauer (1980); Suárez (1620); Tocqueville (1986); Zahn-Harnack (1951); Zanchi (1591).

Bibliografia

Agamben (2009); Arici (2007); Faes De Mottoni (1995); Geretto (2010); Lavatori (1996); Lovejoy (1960); Scribano (2006); Suárez-Nani (2002); Vernier (1986); Zucal (2012).

Anima

di Giulia Belgioioso

“Anima” è il nome che indica il “principio mediante cui pensiamo”, scrive Descartes a Gassendi, anche se aggiunge di avere preferito, «per lo più», il nome *mens*: «Il nome anima [...] è equivoco» – osserva – «e [...] per essere preso [...] come atto primo, ossia forma principale dell’uomo [*prae-cipua hominis forma*], deve essere inteso soltanto nei termini di *principio mediante cui pensiamo* [...] che ho chiamato, per lo più, col nome di mente [*mens*] per evitare l’equivocazione; considero infatti la mente non come parte dell’anima, ma come quell’anima tutta che pensa» (*Responsiones*, v: Descartes, 2009b, p. 1156).

Parole “non equivoche” con le quali Descartes rispondeva nel 1641 a Gassendi che per parte sua, schernendolo, lo chiamava con l’appellativo “Anima” (*Objectiones*, v: ivi, pp. 1030 ss.).

In una lettera dello stesso anno indirizzata a Regius, articolava meglio il suo pensiero in opposizione alla dottrina aristotelica dell’anima tripartita: «L’asserzione che l’anima dell’uomo è triplice [è] nella mia religione [...] un’eresia» – scriveva – «ma in verità a parte la religione, è anche contro la logica» giacché fa dell’anima un genere, di cui forza vegetativa e forza motrice sono le specie. Tutt’al contrario, la mente è «in senso proprio l’anima razionale» diversa per genere (*toto genere*) dalle due forze vegetativa e sensitiva che, invece, appartengono ai corpi (*A Regius*, maggio 1641: Descartes, 2009a, 313, p. 1458). Per questo solo «la *mente o anima razionale* [...] non a torto è [...] chiamata, *essa sola, anima*» (*ibid.*). Più volte, nello stesso anno, Descartes insiste sull’“equivocità” del nome “anima”: «*Anima* in buon latino» – scrive il 21 aprile all’amico Mersenne (*A Mersenne*, 21 aprile 1641: ivi, 309, p. 1448) – «significa *aria*, o *alito della bocca* da cui credo sia stato trasferito a *significare mente*, ed è per questo che ho detto che *spesso è assunta come cosa corporea*»; «Parlo [...] di mente piuttosto che di anima» – si legge nelle seconde risposte – «perché *il nome di anima è equivoco, e lo si usa spesso in modo improprio [usurpari]*,

per cosa corporea» (*Responsiones*, II: Descartes, 2009b, p. 894). Qualche anno più tardi, dopo averlo “ripudiato” come discepolo, mostrerà di apprezzare di Regius il fatto che «dia all’*anima razionale* il nome di *mente umana* [...]: così, infatti, evita l’equivoco che si trova nella parola anima» (*Notae*: ivi, p. 2258).

«Per lo più» ha scritto Descartes. In effetti i testi cartesiani confermano la presenza di occorrenze dei due termini. Il caso più lampante è quello di *Meditatio* II: il titolo è *De mente humana*, ma nel testo presenta occorrenze delle due parole, sia *anima* («quid esset haec anima») sia *mens* («res cogitans [...] id est mens sive animus sive intellectus, sive ratio»; *Meditationes*, II: ivi, p. 716).

Anima/mens, ma anche *animus/âme raisonnable/intellectus/mens/moi/je pense/ego sum* sono le espressioni adoperate da Descartes per dire il “me che pensa”. Così, ad esempio, per spiegare al ministro Andreas Colvius che il «si fallor sum» agostiniano (*De civitate Dei*, XI, 26) non ha nulla in comune con il suo «je pense donc je suis», gli fa osservare che, mentre il «sum» che nell’espressione del vescovo d’Ippona segue il «si fallor» prova che in noi, in quanto *siamo, sappiamo di essere ed amiamo questo essere*, c’è una qualche immagine della Trinità, il «je suis» che segue al «je pense» è il «*moi* che pensa [...] sostanza immateriale che non ha nulla di corporeo» (*A Colvius*, 14 novembre 1640: Descartes 2009a, 287, p. 1332).

Vale la pena di ricordare che per il filosofo non le parole, ma il pensiero e la capacità di esprimerlo in modo chiaro sono le cose che contano: «I più dotati nella capacità di ragionare, e che elaborano meglio i loro pensieri», ha scritto, «possono [...] rendere [...] convincente quanto propongono quand’anche parlassero il basso bretone e non avessero mai appreso la Retorica» (*Discours de la methode*, II: Descartes, 2009b, p. 31).

Comunque l’abbia chiamata, l’*âme/mens*, *toto genere* diversa dal corpo, ha avuto nel sistema cartesiano la funzione di dare unitarietà, ordine, coerenza e stabilità alla conoscenza. L’*âme/mens* ha costituito per Descartes “il punto archimedeo” sul quale costruire «tutto il resto e, in questo modo, raggiungere altre cose del tutto certe ed esplorate a partire da altre cose certe» (*Obiectiones*, VII: ivi, p. 1266). Gli ha consentito di mostrare che c’era una via da opporre alla deriva delle filosofie plurali e discordanti di antichi e moderni: «Una cosa dice Platone» – ha scritto – «un’altra Aristotele, un’altra ancora Epicuro, Telesio, Campanella, Bruno, Basson, Vanini, i novatori» (*A Beeckman*, 17 ottobre 1630: Descartes, 2009a, 34, p. 158).

1. Con l'espressione *cognitio animae*, nell'*incipit* delle *Regulae ad directionem ingenii*, manoscritto redatto con molta probabilità nel 1628, Descartes intende marcare la peculiarità della scienza rispetto alle *artes*. Queste seconde, scrive, richiedono («desiderant») piuttosto un'abilità manuale («aliquem corporis usum habitumque»): «Scientiae [...] totae in animi cognitione consistunt» (*Regulae ad directionem ingenii*, II, I: Descartes, 2009c, p. 684). Quanto alla scienza, che per essere tale deve essere certa ed evidente, poggia su due azioni dell'intelletto: l'intuito e la deduzione. L'*intuitus animi* che è un "concetto della mente pura ed attenta" originato dalla sola luce della ragione e ha una certezza maggiore, in quanto più semplice, della stessa deduzione: «Chiunque può intuire con l'animo che esiste, che pensa, che il triangolo è delimitato da tre linee soltanto, che la sfera lo è da una superficie e cose simili, che sono di gran lunga più numerose di quanto la maggior parte delle persone si renda conto, poiché disdegna di rivolgere la mente a cose tanto facili» (II, III: ivi, p. 694; cfr. II, XII: ivi, p. 765). Più tardi la contrapporrà a quel che insegnavano «i filosofi, nelle scuole, [i quali] hanno per massima che non vi è nulla nell'intelletto che non sia stato prima nel senso» (*Discours de la méthode*, IV: Descartes, 2009b, p. 66).

2. L'*âme raisonnable* è posta da Dio nel cervello e la sua funzione è ricordare i dati che provengono dai sensi. Questa l'espressione che ricorre in *Homme*, un manoscritto redatto nel 1633: «Quando Dio unirà a questa macchina [il corpo] un'anima razionale [...] le darà la sua sede principale nel cervello e la farà di natura tale che essa avrà sensazioni diverse a seconda dei diversi modi in cui le entrate dei pori che sono nella superficie interna di questo cervello saranno aperte per il tramite dei nervi» (*L'Homme*, III: Descartes, 2009c, p. 401). Per dire meglio quale funzione essa svolga nel corpo, Descartes ricorre a una comparazione: l'anima sarà nel cervello «come il fontaniere che deve essere nei pozzetti dove si dirigono tutti i tubi [delle] macchine, quando vuole provocare o impedire, o cambiare in qualche modo i loro movimenti» (II: ivi, p. 381).

La figura del fontaniere cederà il passo, nella quinta parte del *Discours* (v: Descartes, 2009b, p. 94), a quella del "pilota nella sua nave" (l'espressione è in Aristotele, *De anima*, 413a, 8-9). Ma la comparazione serve ora per descrivere *e contrariis* una diversa funzione dell'anima: «Non basta che [l'anima] si trovi nel corpo umano come un pilota nella sua nave, se non forse per muovere le sue membra, ma occorre che essa sia congiunta ed unita più strettamente a lui per avere, oltre a ciò, sentimenti e appetiti simili ai nostri, e così comporre un vero uomo». L'immagine torna nelle

Meditationes, ma questa volta, per illustrare meglio il concetto, si sottolinea che l'anima è strettissimamente congiunta al corpo: «La natura mi insegna anche, attraverso [le] sensazioni di dolore, di fame, di sete ecc., che io non solo mi trovo nel mio corpo come un pilota si trova nella sua nave, ma sono ad esso strettissimamente congiunto e quasi commisto [*artissime conjunctum et quasi permixtum*], così da comporre con esso un qualcosa d'uno» (VI: ivi, p. 789; cfr. *Principia philosophiae*, I, art. XLVIII: ivi, p. 1742). Se vi si trovasse come un "pilota nella sua nave", essa «qui nihil aliud [est] quam res cogitans», quando il corpo è ferito percepirebbe la ferita col puro intelletto, proprio come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nella nave (*ibid.*).

3. Nel *Discours*, ossia nel primo testo dato alle stampe in forma anonima nel 1637, e poi in *Meditationes* (1641-42), la funzione di *âme/mens* non è dunque quella del fontaniere evocato in *Homme*. Allora all' *âme/mens* era principalmente demandato di raccordare i dati sensibili; ora la sua funzione è rendere possibile l'esperienza dei corpi.

Âme ossia il «moi que je suis»/*mens* ossia l'«ego ille qui sum»: anima, ossia il me che io sono/mente ossia l'io che sono (*Discours de la méthode*, IV: ivi, p. 60; *Meditationes de prima philosophia*, II: ivi, p. 714) è la verità, la prima, che segue all'intuizione del *je pense donc je suis*/penso dunque sono/*ego sum, ego existo*/io sono, esisto (*ibid.*). Essa è la verità che supporta il capovolgimento del rapporto che *philosophia recepta* poneva tra «noi che conosciamo e le cose stesse da conoscere».

Si trattava di una verità che il filosofo aveva scoperto grazie alla metafisica, ossia la "materia che aveva studiato più di tutte" e dalla quale aveva cominciato i suoi studi. Alla metafisica doveva la scoperta dei «fondamenti della Fisica (che non avrebbe potuto trovare per altra via)» così come del fatto che le verità metafisiche – Dio e l'anima – potevano essere dimostrate «in un modo [...] più evidente delle dimostrazioni della geometria» (*A Mersenne*, 15 aprile 1630: Descartes, 2009a, 30, p. 146). Aveva tenuto per sé la sua scoperta nel dubbio di non riuscire a «persuadere gli altri», anzi aveva deciso di dare la priorità alla fisica e, solo dopo avere visto come sarebbe stata accolta, di mettere mano a «un breve Trattato di Metafisica [...] iniziato [...] in Frisia, e i cui punti principali [erano] provare l'esistenza di Dio e quella delle nostre anime quando sono separate dal corpo» (*A Mersenne*, 25 novembre 1630: ivi, 36, p. 179).

I tre *essais* – *Dioptrique*, *Météores*, *Géométrie* –, introdotti dal *Discours de la méthode*, realizzano il disegno.

Per questo lo scritto esce anonimo e alle «premières méditations métaphysiques et abstraites» – intuizione del *cogito* e dimostrazioni dell'esistenza dell'anima e di Dio – sono dedicate poche pagine della premessa, il *Discours de la méthode* appunto. L'anonimato serve proprio a tastare il terreno: «Voglio ben dirvi» – si legge in una lettera del maggio del 1637 – «che lo scopo di tutto ciò che faccio stampare questa volta, è solo preparargli [al “Trattato di Fisica”] la strada, sondando il fondo» (*AX***, maggio 1637: ivi, p. 381).

Vale la pena di ricordare che il suo motto era l'ovidiano *bene vixit bene qui latuit* (*Tristia*, III, IV, 25) e che negli anni giovanili aveva preso a modello della sua condotta gli attori: «Come gli attori, accorti a non fare apparire l'imbarazzo sul volto, vestono la maschera, così io, sul punto di calcare la scena del mondo, dove sinora sono stato spettatore, avanzo mascherato» (*Cogitationes privatae*: Descartes, 2009c, p. 1060).

Le “prime meditazioni” che nel 1637 rendeva pubbliche erano, dunque, il frutto di studi che risalgono ai primi anni del soggiorno olandese («quibus animum applicui postquam huc [in Olanda] veni»; *Specimina*: Descartes, 1998, p. 29). Descartes le espone nella forma di un racconto autobiografico, in prima persona e in lingua francese: «Je voulus supposer» – scrive – che la conoscenza sensibile sia falsa, fingendo (*feindre*) che le cose non siano quali i sensi «me» le fanno immaginare (come accade nelle illusioni ottiche); «je rejeterai» i ragionamenti dei geometri (che talvolta cadono in paralogismi) e le dimostrazioni matematiche; «je me résous de feindre» che i pensieri («toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit») siano illusioni dei sogni (*Discours*, IV: Descartes, 2009b, p. 61).

Un'intuizione spezza la catena dei dubbi: io che così «voulais penser», o, che è lo stesso, il «moi que le pensait» doveva necessariamente essere qualcosa. «Je pense, donc je suis» è una sostanza la cui essenza o natura è pensare: questa verità che le più stravaganti supposizioni degli scettici non possono scalfire è il principio primo della filosofia che «je cherchais» (*ibid.*). Come scriverà qualche anno più tardi a un suo corrispondente, l'intuizione del «je pense donc je suis» «non [è] opera del [...] ragionamento, né è un insegnamento [dei] maestri; la [...] mente la vede, la sente e la maneggia; e sebbene la [...] immaginazione, che si mischia inopportunamente ai [...] pensieri, ne diminuisca la chiarezza, volendola rivestire delle sue figure, essa è [...], nondimeno, una prova della capacità delle nostre anime a ricevere da Dio una conoscenza intuitiva» (*A Silhon*, marzo o aprile 1648: Descartes, 2009a, 651, p. 2538).

Il «moi» riprende la catena dei ragionamenti e scopre che il fingere

(*feindre*) di non avere un corpo e che il mondo non esista, ossia il dubitare della esistenza dell'uno e dell'altro, mostra in maniera certa ed evidente di esistere; al contrario, cessare di pensare significa cessare di esistere. Da qui la conclusione: «*Ce moi, c'est-à dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps [...] plus aisée à connaître que lui [le corps], et qu'encore qu'il [le corps] ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est*» (*Discours*, IV: Descartes, 2009b, p. 60).

I pensieri dell'anima, le idee «que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies»: l'evidenza diventa «règle générale» (*Discours*, IV: ivi, p. 60). L'idea di "perfezione" è «messa in me da una natura [...] veramente più perfetta di quanto io non [sia] e che [ha] anche in sé tutte le perfezioni di cui potevo avere qualche idea, cioè, per dirlo in una parola, [è] Dio» (ivi, p. 63): è la prova ontologica dell'esistenza di Dio. E Dio diventa il garante della «regola generale» e dunque che le nostre idee chiare e distinte siano vere: «Ciò che ho [...] ammesso come regola – che le cose che concepiamo in modo del tutto chiaro e distinto sono tutte vere – è certo solo per il fatto che Dio è o esiste e che è un essere perfetto e che tutto ciò che è in noi viene da lui» (ivi, p. 68). Nella nostra anima ci sono, infatti, anche idee che contengono qualche falsità, sono le idee oscure e confuse che sono in noi «solo per il fatto che noi non siamo del tutto perfetti». Saranno in *Meditationes* (III: Descartes, 2009b, pp. 736-9: 739; *Responsiones*, IV: ivi, p. 993) le idee materialmente false.

L'anima e Dio sono emersi dai dubbi, come roccia e argilla dal terriccio e dalla sabbia da cui erano ricoperti (*Discours*, III: ivi, p. 56).

Ma, per farli emergere, è stato necessario procedere in direzione opposta rispetto a quel che insegnano sia il senso comune, sia la filosofia scolastica. Detto in altre parole, è stato necessario elevare il proprio «esprit au-delà des choses sensibles» (*Discours*, IV: ivi, p. 66; nella traduzione latina «numquam animum a sensibus abducant, et supra res corporeas attollant»; Descartes, 1998, p. 34) e andando contro l'abitudine che spinge la maggioranza «à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles» e a ritenere inintelligibile tutto ciò che non è immaginabile (*Discours*, IV: Descartes, 2009b, p. 66). I «filosofi, nelle scuole» – sottolinea Descartes – «hanno per massima che non vi è nulla nell'intelletto che non sia stato prima nel senso, nel quale tuttavia è certo che le idee di Dio e dell'anima non sono mai state» («les idées de Dieu e de l'âme n'ont jamais été»; *ibid.*).

Lo scritto del 1637 non passa inosservato. Viene anche notata, in particolare da tre corrispondenti, l'inadeguatezza della trattazione della dimo-

strazione dell'esistenza di Dio, della natura dell'anima e della distinzione dell'anima dal corpo. È in questa circostanza che Descartes dapprima si giustifica affermando di avere aggiunto quelle *premières méditations* «sur la fin, et lorsque le libraire me pressait» (*A Vatier*, 22 febbraio 1638: Descartes, 2009a, 149, p. 548). Poi illustra il motivo reale.

Per mostrare al lettore che «celui [ossia l'*âme*] qui» dubita di tutto ciò che è materiale non può dubitare della sua esistenza; che «celui-là c'est-à-dire l'*âme*» è un essere o una sostanza non corporea la cui natura è di pensare ed è la prima cosa che si possa conoscere con certezza; che arrestandosi su questa «meditazione» si acquisisce una conoscenza chiarissima, «intuitiva» dell'idea della natura intellettuale, un'idea che, quando non ha limiti, ci rappresenta Dio e, quando è limitata, ci rappresenta un angelo o un'*âme humaine* (*A X****, marzo 1637: ivi, 103, p. 362), avrebbe dovuto preliminarmente dimostrare l'incertezza dell'esistenza delle cose materiali attraverso le «ragioni più forti degli scettici» chiedendo al lettore di «détacher sa pensée des choses sensibles». Era proprio quel che aveva giudicato rischioso (*A Mersenne*, 20 aprile 1637: ivi, 104, p. 366): aveva avuto il timore che spiriti deboli potessero essere attratti dai dubbi scettici che avrebbe dovuto utilizzare piuttosto che dagli argomenti con i quali li avrebbe abbattuti, tanto più che il libro era in volgare in modo «que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose» (*A Vatier*, 22 febbraio 1638: ivi, 149, p. 548).

Il *Discours de la méthode* era stato, insomma, solo un tentativo per capire, rimanendo nascosto, «in base ai giudizi dei lettori, in qual modo trattarne in seguito» (*Praefatio ad Lectorem*: Descartes, 2009b, p. 688). Era stato, insomma, niente più che un'«epitome» criptica delle *Meditationes* (*Colloquio con Burman*: Descartes, 2009c, p. 1260).

4. Le *Meditationes* (1641-42) sviluppano accurate i temi trattati nel 1637, e alla mente umana, per dimostrare che essa è più nota del corpo, dedicano tutta la seconda meditazione.

L'*Ego sum, ego existo* è «una cosa pensante, ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione» (*Meditationes*, II: Descartes, 2009b, p. 716); non è né una compagine di membra (corpo), né un'aria tenue infusa nelle parti del corpo (anima); è una cosa che «dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente»; una cosa che «non cade sotto l'immaginazione»; una cosa che è vera anche se «dormo» o se «colui che mi ha creato si fosse fatto beffe di me» (ivi, p. 718).

Due esempi confermano, rispettivamente, che si percepisce e si giudica con la mente: quello della cera (compatta e dura quando esce dal favo,

fluida per il calore delle mani) mostra che si percepisce cosa essa sia con lo sguardo della mente (*inspectio mentis*) non tramite la visione (*visio*), il contatto (*tactio*), l'immaginazione (*imaginatio*) (ivi, p. 722); quello dei cappelli e dei vestiti, che visti con gli occhi si «giudica essere uomini», mostra che si comprende «con la sola facoltà di giudicare che è nella mia mente» (*ibid.*).

L'esempio della cera mi fa conoscere qualcosa in più della mente, ossia «me stesso» in modo più chiaro ed evidente: se la mente esiste in quanto la vedo, a maggior ragione (con maggiore evidenza) esisto anche io che la vedo ed «è del tutto impossibile che quando vedo, ossia (ciò che ormai non distinguo) quando penso di vedere, io proprio io che penso, non sia qualcosa» (ivi, p. 724).

D'altro canto l'esempio della cera mostra che tutti «i corpi non sono propriamente percepiti dai sensi o dalla facoltà di immaginare, ma dal solo intelletto» e dunque nulla «può essere percepito in modo più facile ed evidente della mia mente» (*ibid.*).

La “regola dell'evidenza” chiude anche in *Meditatio* II la parte dedicata alla natura della *mens*.

Le meditazioni successive spostano l'analisi alle idee della mente, distinte in innate, avventizie e fattizie. Tra le idee innate troviamo l'idea di Dio, dalla quale *a posteriori* ricaviamo la prova della sua esistenza come realtà fuori della mente, applicando il principio di causalità alla realtà oggettiva delle idee: non può esserci, infatti, meno realtà nella causa efficiente di quanta ve ne sia nell'effetto (ivi, p. 735); Dio ha tanta realtà da essere la causa efficiente della realtà obiettiva contenuta nell'idea che ne ho in me (prima prova *a posteriori*: *Meditationes*, III: ivi, pp. 728, 738-40; seconda prova *a posteriori*: ivi, pp. 742-4).

Comincia il cammino in senso inverso che giunge alla “esistenza delle cose materiali” (*Meditationes*, IV): Dio, che è verace, non mi inganna circa le idee (essenza) delle cose materiali nella mente e, soprattutto, circa la sua stessa esistenza (*prova a priori*): «Cosa, infatti, è di per sé più palese del fatto che il sommo ente esiste, ossia che esiste Dio, alla cui essenza soltanto appartiene l'esistenza?» (ivi, p. 770). Ma Dio è anche garante, quanto all'esistenza delle cose materiali, della mia *magna propensio* a credere che le idee che ne ho siano da esse prodotte.

5. Descartes non ha solo presentato un modello nuovo di sapere; ha con forza mostrato la debolezza strutturale della filosofia delle scuole. Lo ha fatto attaccandola non (non solo) in singole teorie, come tanti (Telesio, Cam-

panella ecc.) al suo tempo facevano, ma nei suoi fondamenti; ha perseguito il suo progetto in maniera radicale, mostrando la fallacia del presupposto sul quale si basava la *philosophia recepta*, ossia che la conoscenza va dalle cose all'intelletto; ha scardinato questo presupposto ricorrendo agli argomenti degli scettici; ha mostrato che questa era la via che portava alla prima indubitabile verità: l'esistenza di un' *âme/mens* cogitante «toto genere» diversa dal corpo (*A Mersenne*, verso il 20 aprile 1637: Descartes, 2009a, 104, p. 366).

All'inizio, nelle *Regulae* il nome "anima" è usato per distinguere le scienze dalle arti («Scientiae [...] totae in animi cognitione consistunt»); in *Meditationes* è il nome del "principio mediante cui pensiamo": Descartes dispone ora del "principio" grazie al quale i singoli fenomeni naturali avrebbero trovato la loro spiegazione.

E, tuttavia, la fisica che Descartes dà alle stampe nel 1644 – i *Principia philosophiae* –, che non a caso, nella prima parte, «contiene quasi le stesse cose che le Meditazioni» (*A Mersenne*, 31 dicembre 1640: ivi, 293, p. 1358), rivela ben presto i suoi tanti punti deboli (Galuzzi, 1990).

Diverso il destino della metafisica. Negli anni Quaranta i primi violenti attacchi nelle Province Unite. La filosofia cartesiana, la sua carica innovativa e il suo essere diversa e alternativa alla *philosophia recepta* insegnata nelle scuole preoccupano perché causa di disordine religioso, politico, sociale. Il potente ministro, teologo e professore della Università di Utrecht, Voetius, si spinge sino a chiedere a Mersenne, il Minimo amico di Descartes, di schierarsi al suo fianco: «Quell'uomo [Descartes] sta mettendo in piedi [...] una nuova setta, che al mondo non s'è finora mai vista né udita; e c'è chi lo ammira e lo adora come un nuovo Dio caduto dal cielo» (*Lettera apologetica*: Descartes, 2009c, p. 120). Anche la concezione dell'*anima* da subito, come Descartes aveva immaginato, suscita domande e critiche, a cominciare da quelle contenute nelle *Objectiones* stampate insieme alle *Meditationes*. Tra tutte, è sufficiente qui ricordare quella sulla teoria dell'unione anima-corpo. La soluzione – l'esistenza di una terza nozione primitiva – viene elaborata da Descartes nel corso della lunga discussione intrattenuta con Elisabetta (*A Elisabetta*, 21 maggio 1643: Descartes, 2009a, 392, p. 1748). Ma ancora di recente, a proposito di questa teoria, nell'ambito del *Mind-body problem*, è stato chiamato in causa un presunto «errore di Descartes» (Damasio, 1995). Come se, peraltro, Descartes non avesse dedicato per intero all'interazione tra anima e corpo la sua ultima opera, le *Passions de l'âme*.

L'immagine di Descartes, per discepoli e avversari, è quella di un innovatore. Hegel lo chiamerà più tardi in celebri pagine delle *Lezioni sulla*

storia della filosofia (Hegel, 1967, p. 66) “padre della modernità” consacrandolo «eroe che ricominciò da capo l’impresa» (ivi, p. 70).

Fonti

Descartes (1998; 2009a; 2009b; 2009c); Hegel (1967).

Bibliografia

Agostini (2021); Arbib (2019); Armogathe, Carraud (2003); Aucante (2000); Belgioioso (2007); Bitbol-Héspériès (1993); “Bulletin Cartésien” (1972-); Carraud (2010); Crapulli (1979); Damasio (1995); Di Bella (1997); Galuzzi (1990); Giuliano, Ragni (1997-2012); Gouhier (1987); Landucci (2002); Manzini (2003); Marion (1996); Meschini (2008); Scribano (1997); Sebba (1964).

Animale

di Laura Carotti

1. *Animal rationale, animal politicum*: la definizione dell'uomo, sin dall'antichità, è stata volta all'individuazione di una differenza specifica caratterizzante all'interno del *genus animale*. Si tratta di rilevare elementi di affinità e tratti discriminanti della parentela assai stretta e dai confini non facilmente determinabili tra l'uomo e gli altri enti dotati di un'anima. Sono proprio queste difficoltà e le domande che esse generano a costituire una delle grandi sfide del pensiero medievale, che, in un quadro teorico cristiano, si trova a dover far fronte anche all'interrogativo lasciato in sospeso dall'*Ecclesiaste* (3, 21): «Chi sa se il soffio vitale dell'uomo sale in alto, mentre quello della bestia scende in basso, nella terra?».

La similitudine tra corpi umani e corpi animali, argomenta Tommaso nella *Summa theologiae*, non deve trarre in inganno: l'uomo, come tutti gli enti misti sublunari, è sottoposto al moto circolare dei cieli, che scandisce il tempo, ma partecipa a questa successione regolata dagli astri senza risolversi in essa, dato che la sua anima è immortale e destinata all'*aevum*, alla dimensione perpetua dell'eternità divina. Una natura costitutivamente ancipite, dunque, quella dell'uomo, che ne fa il vertice della creazione, il *sigillum* del cosmo; è per questo che, dopo la *conflagratio universalis* che segnerà la fine dei tempi, la scomparsa di *animalia, vegetalia e mineralia* non comprometterà la perfezione dell'universo: la loro condizione *secundum statum huiusmodi mutabilitatis* verrà riassunta in sé dall'uomo, nel cui fine eterno «omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur» (*Summa theologiae*, I, q. 91, a. 1, c).

Proponendosi di rifondare la teologia cristiana su basi platoniche e soprattutto neoplatoniche, attraverso il recupero di fonti assai diverse da quelle dell'aristotelismo tomista, come i libri ermetici, filtrati anche dall'insegnamento dei Padri della Chiesa (cfr. Garin, 1938), Marsilio Ficino terrà ferma l'idea della natura gianica dell'uomo, posto al confine tra l'eternità e il tempo e capace di racchiudere in sé molteplici possibilità: l'anima umana

è infatti proteicamente in grado di mutare a ritmo incessante e, custodendo in sé ogni genere di esistenza, può intorpidirsi nella vita vegetativa o abbruttirsi nella vita animale, ma può anche risalire la scala dell'essere, vivendo come gli angeli quando si vota all'indagine dei *mysteria divina*, sino al raggiungimento della suprema meta della *deificatio*, che costituisce il sommo compimento della missione umana nel cosmo. Naturalmente predisposto al culto divino, l'uomo, spinto dal sentimento religioso, può elevarsi così verso Dio e giungere a trasferirsi in lui, leggiamo nella *Theologia platonica*, «come se egli stesso fosse Dio [*quasi ipse sit Deus*]» (Ficino, 1965b, p. 221). L'anima può in tal modo allontanarsi da tutto ciò che è temporale, da tutto ciò che è meramente animale, per farsi specchio di Dio e ridurre alla sua comprensione la realtà attraverso un *examen clarissimum* che «lievi l'ombra» della mutevolezza: «le cose temporali tucte», infatti, scrive Ficino autotraducendo nel 1477 il *De raptu Pauli*, «sono ombratili» (Ficino, 1952, p. 965).

Una *mixtio* affine di esaltazione della natura multiforme e libera dell'essere umano e fiducia nelle sue capacità gnoseologiche si ritrova nella celeberrima *Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola, composta tra la fine del 1486 e l'inizio del 1487 come prolusione alla disputa romana delle novecento *Conclusiones* che, a causa dell'opposizione di papa Innocenzo VIII, non ebbe mai luogo. *Nexus* del mondo terrestre, del mondo celeste e di quello angelico, l'uomo è stato collocato al centro del mondo e gli è stato conferito un aspetto indefinito, non racchiuso entro alcun limite; *faber fortunae suae*, egli potrà «degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti; o potrà [...] essere rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine» (Pico della Mirandola, 2003, p. 11). Prendendo a modello le più alte gerarchie angeliche, potrà dedicarsi alla contemplazione propria dell'ordine cherubico e alla *vita activa* rappresentata dai Troni, per ardere infine dell'amore serafico, che consente un'immediata identificazione con Dio.

Capace di mettere a frutto gli «*omnigenae vitae germina*» (ivi, p. 13) che Dio ha infuso in lui, l'uomo picchiano è assimilato a un camaleonte, con un'immagine destinata a divenire topica e a ricorrere in molti bestiari simbolici della letteratura rinascimentale *de dignitate* o *de miseria hominis* (cfr. Catanorchi, 2012). Non è un caso, dunque, che quando, quasi un secolo dopo, nel 1554, Girolamo Cardano nel *De subtilitate* – pur nella cornice teorica di una superiorità ontologica dell'uomo, dotato di una *mens* a differenza degli altri animali, capaci di sottoporre le loro conoscenze solo alla disamina della *sensifera cognitio* – vorrà ribadire che le *species rerum* sono

state create per sé stesse e tendono tutte ugualmente all'autoconservazione, in un cosmo non antropocentrico, recupererà l'immagine del camaleonte, depotenziandola. L'unica tendenza mimetica e adattiva per la quale l'uomo può essere comparato a questo versipelle animale, secondo Cardano, è infatti ravvisabile nella sua capacità di esprimere col corpo passioni dell'anima, divenendo ad esempio rosso di rabbia o bianco di paura (cfr. Giglioni, 2002).

Il ricorso al mondo animale per descrivere una fisiologia delle passioni in grado di mettere in crisi l'immagine ficiniana e pichiana dell'*homo Proteus* ha un illustre precedente quattrocentesco nell'autore che forse più di ogni altro è stato in grado di plasmare questa icastica strategia caricaturale e denigratoria: Leon Battista Alberti. L'uomo, descritto nel *Theogenius*, con un rovesciamento speculare, come il più infelice degli esseri viventi proprio perché «irrequieto e impazientissimo di suo alcuno stato e condizione» (Alberti, 1966a, p. 33), è considerato più sfortunato persino di un granchio, animale i cui organi sono così poco sviluppati da esser stato posto al centro, assieme agli altri crostacei, di una disputa tra galenisti e aristotelici a proposito della presenza in esso o meno di un *cerebrum*. Richiamata, seppur non esplicitamente, da Democrito, che si dedica alla dissezione di un granchio, questa polemica biofisiologica viene caricata nel *Momus* di un nuovo significato (cfr. Boschetto, 1995): l'assenza nel granchio di un cervello, che Democrito, malgrado la sua accurata discissione, non riesce proprio a trovare, lo rende infatti incapace di sperimentare l'*iracundia*, la forma di follia che governa le vicende umane del romanzo, sottoponendole a una violenza cieca e irrazionale (cfr. Alberti, 1986, pp. 210-2).

Lungi dall'essere capace di assumere fogge sempre nuove, l'uomo, nell'universo albertiano, è inferiore agli altri animali, rispetto ai quali è più debole e, soprattutto, più infelice. Spogliato di tutte le prerogative che lo rendevano il suggello dell'ordine cosmico, non può far altro che prendere coscienza della radicale ossimoricità del reale – «ad ogni cosa», leggiamo nel primo libro *Della famiglia*, «corrisponde il suo contrario; [...] né puossi avere l'uno senza l'altro» (Alberti, 1994, p. 15) – e cercare nel ristretto campo del governo e dell'amministrazione dell'*oikos* una dimensione in cui «distinguere e conoscere quale cosa sia da fuggire e qual da seguire per ben conservare sé stessi» (ivi, p. 163).

Individuare il campo d'azione della *praxis* umana in una realtà riottosa a essere forgiata e persino difficilmente comprensibile da parte di un soggetto cosciente che deve fare i conti con la continua cangevolezza delle cose, non potendo mutare la sua natura e avendo a disposizione soltanto

una «vista corta» (Machiavelli, 1999b, p. 138) e lacerti di memorie del passato da cui trarre esempi di condotta, è uno dei cruciali nodi problematici della riflessione machiavelliana. In un orizzonte tutto transeunte e corporeale, l'uomo non è più cerniera liminare tra il temporale e l'eterno e deve piuttosto fronteggiare la sfera oscura e torbida delle pulsioni irrazionali e arazionali che albergano al suo interno. Essendogli negata la possibilità di un *ascensus* conoscitivo, per orientarsi nell'agire deve piuttosto imparare a controllare il lato istintuale e ferino del suo essere, volgendolo a proprio vantaggio. È questo il senso del celebre passo del *Principe* in cui Machiavelli sostiene che «a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo» (Machiavelli, 1999a, p. 165): non più varco, in una *climax* ascendente, tra il mondo sublunare e Dio, la mente umana rischia di essere trascinata verso il basso e travolta dagli impulsi e dalla forza di un'immaginazione tanto potente da ottundere e annebbiare la capacità di giudizio (si veda la vicenda del conte Guido ricostruita nelle *Istorie fiorentine*, in Machiavelli, 1999b, p. 372); un'immaginazione che deve essere gestita proficuamente da colui che voglia cogliere l'«occasione», l'infrequente congiuntura in cui si realizza un transitorio accordo tra i tempi e l'indole del soggetto, dando all'uomo virtuoso una speranza di successo.

Diviene, dunque, necessario rintracciare percorsi conoscitivi e pragmatici in cui la dignità dell'uomo possa tradursi, senza però valicare i confini di una struttura ontologica ben definita, che vanifica il mito dell'uomo ermetico capace di muoversi a suo piacimento lungo la scala dell'essere. Un'esigenza, questa, avvertita anche da Pietro Pomponazzi, che, nel *Tractatus de immortalitate animae* del 1516, scrive: «Dire che l'intelletto ha due modi di conoscere, cioè uno del tutto senza immagine sensibile e l'altro in unione con l'immagine sensibile – come pretendono i sostenitori dell'immortalità per essenza dell'intelletto umano – significa trasformare la natura umana in natura divina; e ciò non è molto diverso dalle favole raccontate da Ovidio nelle *Metamorfosi*» (Pomponazzi, 1999, p. 59). L'intelletto umano, forma di un corpo complesso e strutturato, «non è totalmente astratto dalla materia né vi è totalmente immerso» (ivi, p. 44) e per questo, situandosi a un livello intermedio, è in grado di contemplare l'universale nel particolare, partecipando in modo oscuro e confuso alla conoscenza di ciò che è separato dalla materia, ma rimane pur sempre una forma materiale, destinata a venir meno con la morte del corpo. La superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, che conoscono solo singolarmente perché dipendono dal corpo sotto ogni aspetto, è dunque garantita dalla presenza di «una traccia e un'ombra di intelletto» (ivi, p. 52), dal possesso di quell'«intellectum

speculativum» che Dio «non volse comunicare [...] se non a l'omo» (Pomponazzi, 2004c, p. 113), ma il destino *post mortem* di uomini e animali è comune: le loro anime si dissolveranno assieme ai corpi, nell'eterna vicenda degli enti sublunari.

Contro la tesi mortalista pomponazziana si scaglierà, impiegando senza remore il suo raffinato arsenale concettuale, Tommaso Campanella, il cui obiettivo è mostrare come dal diverso *status* ontologico dell'uomo rispetto alle bestie consegua che «è cosa verissima che noi siamo immortali» (Campanella, 2004, p. 74). Che l'«empio» Pomponazzi sia uno dei bersagli degli strali di Campanella emerge nella redazione latina dell'*Atheismus triumphatus*, stampata a Parigi nel 1636, in un passo in cui il Peretto, assieme a Cesare Cremonini, Marcantonio Zimara «et alii», viene annoverato tra coloro che «dicunt se aliter credere in Theologia (metu religionis) et aliter sentiendum in Philosophia» (Campanella, 1636, pp. 20-1). Tutti gli elementi della contrapposizione, però, sono già esposti nella più agile e pugnace stesura in volgare, ultimata nel 1607: in un cosmo panpsichista che è un grande animale tutto percorso dalla vita, in cui persino «le pietre sentono il nutrimento, crescono e si rinforzano col simile» (Campanella, 2004, p. 28), a distinguere l'uomo dalle bestie è lo spiracolo divino della *mens*, trasfusagli dal Creatore. Mentre gli animali «hanno solo lo spirito caldo e tenue, che è anima loro» e che dopo la morte fa ritorno «al sole origine sua» (ivi, p. 79), l'anima umana non è «temperie d'elementi, come Galeno dice e molti peripatetici, o solo lo spirito caldo e sottile del Tilesio (benché egli aggiunge pur la mente da Dio infusa)» (ivi, p. 72), scrive Campanella contestando persino l'amato Telesio, al quale rimprovera un eccessivo materialismo: dal momento che nessun effetto può elevarsi al di sopra della sua causa e l'uomo, con la sua immaginazione, «in infinito camina et intende» (*ibid.*), la sua anima non può che essere «scintilla di questo infinito Dio» (ivi, p. 73). Costretto in un corpo segnato dalla finitezza, l'uomo per Campanella, mosso da un'insaziabile fame di conoscenza, tende all'infinito e, leggiamo in uno scritto del 1627, «col desiderio e intendimento esce fuor del mondo, e capisce mille mondi, per argomento che questo mondo è vita ristretta, non è per sempre sua, ma altra immensa li si conviene» (Campanella, 1996b, p. 144). È l'*imaginatio* – ondivaga, non ancorata al dato sensibile e dunque fallace e passibile di errore se impiegata per spiegare il mondo dei fenomeni, ma allo stesso tempo in grado di elevare al di sopra di esso – a permettere all'uomo di spingersi *ad infinitum*, andando oltre i suoi pur insormontabili limiti biologici, in quel virtuoso sforzo eroico, definito *sublimitas* nell'*Ethica*, che può essere compiuto solo dal vero filosofo, capa-

ce di esplorare ogni campo del sapere e dotato di uno *spiritus* animale puro e luminoso, perfetto tramite della *mens*.

2. Estrema e mai soddisfatta protensione al di là dei confini del carcere corporale, la *sublimitas* campanelliana è la più alta delle *virtutes*, in quanto permette all'uomo di gettare uno sguardo sulla «vita immensa» che realmente «li si conviene». Assai diverso è invece il rapporto col corpo descritto da Giordano Bruno negli *Eroici furori*, dialogo pubblicato a Londra nel 1585: nell'universo della «nolana filosofia», infatti, non è concepibile alcuna ascesi che consenta di distaccarsi dal mondo. Il corpo, con la sua caducità e materialità, non può essere accantonato, ma deve bensì essere coinvolto nello sforzo del furioso, che non è una virtù equilibrata che «si tiene al mezzo, declinando da l'uno e l'altro contrario», ma una tensione interiore lacerante, che spinge «agli estremi, inchinando a l'uno e l'altro di quelli», tanto lontana dalla virtù «che è doppio vizio» (Bruno, 1995a, p. 37). Il furioso è così «privo di morte, perché parturisce pensieri», ma anche «privo di vita, perché non vegeta o sente in se medesimo» (ivi, p. 38), dilaniato tra la quieta saggezza dei sensi, che lo richiama alla giusta cura del corpo, e il folle sforzo congiunto di intelletto e volontà con cui aspira alla visione di Diana, il *Deus in rebus*, la «genitura» di Apollo (ivi, p. 127). È proprio la capacità di far leva sia sul lato animale sia su quello intellettuale del suo essere a caratterizzare il furioso; vi sono infatti «tre gradi di intelligenze»: «son altre nelle quali l'intellettuale supera l'animale, quali dicono essere l'intelligenze celesti; altre nelle quali l'animale supera l'intellettuale, quali son l'intelligenze umane; altre sono nelle quali l'uno e l'altro si portano ugualmente, come quelle de demoni o eroi» (ivi, p. 64). La presenza ineliminabile del corpo, con tutto il suo peso, anche nel più alto slancio conoscitivo che un uomo possa sostenere, affonda le sue radici nell'ontologia monistica della Vita-materia infinita, che, rigettando l'esistenza, nell'eterno avvicinarsi del ciclo vicissitudinale, di una sostanza spirituale, accomuna, in passi assai noti della *Cabala del cavallo pegaseo*, anch'essa edita nel 1585, l'anima dell'uomo a quella delle bestie, dato che essa «è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante» (Bruno, 2000a, p. 717), dalle quali differisce solo «in figurazione» (*ibid.*), perché si trova ad animare una più articolata complessione corporea. Se, rispetto al quadro tratteggiato nella *Cabala*, in cui le scelte del singolo paiono dover sottostare a «fato o providenza, ordine o fortuna» (*ibid.*), l'eroico furore rappresenta una forzatura, un tentativo non necessariamente destinato al successo di scalzare in un «sin-

gular istante» (Bruno, 1995a, p. 113) le strettissime maglie della *vicissitudo*, nondimeno la corporeità rimane il dato insopprimibile dell'animale uomo, che, sebbene strutturalmente più complesso degli altri, può essere generato spontaneamente dalla *genitrix materia*: anche se un cataclisma distruggesse ogni cosa, aveva sostenuto il Nolano sin dal *De l'infinito, universo e mondi*, «la produzion de gli animali, tanto perfetti quanto imperfetti, senza atto di generazione nel principio» sarebbe condotta a termine «dalla forza e virtù della natura» (Bruno, 2000a, p. 452). Il furioso deve perciò evitare di cadere nello stato di «cecità, stupidità ed impeto irrazionale che tende al ferino insensato» (Bruno, 1995a, p. 42), ma non può giungere alla visione del divino come anima disincarnata, essendo costretto a portare con sé il gravame di una corporeità vivificata da un'anima che non può darsi se non all'interno di quel determinato corpo.

Anche dalla *sylva* inestricabile di criptocitazioni che trama le opere di Giulio Cesare Vanini, l'immagine che affiora è quella di un uomo privo di peculiari prerogative ontologiche, del quale non si può escludere la generazione «dalla putredine di scimmie, di porci e di rane» (Vanini, 2010, p. 1163), e che è inserito, al pari degli altri animali, nelle continue metamorfosi di un cosmo, quale quello descritto nel 1616 nel *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, in cui la fissità delle specie non è più garantita dalle cause formali aristoteliche e nulla impedisce che «il seme del pesce possa trasformarsi così da far nascere un uomo» (ivi, p. 1117). La ragione umana, poi, non ha un'origine divina ed è circoscritta entro precisi limiti spazio-temporali, che non le permettono, pena l'annichilazione, di avvicinarsi in alcun modo a Dio: «se noi desiderassimo l'essere di Dio, desidereremmo la nostra corruzione, anzi il nostro annullamento e la nostra distruzione» (ivi, p. 588), aveva scritto Vanini con forza l'anno prima nell'*Amphitheatrum aeternae providentiae*. L'orizzonte del divino è così completamente escluso da una ricerca integralmente calata nella dimensione mondana di una realtà ateleologica in cui l'uomo è equiparato agli altri esseri viventi. Sono, questi, i frutti più radicali ed eversivi dell'aristotelismo rinascimentale eterodosso, che vedono la luce in opere ambigue e dissimulatorie, pubblicate in terra francese pochi anni prima che l'autore, nel 1619, venisse riconosciuto colpevole di ateismo dal parlamento di Tolosa e condannato a morte.

Demolita ogni velleità antropocentrica, le ragioni che concludono a favore dell'immortalità dell'anima umana non paiono ormai avere maggior tenuta di quelle a sostegno della sua mortalità. Una rifondazione della superiorità dell'uomo sugli altri animali e della sua centralità nell'universo deve dunque necessariamente poggiare su nuove basi teoriche, sulla costruzione

di un'ontologia alternativa a quella della tradizione: è questo il senso del rivoluzionario progetto cartesiano del *Discours de la méthode*, apparso in forma anonima a Leida nel 1637. Il rigido dualismo mente/corpo e l'argomentazione secondo cui gli animali sono privi di qualsiasi forma di intelligenza e in essi si limita a operare «la natura secondo la disposizione dei loro organi» (Descartes, 1970, p. 80) permettono infatti di degradarli al rango di macchine prive di anima, allontanando «gli spiriti più deboli» dall'esiziale idea «che l'anima delle bestie sia della stessa natura della nostra e che, in conseguenza, non abbiām nulla a temere né a sperare dopo questa vita più che le mosche e le formiche» (ivi, p. 82). Anche le capacità comunicative animali – che nell'*Apologie de Raymond Sebond* di Michel de Montaigne erano considerate uno degli elementi chiave per rilevare la parità tra l'uomo e le altre bestie (cfr. Montaigne, 1992b, pp. 584-5) – sono al tutto svilite e considerate «movimenti naturali che testimonian le passioni, e posson esser imitate dalle macchine non meno che dagli animali» (Descartes, 1970, p. 80). È la prima affermazione della tesi della *bête-machine*, destinata a essere ampiamente dibattuta: difesa dai cartesiani più intransigenti – come Jean-Marie Darmanson, che, nella *Bête transformée en Machine* del 1684, sostiene che solo l'automatismo animale può garantire all'uomo, unica *res cogitans* detentrica di un'anima immortale, la giusta supremazia sul cosmo –, essa è posta in discussione, tra gli altri, da Marin Cureau de la Chambre, che pubblica a Parigi nel 1648 un *Traité de la connoissance des animaux* in cui riconosce agli animali una forma di immaginazione e alle loro espressioni la dignità di linguaggio. Nello stesso anno nella capitale francese, presso la tipografia dei fratelli Cramoisy, fondatori di un'accademia in cui venivano discussi i temi del *libertinage érudit*, grazie all'impegno di Gabriel Naudé, instancabile bibliofilo, viene pubblicata per la prima volta, privata nel titolo del limitativo *saepe*, l'opera di Girolamo Rorario *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine*, che era stata scritta intorno al 1539 e aveva avuto sino a quel momento una ristretta circolazione manoscritta. L'operazione compiuta da Naudé è ben mirata: negli anni della *querelle de l'âme des bêtes*, egli decide di divulgare un testo in cui viene esaltata la capacità animale di eccellere nei percorsi mentali tradizionalmente considerati esclusiva prerogativa dell'uomo, come i procedimenti induttivi. Emblematico, a tal proposito, è il caso, narrato in apertura, del cane del saltimbanco, che, «in mezzo a una folla di persone a lui sconosciute», era in grado di distinguere «i giocatori di azzardo e gli ubriaconi senza sbagliarsi una volta», dando prova di grande abilità nella «capacità "fisiognomica" di saper giudicare la natura delle persone» (Rorario, 2015, p. 32).

A consacrare definitivamente il *Quod animalia bruta* a scritto centrale nel dibattito fu però Pierre Bayle che, riservando una voce a Rorario nell'edizione del 1697 del *Dictionnaire historique et critique* e ampliandola nell'edizione del 1702, mostrò come l'opera potesse essere usata come fecondo repertorio di *exempla* utili per mettere a nudo l'inconsistenza sia della teoria cartesiana sia della soluzione ad essa prospettata da Leibniz secondo il principio dell'armonia prestabilita, illustrato sin dal *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* del 1695. Dopo aver ricordato, a favore della libertà di scelta delle bestie, alcuni episodi narrati da Rorario, tra cui quello del volontario allontanamento degli animali dai luoghi in cui vedono loro simili crocifissi o impiccati, Bayle infatti rileva con vena scettica, contro l'idea leibniziana di bestie dotate di un'anima capace di elaborare inferenze "empiriche", connessa al corpo da leggi stabilite *ab aeterno* da Dio: «Capisco perché un cane passi direttamente dal piacere al dolore quando, essendo molto affamato, mangia un pezzo di pane, e improvvisamente viene bastonato; ma che la sua anima sia costruita in modo tale che nel momento in cui esso è colpito sentirebbe dolore anche se non fosse colpito, [...] questo proprio non riesco a capirlo» (Bayle, 1976, p. 191).

È anche a partire dalle aporie rilevate da Bayle che si consumerà il rovesciamento di prospettiva sul problema del rapporto anima/corpo che darà uno degli esiti più maturi nella voce *Animal* dell'*Encyclopédie*, composta intorno al 1754 da Denis Diderot, in cui il filosofo giunge alla conclusione che la vita è una proprietà fisica della materia e che dalla materia bruta si passa progressivamente, tramite un processo di *animalisation*, alla materia animata. In opposizione alla riduzione della complessità dell'universo a una sostanza unica, però, negli stessi anni il gradualismo panpsichista caratteristico di alcuni esponenti del pensiero rinascimentale continuerà ad essere apprezzato da coloro che, come il giovane Antonio Genovesi della *Dissertatio de Anima Brutorum* del 1747, intenderanno riconoscere ai bruti capacità percettive e riflessive, ma conferiranno loro una natura assai distante da quella delle anime razionali, nel quadro di una linea di continuità tra gli esseri al cui interno permangono differenze essenziali.

Fonti

Alberti (1966a; 1986; 1994); Bayle (1976); Bruno (1995a; 2000a); Campanella (1636; 1996b; 2004); Descartes (1970); Ficino (1952; 1965b); Machiavelli (1999a; 1999b); Montaigne (1992b); Pico della Mirandola (2003); Pomponazzi (1999; 2004c); Rorario (2015); Vanini (2010).

Bibliografia

Bassi (2004); Boschetto (1995); Carotti (2020a; 2020b); Catanorchi (2012; 2014a); Ciliberto (1999a; 2002a; 2017); Fedi (2014); Garin (1938); Giglioni (2002); Marcialis (1982; 1992; 2011); Raimondi (2014); Santi (1996); Terracciano (2014c); Vasoli (1999).

Antico

di Giovanni Maria Fara

In una sua lettera scritta da Venezia il 7 febbraio 1506, Albrecht Dürer biasima il comportamento di alcuni pittori veneziani che «machen mein ding in kirchen ab vnd wo sy es mügen bekumen. Noch schelten sy es vnd sagen, es sey nit antigisch art, dorum sey es nit gut» (“copiano nelle chiese le mie opere e dovunque possano venirne a conoscenza. E poi le criticano e dicono che non sono di genere antico e perciò non buone”), un brano che è stato generalmente interpretato negli studi come una testimonianza diretta di quanto le sue opere (*mein ding*) – fra le quali egli verosimilmente comprende non soltanto i dipinti, ma anche le già celebri incisioni, certamente molto più diffuse e facilmente trasportabili (Dürer, 1956, p. 44, nota 10) – rappresentassero, a una data molto precoce, un aggiornato repertorio di invenzioni cui attingere, un fatto che non è però immediatamente riconosciuto, in quanto a sud delle Alpi l’opera di Dürer veniva generalmente giudicata «in base al più importante principio di esclusione che caratterizza la critica rinascimentale, sia nel campo delle arti che in quello delle lettere» (Gombrich, 1973, p. 178; per fare un altro analogo esempio significativo, l’adozione della forma quadrata nella pala d’altare rinascimentale, che si afferma a Firenze fra quarto e quinto decennio del xv secolo, rendendo rapidamente sorpassato il tradizionale polittico cuspidato di origine gotica, viene giustificata, nelle coeve *Ricordanze* del pittore fiorentino Neri di Bicci, in ragione della sua riconosciuta classicità, trattandosi di «una tavola d’altare fatta all’antica, quadra, cioè con predella da pie’ e quadro in mezzo e da llato cholonno a chanali chogli sguanci da lato e chosì di sopra, chon architrave, fregio e chornicione [...], di braccia quatro largha incircha e alta braccia 5»: passo citato in De Marchi, 2012, p. 85). Nel momento in cui scrive queste righe, Dürer è a Venezia già da qualche mese: vi è arrivato nel tardo autunno del 1505 come maestro ormai affermato, che ha dipinto circa ottantacinque opere e inciso, siglandoli col monogramma, poco meno di centocinquanta fra bulini e xilografie (per il numero dei dipinti e delle

stampe eseguiti entro il 1505, si consultino i rispettivi aggiornati cataloghi di riferimento: Anzelewsky, 1991 e Schoch, Mende, Scherbaum, 2001-04) e, di conseguenza, ha già conosciuto una ragguardevole celebrazione letteraria, limitata però ai territori a nord delle Alpi (Grebe, 2012). Il vocabolo *antigisch* (*antikisch*), usato nel canone di paragone che egli sembra subire nella lettera, è calcato sul latino, come altri contenuti nel ricco carteggio veneziano con l'amico Pirckheimer, un fatto che potrebbe far pensare che egli riporti un'opinione condivisa (di questo carteggio, l'odierna edizione critica di riferimento, con ottimo commento, è quella contenuta in Dürer, 1956, pp. 39-60. Fra le edizioni in altre lingue, ricordo quella, recentissima, in inglese, di Ashcroft, 2017, pp. 133-74, e, in italiano, di chi scrive: Fara, 2007, dalla quale ho tratto anche la traduzione riportata in principio: ivi, p. 32). Si tratta, inoltre, della prima occorrenza conosciuta di *antikisch*, nel senso di *antico* (*antiquus*), *classico* (*classicus*), in un testo in lingua tedesca (cfr. *Frühneuhochdeutsches Wörterbuch*, *sub vocem*, citato in Ashcroft, 2017, p. 140, nota 5, che nella sua traduzione inglese lo volge con il termine italiano "all'antico", giustificando in tal modo la scelta: «My translation assumes that AD's phrase is a loan translation from Italian *all'antico*»), che viene scritto a Venezia nel momento in cui è massima l'esposizione del suo autore alla lingua italiana e latina, e al vernacolo veneto (Fara, 2007, pp. 8-9; 2018). Per questo motivo ritengo che egli usi il vocabolo *antigisch* con la medesima consapevolezza attraverso la quale, poco tempo prima, incidendo il bulino pervaso di classicità di *Adamo ed Eva*, aveva dimostrato di aver compiutamente assimilato i canoni proporzionali vitruviani, le testimonianze della statuaria antica da poco scavata nel Meridione, le opere degli artisti italiani a lui precedenti o contemporanei (per una dettagliata analisi del celebre bulino, si consulti: R. Schoch in Schoch, Mende, Scherbaum, 2001, num. 39, con tutti i necessari riferimenti bibliografici). Si tratta, inoltre, dell'unico bulino firmato non con il solo monogramma, insegna immediatamente riconoscibile del suo magistero e per questo motivo spesso replicata, ma attraverso un'elegante iscrizione a lettere capitali compresa in una tavoletta sospesa a un ramo: «ALBERTVS / DURER / NORICVS / FACIEBAT», seguita dal monogramma «AD» (di dimensioni più contenute) e dalla data «1504», in cui Dürer, attraverso l'uso del tempo imperfetto tramandato da Plinio il Vecchio, rivendica per sé, in maniera certamente consapevole, il ruolo di nuovo Apelle della grafica (Della Latta, 2018). Proprio al tempo del soggiorno veneziano, o a un periodo immediatamente successivo, risalgono un disegno e un dipinto, rispettivamente di Marcantonio Raimondi (Princeton, University Art Museum, inv. num. x1945-47: cfr. Gibbons, 1977, pp.

164-5, num. 506) e di Jacopo Palma il Vecchio (Braunschweig, Herzog Anton Ulrich Museum, inv. num. 453; cfr. Rylands, 1992, p. 226, num. 55), che rivelano come proprio il principio di qualità artistica, intenzionalmente usato per discriminare la sua opera nella sofferta testimonianza di Dürer riportata in principio, consenta a questi artisti, partendo dalla più classica delle invenzioni düreriane, di formulare un proprio canone di nudo, disegnando le figure come fossero l'equivalente di sculture antiche. È a questo punto significativo osservare come il bulino di *Adamo ed Eva*, pur così studiato e citato negli anni immediatamente a ridosso della sua esecuzione, non sia ricordato nell'altrimenti primo vasto catalogo del Dürer incisore, stilato da Giorgio Vasari nel 1568 all'interno del composito "contenitore biografico" dedicato a Marcantonio Raimondi e agli incisori in genere, e costruito intorno a quarantacinque bulini, degli ottantaquattro che formano, *ab antiquo*, il riconosciuto canone monogrammato da Dürer. Anche se con tutte le cautele suggerite dall'uso di un *argumentum e silentio*, si può ipotizzare che Vasari abbia volutamente escluso dal suo elenco il bulino più intriso di classicità di Dürer, che aveva conosciuto una precoce e rilevante fortuna storiografica e collezionistica, dato che era presente nell'elenco dei bulini posseduti da Anton Francesco Doni pubblicato nel *Disegno* del 1549, un testo ben noto a Vasari, già nell'edizione torrentiniana delle *Vite* (Fara, 2014, pp. 66-70). In tal modo avrebbe potuto continuare a usare l'argomento dello stile all'antica come un potente elemento di esclusione nei confronti di una diversa cultura artistica, il cui limite maggiore era ai suoi occhi evidente nella raffigurazione del corpo umano:

Della medesima grandezza [Dürer] intagliò con sottilissimo magisterio, trovando la perfezzione et il fine di quest'arte, una Diana che bastona una Ninfa, la quale si è messa, per essere difesa, in grembo a un Satiro: nella quale carta volle Alberto mostrare che sapeva fare gl'ignudi [si riferisce al bulino dell'*Ercole*, databile al 1498 circa: Schoch, Mende, Scherbaum, 2001, pp. 76-8, num. 22]. Ma ancora che questi maestri fussero allora in que' paesi lodati, ne' nostri le cose loro sono, per la diligenza solo dell'intaglio, l'opere loro comendate. E voglio credere che Alberto non potesse per avventura far meglio, come quello che, non havendo commodità d'altri, ritraeva, quando aveva a fare ignudi, alcuno de' suoi garzoni, che dovevano havere, come hanno, per lo più, i tedeschi, cattivo ignudo, se bene vestiti si veggiono molti begl'uomini di que' paesi

con la non piccola conseguenza che «se quest'uomo [*i.e.* Dürer] sì raro, sì diligente e sì universale avesse avuto per patria la Toscana, come egli hebbe la Fiandra, et avesse potuto studiare le cose di Roma, come abbiám fatto

noi, sarebbe stato il miglior pittore de' paesi nostri, sì come fu il più raro e più celebrato che abbiano mai avuto i Fiaminghi» (per entrambe le citazioni: Vasari, 1984, rispettivamente pp. 4 e 5).

Un argomento potente che continuerà ad essere usato in pieno Seicento, allorché Orfeo Boselli, nelle sue *Osservazioni della scultura antica*, aggiorna alle esigenze del classicismo seicentesco la dura critica al Dürer teorico delle proporzioni maturata in ambito michelangiolesco intorno alla metà del XVI secolo: quella di Dürer rimane una «gran fatica, ma vana» per aver mancato nel fondamento principale dell'Arte, poiché «havendo egli faticato in darci le misure di homini imperfetti, ha mostrato non sapere che la Scoltura, Pittura et Poesia sono Arti imitatrici (et devono essere) del bello della natura, et non del defettoso»; ne consegue che le proporzioni divulgate da Dürer nel suo trattato (*editio princeps* in tedesco del 1528; traduzione in latino del 1532-34; traduzione in italiano del 1591) non resistono al confronto «con le meravigliose statue, che sono in Roma», le quali non sono «in nisuna parte alle di lui simili» (per le citazioni dal testo manoscritto di Boselli, composto intorno al 1660, si veda l'edizione facsimilare Boselli, 1978, rispettivamente cc. 103r, 139r).

Fonti

Dürer (1956); Vasari (1984).

Bibliografia

Anzelewsky (1991); Ashcroft (2017); Boselli (1978); Della Latta (2018); De Marchi (2012); Fara (2007; 2014; 2018); Gibbons (1977); Gombrich (1973); Grebe (2012); Rylands (1992); Schoch, Mende, Scherbaum (2001; 2001-04).

Apocalisse

di *Andrea Tagliapietra*

I

L'origine antica della parola nel contesto classico e in quello biblico

Apokálypsis (ἀποκάλυψις) è il vocabolo greco da cui deriva, passando per il calco latino, il termine italiano “apocalisse”. Il sostantivo *Apokálypsis* proviene a sua volta dal verbo *apocalýpto*, composto dal prefisso preposizionale *apo-* che indica separazione, allontanamento e, tramite l’idea di privazione, il significato di negazione, e la voce verbale *kalýptein*, ovvero “nascondere”, in cui risuona la radice indoeuropea $\sqrt{kel}$, che ritroviamo nel latino *celare*, ossia “coprire”, e in *caelum*, ovvero nella volta celeste, nel cielo che copre la terra. Il senso proprio del verbo *apokalýptein*, vale a dire quello fisico, implica il significato di scoprire e di mettere in mostra un oggetto, per esempio una spada sguainata o una parte del corpo, come il volto, un braccio o una spalla, precedentemente coperti. Testimonianze di quest’uso concreto del verbo, anche se sporadiche, si registrano nella letteratura greca classica, da Erodoto a Luciano di Samosata, passando perfino per Platone e Aristotele.

Nel gesto di “togliere il velo”, l’*apo-kalýptein* mostra la sua prossimità lessicale ed etimologica con *ana-kalýptein*, verbo con analogo significato di “svelare”, di “togliere il velo dal basso verso l’alto”, che trova il suo impiego più rilevante nel sostantivo *anakalyptéria*, che nomina il momento decisivo del rito nuziale ellenico, ma anche di altre culture europee, mediterranee e orientali, ossia quando la promessa sposa si mostrava allo sposo per la prima volta senza velo, in un gesto in cui, fin dall’età greca arcaica, i “maestri di verità” intesero scorgere riposti significati cosmologici e sapienziali (cfr. Colli, 1978, pp. 80-1, 94-5, 276). Vale la pena ricordare, solo brevemente, come questa simbologia cosmica ritorni al centro del testo dell’*Apocalisse di Giovanni* (cfr. Tagliapietra, 1992, pp. VII-XVII), nella figura partorientente

della *mulier amicta sole* identificata con Maria e fissata nel momento del suo conflitto con il *draco magnus et rufus* (*Apc* 12, 1-18). A partire da questo passo, lo scrittore inglese David Herbert Lawrence ipotizzò, nella prosa visionaria della sua ultima opera, pubblicata postuma in Italia, la presenza in palinsesto, cioè al di sotto del testo ebraico-cristiano dell' *Apocalisse*, degli antichi «bagliori di un autentico culto cosmico» matriarcale mediterraneo (Lawrence, 1995, p. 36).

Del resto *apokálypsis* è la traduzione greca dell'ebraico *GaLaH* (גלה) (Chouraqui, 1977, pp. 157-60; cfr. Derrida, 1983), radice che ricorre più di cento volte nell'Antico Testamento, con significati che sono riconducibili all'idea di scoprimento, di svelamento, di velo sollevato sulla cosa. Nella letteratura veterotestamentaria, appaiono, nella fase più tarda della composizione del canone biblico ebraico, testi in cui la forma della *visione* risulta centrale e assume il carattere dominante di una *rivelazione* di essenze angeliche, animali, esseri fantastici e mostruosi, oggetti, numeri, luci e colori. La rivelazione viene fatta al profeta alla presenza di Dio e avendo per sfondo la totalità del cielo e della terra, ossia in una dimensione transmondana, ma non intellettuale o trascendente in senso metafisico, bensì immanente e contraddistinta dalla concretezza sensibile di ciò che il veggente vede, sente e persino gusta, come nella circostanza del libro che viene offerto dall'angelo per essere divorato, «in bocca dolce come il miele, ma amaro nelle viscere» (*Apc* 10, 10; *Ez* 3, 1-3).

Paragonate alla letteratura testamentaria più antica, in cui la voce di Dio comunicava un ordine o un messaggio lineare – si pensi alle Dieci Parole, affidate «bocca a bocca» e «non con enigmi» (*Nm* 12, 8) a Mosè sul Sinai –, queste visioni, pur descrivendo cose concrete e apparentemente semplici, hanno invece carattere simbolico ed enigmatico, prestandosi, di volta in volta, a interpretazioni diverse. Rispetto ai contenuti della visione, il veggente apocalittico sembra messo in una condizione di totale non consapevolezza, di passività dello spettatore, se non di sospensione onirica. Si tratta di un contesto visionario che differisce nettamente dalla caratterizzazione uditiva, agente e pratica in cui opera il profeta biblico, che di solito partecipa attivamente alla trasmissione del messaggio che gli viene affidato, o persino lo avversa, come accade nel caso di Giona (*Gn* 1, 1-4, 11). Pertanto si suole far corrispondere la letteratura veterotestamentaria e intertestamentaria che presenta questi stilemi a una fase della storia del popolo d'Israele piuttosto tarda, postesilica, e maturata in presenza dell'espansione culturale e politica dell'ellenismo, nei confronti del quale l'*apocalittica* può essere intesa come una forma di reazione di rivalsa che, data la

condizione di sottomissione e di sconfitta, si risarcisce sul piano simbolico. «L'apocalittica», ha scritto André Neher, «sembra un profetismo universale che saremmo volentieri tentati di paragonare ad una filosofia». E più avanti aggiunge: «Il profeta che può dire: *Ho veduto il Figlio dell'Uomo*, non è più profeta nel senso mitico dell'escatologia. Non è più nel tempo. La fine è con lui o dietro di lui» (Neher, 1984, pp. 34, 50).

2

L'archetipo giovanneo e il tratto premoderno. Agostino e Gioacchino da Fiore

Questa ambiguità del referente del discorso apocalittico nel costituire vuoti una visione profetica del futuro storico degli ultimi tempi, condensati nella figura di restituzione edenica del Millennio (*Apoc* 20,1-6), o, piuttosto, la rivelazione di una dottrina o dell'*alter mundus* che sta dopo la fine della storia e, in filigrana, nella trama spirituale del presente e della dimensione temporale della *civitas Dei*, ben sintetizza il destino della *Wirkungsgeschichte* di quel testo che, anche se retrospettivamente per quanto concerne gli scritti della letteratura biblica e apocriфа di cui si è detto, farà da archetipo all'intero genere. Si tratta – come recita l'*incipit* del libro – dell'*Apocalisse di Giovanni*, che chiude il Nuovo Testamento e, in prospettiva cristiana, mette il “punto finale” al disegno complessivo dell'intera Scrittura, che in questo modo diventerà, come suggerisce Northrop Frye, il “Grande Codice” dell'immaginazione occidentale (Frye, 1986). Riprendendo le conclusioni del saggio di Kermode su *Il senso della fine* (Kermode, 2004), Paul Ricoeur sosterrà infatti che, nella storia della cultura successiva, «l'*Apocalisse* ha potuto rappresentare, al tempo stesso, sia la fine del mondo che la fine del libro. La congruenza tra mondo e libro va ancora oltre: il principio del libro concerne il Principio e la fine del libro concerne la Fine; in tale senso la Bibbia è il grandioso intrigo della storia del mondo, e ogni intrigo letterario è una sorta di miniatura del grande intrigo che congiunge l'*Apocalisse* alla *Genesi*. Così, il mito escatologico e il *mythos* aristotelico si ricongiungono nel loro modo di legare un inizio e una fine e di proporre all'immaginazione il trionfo della concordanza rispetto alla discordanza» (Ricoeur, 1987, p. 45). Pur essendo solo una delle molte scritture a carattere apocalittico che circolavano nell'ambito giudaico-cristiano, l'*Apocalisse di Giovanni* si impose, con la formazione del canone scritturistico (decreto di papa Damaso del 382 d.C.), come ultimo libro “ispirato” che chiude la sequenza dei testi

della Scrittura per i cristiani, traendo un ulteriore rinforzo del suo significato proprio da questa collocazione.

La storia della parola “apocalisse” si intreccia così, da allora, con la fortuna e le interpretazioni teologiche dell’*Apocalisse di Giovanni*. Inizia anche a sdoppiarsi, nel latino quale lingua della cultura d’Occidente, l’uso, accanto alla traslitterazione *Apocalypsis*, della traduzione *Revelatio*, che orienta verso l’interpretazione del testo come trasfigurazione simbolica del messaggio cristiano e dei conflitti dottrinali e morali che la Chiesa deve affrontare. Con Agostino e il suo *De civitate Dei* (426 d.C.), il tempo, dopo l’Incarnazione, appare uniforme, senza soluzioni di continuità e semanticamente destinato. La temporalità della storia è contraddistinta dal valore stabile della Chiesa che è significazione (*significatio*) temporale della *civitas Dei*, a sua volta fondata sull’assoluta immutabilità ed eternità di Dio. Ne consegue l’interpretazione dell’ultimo libro del Nuovo Testamento come messaggio parenetico sulla vita presente della Chiesa. Si tratta di quell’«addomesticamento dell’*Apocalisse*», secondo la felice definizione di Bernard McGinn (1990, p. 101), che approda alla sua interpretazione totalmente spirituale ed ecclesiologica e che, per altro, appare perfettamente congruente al dispositivo storico della teologia politica (cfr. Cacciari, 2013) e, in essa, alle interpretazioni katecontiche del ruolo del potere imperiale nella tarda antichità e nel Medioevo. Come sintetizza Taubes, «dopo Roma non c’è alcun mondo nuovo, ma la fine», sicché «tutti i flagelli inflitti dai Germani sono considerati solo una punizione di Dio, che deve purificare e migliorare l’Impero. Roma vivrà quanto vivrà il mondo» (Taubes, 1997, pp. 111-2).

Rispetto a questa visione della storia linearmente orientata, di cui l’evangelio cristiano costituirebbe l’ultimo tempo, il *saeculum* prima dell’eterno concepito dopo la *fine del tempo*, va sottolineato l’apporto radicalmente alternativo, in chiusura del XII secolo, dell’opera di Gioacchino da Fiore (cfr. Mottu, 1983; Tagliapietra, 1994, pp. 11-125; 2013a). Gioacchino, rianodando il filo con le correnti millenaristiche dell’apocalittica della tarda antichità e dischiudendolo ai movimenti spirituali dell’autunno del Medioevo (Grundmann, 1974; Cohn, 1976), come i Fratelli del Libero Spirito (Erbstösser, Werner, 1960; Guarnieri, 1965), introduce, prima della fine della storia, un tempo nuovo e una nuova iniziativa storica – il terzo *status*, la terza età dello Spirito –, che sostituiscono all’agostiniana tensione fra *civitas Dei* e *civitas terrena*, ovvero fra bene e male e fra trascendenza e immanenza, un conflitto che attraversa l’*ecclesia* stessa e la forma della vita cristiana (*ecclesia carnalis/ecclesia spiritualis*), ma che ha come suo effetto

rivoluzionario quello di riqualificare il *saeculum* medesimo e, quindi, di costituire una delle radici della modernità intesa, secondo il fortunato paradigma proposto da Karl Löwith, in termini di “secolarizzazione” (Löwith, 1963).

3

L'apocalisse nella prima modernità.
La *renovazione* e la profezia del nuovo mondo

La modernità ha, quindi, nella sua stessa istituzione epocale, un nocciolo apocalittico. Com'è noto, nelle parole “modernità” e “moderno” riecheggia l'avverbio temporale latino *modo*, ovvero “ora”, “adesso”. Questa *determinazione temporale* racchiusa nell'etimologia richiama il *nyn*, il *nunc* apocalittico, che Walter Benjamin ricupererà, nella XIV *Tesi di filosofia della storia*, con il concetto di *Jetztzeit*, un tempo pieno di attualità e di possibilità rivoluzionarie, che si pone in discontinuità con il tempo precedente (Benjamin, 1997). Tuttavia, anche il termine tedesco che nomina la modernità, ovvero *die Neuzeit*, rivela, come spiega Koselleck (1986, pp. 276-91), la diretta derivazione da *Neue Zeit*, il *tempus novum* o *novissimum tempus* annunciato dall'*Apocalisse*.

D'altra parte, il motivo apocalittico in senso più specifico e particolare è, come è stato sottolineato, per esempio, da Marjorie Reeves e da Cesare Vasoli (Reeves, 1969, 1999; Vasoli, 1974), un elemento che fa la sua comparsa in molti luoghi della cultura rinascimentale, dalla fine del Quattrocento e dalle prediche infuocate di Fra Gerolamo Savonarola fino al Seicento di Campanella. Dal 1482 al 1498 Savonarola, prima a Brescia e in altri luoghi della Lombardia, poi a Firenze, fa ampio uso nei suoi *Sermoni* del libro del Veggente di Patmos, ma in chiave ormai moderna, esaltandone la funzione critica, morale e politica, in cui la minaccia dei *flagelli* ricavati dal repertorio di immagini sedimentate nella cultura teologica precedente si connette direttamente con gli eventi dell'attualità storica, come la discesa di Carlo VIII in Italia (paragonata al Diluvio), la corruzione della vita pubblica e privata sotto la signoria dei Medici, la nascita, l'autonomia e la sopravvivenza della Repubblica fiorentina. Si tratta, più che di guardare al passato, di richiamare alla memoria del popolo l'urgenza e l'incedere drammatico del rinnovamento (*renovazione*). Ne consegue che, dei quattro cavalieri dell'*Apocalisse* (*Apc* 6, 1-8) quello sul cavallo pallido (*pallidus*), dalle letture allegoriche medievali interpretato come il colore verdastro

della putrefazione e collocato in corrispondenza del flagello della morte e della pestilenza, viene reinterpretato come simbolo dell'attuale incolore «tempo de' tiepidi». Allora l'attenzione del profeta civile e politico, come lo descrive nel XIX secolo Pasquale Villari (Villari, 1859-61), o del «principe dei seduttori, l'Anticristo» (Kristeller, 1937, pp. 76-7) come lo definirà il contemporaneo Marsilio Ficino in una lettera della primavera del 1498, si sposta dalla minaccia della fine dei tempi all'imminenza e alla rapidità della trasformazione presente: «io ti ho detto "*Gladius Domini super terram, cito et velociter*". Credimi che il cavallo di Dio verrà, e presto. E non ti fare beffe di questo *cito*, e non dire ch'ei sia uno *cito* dell'*Apocalisse*, che sta centinaia di anni a venire. Credimi che fia presto» (Savonarola, 1955b, p. 107).

La predica di Savonarola evoca la folgore che colpì la lanterna della cupola di Santa Maria del Fiore, la spada di Dio che solo qualche giorno più tardi, l'8 aprile 1492, porterà via con sé Lorenzo il Magnifico. È tuttavia l'anno di Cristoforo Colombo e della sua "impresa" che lui stesso provvede a collocare nell'alveo apocalittico, dopo averne scorto l'annuncio profetico nei *Vaticinia de summis pontificibus*, un apocrifo attribuito all'«Abate Joachin Calabrés» (Colombo, 1991, p. 73). Infatti, scrivendo, otto anni più tardi, alla nutrice del principe Giovanni, l'ammiraglio cita *Apc* 21, 1: «Del nuovo cielo e terra (*nuevo cielo y tierra*), cui faceva nostro Signore, come scrive S. Giovanni nell'*Apocalisse* (dopo quel che ne fu detto per bocca d'I-saia), ei fece me nunzio, e mostrommene la via» (Colombo, 1863, p. 99). Più laicamente Amerigo Vespucci si limiterà a specificare, nella *Lettera a Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici* (1503), «terre che possiamo a ragione definire un Mondo Nuovo; poichè gli antichi non ne ebbero conoscenza alcuna e a tutti coloro che lo vennero a sapere parve cosa nuovissima» (Vespucci, 1991, p. 53).

4

I segni della storia e della natura.
Liber revelatus e codex vivus

Ma se con la scoperta dell'America l'apocalittica si "territorializza" (Prosperi, 1976, pp. 1-61), anche i principali interpreti della Riforma protestante, come Müntzer, Lutero, Melantone e Calvino, mettono le profezie – si tratti dell'*Apocalisse* o del libro di *Daniele* – in diretta relazione con le figure concrete del presente della realtà storica. L'orizzonte dell'attesa diviene, al-

lora, spazio d'esperienza: Lutero vede l'Anticristo assiso sul trono di Pietro, Müntzer interpreta l'*Apocalisse* e il *novus ordo* di Gioacchino alla luce del sollevamento dei contadini tedeschi contro i principi, Calvino e Melantone individuano nel "quarto regno" del sogno del re di Babilonia di *Daniele* l'impero dei Turchi prima della "provvidenziale" sconfitta di Lepanto (1571). Tuttavia, questa fase, in cui la profezia apocalittica stringe saldi legami con l'incedere dell'attualità storica e che si prolunga dall'esplosione della Riforma per tutto il Seicento, viene profondamente modificata dall'avvento dello Stato assoluto. Se l'anarchia delle guerre di religione era coincisa con l'effervescenza moderna della profezia, ecco che la genesi dell'assolutismo comporta, al contrario, una lotta incessante contro le profezie religiose e politiche di ogni specie. Lo Stato si attribuisce il monopolio nel controllo del futuro, in quanto reprime le interpretazioni apocalittiche e astrologiche dell'avvenire. Nella seconda metà del Seicento, da fronti diversi, la lettura delle opere di Jean Bodin e di Ugo Grozio e il *Trattato teologico-politico* di Baruch Spinoza convergono nell'avversare e criticare la profezia, vuoi in nome della "ragion di Stato", vuoi in quello dell'assolutismo della ragione (Miegge, 1995).

Eppure il Seicento è anche il secolo natale della scienza moderna e della singolare convergenza fra lo scandaglio dei testi profetico-apocalittici della Scrittura e quello dei segni celesti del *liber naturalis* (Placanica, 1990). Così Isaac Newton si sentì chiamato a scrivere un *Trattato sull'Apocalisse* (1670-75) che investigasse i «segni dei tempi [*signes of the times*]»: «avendo ricercato, e per grazia di Dio ottenuto, la conoscenza nelle Scritture profetiche, ho pensato di essere obbligato a comunicarla per il beneficio di altri, rammentando il giudizio su colui che nascose il suo talento in un panno» (Newton, 1994, p. 3; cfr. *Mt* 25, 14-30; *Lc* 19, 12-17). Il metodo d'interpretazione dei "segni profetici" (*methodizing of prophecy*) è, per l'autore dei *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), perfettamente sovrapponibile al metodo d'interpretazione assiomatico-deduttivo del libro della natura. La *knowledge of the times* si traduce dal piano dell'agire politico-religioso a quello del sapere scientifico. Qui, l'antico modello ermeneutico patristico per cui "la Scrittura cresce con chi la legge" può trasformarsi nel modello scientifico del "sapere progrediente", ossia dell'incremento sperimentale della conoscenza, senza dimenticare, comunque, quanto già affermato nell'archetipo apocalittico del libro di *Daniele*: «many shall run and fro, and knowledge shall be increased» ("molti scorreranno [quel libro] e la conoscenza sarà accresciuta"; Newton, 1994, p. 3; cfr. *Dn* 12, 4-10).

Del resto, come aveva sostenuto Tommaso Campanella nell'*Apolo-gia pro Galileo*, del 1616, ma stampata a Francoforte solo sei anni dopo (Campanella, 1997a), la scienza galileiana annuncia nuovi fenomeni nel cielo, di modo che la natura stessa può venir rifunzionalizzata come segno apocalittico, riconoscibile empiricamente e dotato di assoluta *evidenza*. Le scoperte di Galilei mostrano mutamenti nel sole, nella luna e nelle stelle che, come tali, non sono soltanto permessi, ma predetti e legittimati dal secondo libro di Dio, cioè dalla Sacra Scrittura, là dove, come nel testo dell'*Apocalisse*, si proclama esplicitamente l'*involgere* del cielo come il rotolo di un libro (*Apc* 6, 14). Così la storia naturale e la meccanica celeste sono il modo con cui la natura mostra di essere anch'essa in movimento e percorsa da cambiamenti – le *catastrofi* delle cosmologie millenaristiche di Burnet e Whiston (cfr. la voce *Catastrofe*) –, di non sopportare più l'antica stasi metafisica della materia e del cielo tolemaico delle stelle fisse. È la stessa apertura apocalittica che è possibile riscontrare negli *Eroici furori* (1585) di Bruno, nella duplice accezione indicata da Michele Ciliberto: «c'è un'apocalisse riferita ai tempi finali, all'avvento di "nuovi mondi", e c'è un'apocalisse intesa come rivelazione di carattere interiore, personale» (Ciliberto, 2002b, p. 66). La seconda, che traspare nel *furore* è, tuttavia, un'apocalisse che genera la gnosi vertiginosa dell'istante, della sproporzione fra finito e infinito, fra compiuto e aperto, fra vita e morte. Insomma, un'apocalisse al confine tra tempo ed eternità, ma senza salvezza.

5

Apocalisse e Illuminismo

All'inizio del secolo dei Lumi si situa il *Frammento sull'apokatástasis* (1715) di Leibniz, in cui il filosofo tedesco, nell'ora del declino e quasi al cospetto della morte, rispondendo alla sfida dell'infinito, si misura con l'idea della restituzione e reintegrazione di tutte le cose ad opera di impercettibili rivoluzioni (*imperceptibiliter post revolutiones*). È lecito credere, egli scrive, che «le cose, a poco a poco o talvolta mediante salti, debbano progredire verso il meglio». E anche qualora sembrino volgere al peggio, «è da ritenere che questo accada perché talora regrediamo al fine di saltare con maggior impeto», finché «gli spiriti stessi giungeranno un giorno alla necessità che ritornino le verità indipendenti dalla testimonianza dei sensi, ossia i Teoremi della scienza pura» (Leibniz, 2001b, p. 19).

Il Settecento illuminista, che con Voltaire, nel 1765, conia l'espressione "filosofia della storia", accelera la laicizzazione del termine "apocalisse" ed è scettico rispetto alle anticipazioni profetiche. Da un lato, si avvia l'impiego banalizzante della parola, che giunge fino a noi (cfr. Tagliapietra, 2010), nel senso di immane distruzione che coinvolge collettivamente un gran numero di individui, dall'altro, si interpreta la "fine del mondo" in chiave di giudizio morale sul comportamento umano. Kant, alle prese con i sogni della metafisica, ironizza sul veggente e visionario Emanuel Swedenborg, autore, fra le numerosissime opere profetiche, escatologiche, pneumatologiche e angelologiche, anche di un' *Apocalypsis Revelata in qua deteguntur arcana quae praedicata sunt et hactenus recondita latuerunt* (1766). Voltaire conclude la voce *Apocalypse* (1764) del suo *Dizionario filosofico* con queste parole: «Bossuet e Newton hanno entrambi commentato l' *Apocalisse*. Ma, tutto sommato, le eloquenti declamazioni dell'uno e le sublimi scoperte dell'altro hanno fatto loro più onore che non quei commentari» (Voltaire, 1995b, p. 38).

Verso la fine del secolo, il vecchio Kant tornerà ad occuparsi dell' *Apocalisse* nel breve scritto su *La fine di tutte le cose* (*Das Ende aller Dinge*, 1794), dove il filosofo conduce l'ambizioso progetto di tradurre le dichiarazioni metafisiche dell'escatologia cristiana in una sorta di escatologia trascendentale. Questa ruota intorno a un duplice interrogativo: perché, in generale, gli uomini si aspettano una fine del mondo? E perché proprio una fine che, per la maggior parte del genere umano, è immaginata come spaventosa? La ragione suggerisce che la durata del mondo ha valore solo nella misura in cui gli esseri razionali sono all'altezza dello scopo finale della loro esistenza, ma l'esperienza comune suggerisce che la loro condotta non ne sia all'altezza, meritandosi, di conseguenza, il giudizio di una fine tremenda. Per Kant l'antica profezia apocalittica di Giovanni prefigura, in simboli e immagini, il limite estremo della stessa attività del pensare, delineando la struttura paradossale di un concetto, quello della fine assoluta, nel quale l'intelletto ci abbandona e, addirittura, si estingue ogni pensiero: «esso, infatti, ci conduce sull'orlo di un abisso da cui non è possibile alcun ritorno per colui che vi precipitasse» (Kant, 2006, p. 8).

Fonti

Benjamin (1997); Campanella (1997a); Colombo (1863; 1991); Kant (2006); Lawrence (1995); Leibniz (2001b); Newton (1994); Savonarola (1955b); Vespucci (1991); Voltaire (1995b).

Bibliografia

Cacciari (2013); Chouraqui (1977); Ciliberto (2002b); Cohn (1976); Colli (1978); Derrida (1983); Erbstösser, Werner (1960); Frye (1986); Grundmann (1974); Guarnieri (1965); Kermode (2004); Koselleck (1986); Kristeller (1937); Löwith (1963); McGinn (1990); Miegge (1995); Mottu (1983); Neher (1984); Placanica (1990); Prosperi (1976); Reeves (1969; 1999); Ricoeur (1987); Tagliapietra (1992; 1994; 2010; 2013a); Taubes (1997); Vasoli (1974); Villari (1859-61).

Ateismo

di *Gianluca Mori*

“Ateo” (ἄθεος) è parola antichissima: si trova già in Platone e, prima di Platone, nei grandi tragediografi del v secolo a.C.: Eschilo, Euripide, Sofocle. La si troverà, poi, anche nei Vangeli e nella Patristica. Ma è una parola che torna in voga in epoca moderna, generando prima, in latino, il neologismo derivato *atheismus* – attestato notoriamente in Calvino (*De scandalis*, 1550), ma in realtà in circolazione almeno dal 1546 (come attesta la *Ad Bucerum Epistola* di Stephen Gardiner, vescovo di Winchester) – e poi, a cascata, i suoi corrispondenti nelle lingue nazionali europee. Fanno dunque la loro apparizione, nell’ordine: il francese *athéisme*, che appare puntualmente nella versione francese del *De scandalis* (*Des Scandales*, 1551), anticipando di quattro anni Billon (ritenuto il primo a usare il termine dal *Trésor de la langue française*) e di quindici anni Henri Estienne (menzionato da Littré, s.v.); l’italiano *ateismo*, protagonista già nel 1566 di un’accurata riflessione di Antonio Possevino («quanto allaga il fiume dell’ateismo, a cui non siano fatti i debiti ripari»), anche se Migliorini e il *Grande dizionario dell’uso* rinviavano fino al 1584 (cioè al bruniano *Spaccio de la bestia trionfante*); il tedesco *Atheismus* (Volmar, 1578), a meno che non vi siano anche in questo caso fonti precedenti; e infine l’inglese *atheism*, con Gifford, nel 1582 (secondo l’*Oxford English Dictionary* occorre invece attendere il 1587), che subentra all’effimero *atheonism*, attestato in un manoscritto di incerta datazione (in genere viene collocato nel 1534).

Più o meno contemporaneamente, secondo ogni probabilità nella seconda parte del secolo, appare anche il calco ἄθεισμός, inesistente nella classicità – benché sia inserito da Micraelius (1653) tra i termini filosofici greci – ma attestato per esempio nel *Colloquium heptaplomeres*, opera clandestina di Jean Bodin certamente anteriore al 1596 (data della morte dell’autore). Nel greco antico si trova invece ἄθεότης (Platone, *Politico*, 308e), che però indica non tanto una certa costellazione di credenze più o meno spontanee su Dio, quanto piuttosto la condizione di chi non crede

negli dèi, così come “empietà” indica il fatto di essere empi (in alcuni padri della Chiesa di lingua greca e in Plutarco, in un senso più vicino all’attuale “ateismo”, si parlava di ἀθεΐα).

Non vi è dunque dubbio alcuno che, al contrario di “ateo”, “ateismo” sia in tutto e per tutto una parola moderna e che il Cinquecento sia il suo secolo di nascita. Si è a lungo discusso se sia esistito un ateismo nella civiltà cristiana dei secoli precedenti, e in particolare nel Medioevo (cf. Pluta, Niewöhner, 1990); ma, ovviamente, mancando la parola, si fatica a trovare la cosa, a meno che non si ritenga “atea” ogni generica negazione di un qualche “Dio”, perché in questo caso si troverà l’ateismo, più o meno nascosto, in tutte le epoche. In realtà, una teoria “atea”, una filosofia “atea”, o anche un modo di pensare “ateo” univocamente determinabile, ancora non ci sarà per molto, dopo la prima apparizione del termine “ateismo” nella seconda metà del Cinquecento. Senza necessariamente dar ragione a Lucien Febvre (1943), che cercava nel Cinquecento quello che nel Cinquecento non poteva esserci – vi cercava un ateismo chiaro e distinto, cartesiano prima di Cartesio –, l’incredulità nei confronti dei miti religiosi, che si può e deve supporre come ben diffusa, non dà necessariamente luogo a un “ateismo” concettualmente consapevole di sé. E questo nella mente degli increduli ma anche in quella dei loro censori. Ancora nel Seicento, Pomponazzi viene accusato non di ateismo ma di empietà (Fraiese, 2011). La storia dell’ateismo è anche la storia di come i cosiddetti atei si siano progressivamente adattati a questa parola, fin dall’inizio colma di significati dispregiativi, tramutandola in un nome dottrinale neutro, o addirittura positivo.

Tra le maggiori difficoltà per la comprensione dell’ateismo in epoca moderna (forse in ogni epoca) vi sono, da una parte, le sue implicazioni morali, da sempre evidenziate dagli apologisti del cristianesimo (Cavaillé, 2013); dall’altra, corollario delle prime, il fatto che sia una posizione inaccettabile in qualsiasi società umana prima della Rivoluzione francese (che per un breve lasso di tempo tollererà e addirittura celebrerà gli atei, salvo poi metterli alla ghigliottina), il che induce necessariamente atteggiamenti dissimulatori, con tutte le difficoltà che ciò implica. È Pierre Bayle, nei *Pensieri sulla cometa* (1682) – sulle orme di Francis Bacon (*Of Superstition*) ma già di Platone (*Leggi*, 908b) –, a distinguere con chiarezza l’ateismo speculativo e l’ateismo pratico (cioè la mera immoralità), negando ogni implicazione diretta tra il primo e il secondo, e anzi rivendicando la purezza morale degli atei di fronte alla corruzione dei cristiani. Ma nella stragrande maggioranza dei casi le due accezioni sono intimamente unite e difficilmente scindibili. Questo

anche perché, fin dal Cinquecento, il termine “ateismo” si è sempre prestato alle utilizzazioni generiche o, ancora più di frequente, tendenziose.

L'unica volta in cui parla di “ateismo”, cioè nelle pagine preliminari del già ricordato *Spaccio de la bestia trionfante*, 1584, Giordano Bruno se ne serve per indicare i protestanti (Canone, 2018), dando origine a un *topos* che avrà fortuna: l'ateo, o presunto tale, che dà dell'ateo al suo avversario teologo. Tommaso Campanella sembrerebbe il primo a tentare, almeno in linea di principio, un'analisi e una confutazione dell'ateismo, inteso non solo come atteggiamento mentale o come perversione morale, ma anche come posizione dottrinale, nell'*Ateismo trionfato* (1607 per la prima redazione manoscritta in italiano, poi stampato in versione latina, come *Atheismus triumphatus*, a Roma nel 1631 e a Parigi nel 1636), sollevando peraltro anche qualche sospetto di voler fare piuttosto il contrario – cioè di farlo trionfare, l'ateismo, visto che le argomentazioni antiteologiche e anticristiane sono menzionate con dovizia di particolari lungo tutto il volume (e infatti Campanella stesso era stato puntualmente accusato di essere ateo lui stesso).

In realtà, ancora una volta, tutto rischia di ridursi a una questione di parole: di “ateismo” come tale, nell'*Ateismo trionfato*, non si parla affatto e il principale avversario di Campanella sono i “machiavellisti”, cioè coloro che sostengono la teoria della religione come arte politica necessaria per il contenimento delle spinte irrazionali delle masse (Campanella, 2004, p. 5: «diabolico Macchiavello, che infetta le più nobili parti de la Republica e dona a credere che la Religione sia astutia di preti e di frati per dominar il popolo a consenso di Principi, che l'hanno per ruffiana di lor fraudi»). L'assenza della parola “ateismo” nell'*Ateismo trionfato* (salvo appunto che nel titolo dell'opera) ha peraltro una spiegazione chiara e semplice: il titolo non è un parto campanelliano ma viene da Gaspard Scioppio (Caspar Schoppe), che lo propone all'autore dopo aver visto il manoscritto. Campanella accetta prontamente ma senza che ciò abbia la minima conseguenza sul testo, in cui egli si scaglia certo contro coloro che sostengono che «Dio non c'è», ma guardandosi bene dal chiamarli “atei” e ancor meno supponendo che si dia un “ateismo” come posizione filosofica.

Per qualcuno le cose erano più semplici: per gli inquisitori, che impareranno presto a bollare come atea ogni posizione, compresa, appunto, quella di Campanella, che passa larga parte della sua vita in carcere. Nel 1600 Giordano Bruno, ritenuto eretico ed «ateista», viene messo al rogo in Campo de' Fiori e poco dopo, nel 1619, sarà la volta di Vanini a Tolosa. “Ateo” è colui che professa teorie non perfettamente in linea con quelle dell'ortodossia del momento. Se si accetta la definizione inquisitoriale di

“ateismo” non vi è dubbio che il Cinquecento sia un secolo ateo. Ma si tratta, appunto, di una definizione di parte.

Forse, per tentare di capire l’incredulità rinascimentale, che non si dice mai, spontaneamente, atea, bisogna andare al suo inveramento – che è anche il suo canto del cigno – ovvero al *Theophrastus redivivus*. Si tratta di un amplissimo manoscritto clandestino (mille pagine), rigorosamente anonimo ma ormai da attribuire al medico libertino Guy Patin (1601-1672), che lo ha terminato attorno al 1659 sulla base di testi e frammenti ereditati dagli amici e compagni di «*débauches* filosofiche» Gabriel Naudé e Pierre Gassendi (Mori, 2022). L’opera, benché tardiva rispetto ai suoi punti di riferimento ideali, è storicamente rilevante per vari motivi, e incarna l’essenza dell’ateismo libertino, largamente fondato su fonti rinascimentali (Pomponazzi, Cardano, Machiavelli, Campanella, Vanini) e ovviamente antiche (Aristotele, Cicerone, Seneca, Plinio, Sesto Empirico). Nel *Theophrastus* si trovano tutti i tratti caratteristici dell’ateismo libertino seicentesco: 1. la teoria della dis/simulazione; 2. il fideismo, connesso alla dottrina della doppia verità; 3. la concezione averroistica della religione come *lex*, e della legge come intrinsecamente repressiva; 4. il sostanziale ritorno al pensiero filosofico dell’antichità precristiana, con la completa rimozione della scolastica medievale; 5. il ripudio del dogma dell’immortalità dell’anima, e con esso la negazione dell’esistenza di un aldilà con inferno e paradiso, da cui consegue la negazione di qualsiasi trascendenza e, quindi, di qualsiasi forma di divinità.

1. La dis/simulazione è il fondamento della comunicazione libertina, ed è semplicemente un obbligo per chi voglia pensare l’ateismo in epoca moderna. Non lo si è voluto accettare per molto tempo – si pensi all’acanita polemica di Kristeller contro chi rincorresse il «mito» dell’ateismo nel Rinascimento italiano – ma ormai la questione sembrerebbe chiusa. E d’altronde erano gli stessi libertini a predicarla, la dissimulazione, rivelando in privato il loro codice di scrittura, la loro *art of writing*, come la chiamerà Leo Strauss. Nelle sue lettere ai figli Robert e Charles, Guy Patin li invita per l’appunto a pensare e ad esprimersi *intus ut libet, foris ut moris est* – motto che attribuisce più o meno a ragione a un altro ateo tardo-rinascimentale, Cesare Cremonini, e che si ritrova anche nel *Theophrastus redivivus* (Mori, 2022).

2. Il fideismo fa da contraltare alla dis/simulazione: da Pomponazzi a Vanini, Gassendi, Bayle, e perfino nell’illuminista ed illuminato Hume, che nella parte XII dei *Dialoghi sulla religione naturale* mette in bocca allo scettico Philo un’abiura fideistica in piena regola delle conclusioni atee svolte nelle parti precedenti con piena consapevolezza argomentativa. In epoca

moderna, è forte e costante la tentazione di mascherare il proprio ateismo con il richiamo alla *altitudo* divina. Il bello del fideismo è che non se ne può dimostrare l'insincerità, perché con esso viene rifiutato d'un sol colpo il terreno delle spiegazioni razionali per entrare nel dominio del cuore e dell'irragionevolezza: dunque anche di fronte alle più improbabili ritrattazioni sembra legittimo appellarsi a un *quid* istintivo su cui alla fine si appoggia la credenza: uno «scudo di bronzo impenetrabile», come scriveva Bayle (1697; cfr. Bayle, 1740a, art. *Rufin*). La doppia verità non è che lo strumento del fideismo, fragile quanto esso.

3. La concezione averroistica della religione come *Lex* domina tutto il pensiero antireligioso rinascimentale ma si prolunga molto avanti in epoca moderna, fino ai primi del Settecento, quando Fontenelle e i suoi discepoli iniziano a coltivare il *goût du merveilleux* come fonte antropologica universale (benché fallace) del sentimento religioso. È una svolta importante, che permette di comprendere la diffusione pressoché capillare delle credenze religiose nelle varie società umane senza dover per forza appellarsi all'esistenza di «furbi» e «impostori»: «talora il popolo vuole essere ingannato: che lo sia», diceva il cardinale Carafa secondo Jacques-Auguste de Thou (1556) con un motto passato quasi in proverbio, ma dall'inizio del Settecento gli atei iniziano a pensare che il popolo coincida con il genere umano e che il voler esser ingannati dipenda non dal fatto di non appartenere a una élite intellettuale, ma dalla natura irrazionale e passionale dell'uomo stesso.

4. Le fonti antiche: è il punto dirimente, che segna la differenza tra il *Theophrastus redivivus* e Spinoza, e poi d'Holbach. Il *Theophrastus* ammette la fortuna, il caso, il libero arbitrio, considera la storia come ciclica e crede nell'eternità delle specie viventi, compreso l'uomo. Gli è estraneo il mondo deterministicamente retto da leggi universali che la rivoluzione scientifica aveva iniziato a delineare fin dai primi decenni del Seicento, così come gli sono estranei i primi campioni della modernità sia in ambito metafisico che etico e politico (non solo Cartesio, dunque, ma anche Hobbes, con cui peraltro Guy Patin è entrato in contatto e di cui qualche traccia si trova comunque anche nella sua grande opera clandestina).

5. La negazione dell'immortalità dell'anima è un punto decisivo, e quasi definitorio dell'ateismo libertino, che riprende qui una posizione classica del naturalismo rinascimentale. In uno dei primi testi in cui si parla di atei e ateismo (Gentian Hervet, citato da Busson, 1957), l'ateismo è riportato direttamente alla negazione dell'immortalità dell'anima, che ne è, nel Cinquecento e per la maggior parte del Seicento, la condizione necessaria e sufficiente.

Nonostante la pregnanza di molti suoi attacchi contro le religioni positive, il *Theophrastus redivivus* non ebbe certo vasta eco nell'immediato. Se ne conoscono quattro copie e la loro storia è chiusa: non è necessario supporre altri esemplari per spiegare le relazioni filologiche tra i manoscritti esistenti. Ma l'insuccesso del *Theophrastus*, pressoché totalmente ignorato per tutto il Settecento (esclusi alcuni collezionisti di alto rango) dipende anche dalla vaghezza della sua battaglia culturale, e anche dall'arretratezza del suo fondamento epistemologico. D'altra parte, anche nel *Theophrastus* la parola *atheismus* è rarissima (*Theophrastus redivivus*, 1981, pp. 6, 29), e gli atei di cui si tratta sono soprattutto gli antichi (Diagora, soprattutto), mentre nella *Icon sapientis* che conclude l'opera si tratteggia il ritratto di un saggio che seguendo la natura vive felice, non quella di un ateo che nega con argomenti filosofici l'esistenza di Dio. E qui si viene al punto, che riguarda per l'appunto il gioco linguistico particolare sotteso alla parola "ateismo" (e alle voci che ad essa si connettono).

Occorre infatti prestare la massima attenzione al fatto – di per sé quanto mai ovvio – che "ateismo" resta sempre un termine relazionale: si è sempre gli atei di un certo Dio, e dunque senza un accordo preliminare sulla definizione di Dio nessun ateismo potrà dirsi tale in modo univoco e immediatamente comprensibile. Ora, questa unanimità non c'era nel Cinquecento come non c'è ai giorni nostri (nei quali infatti l'ateismo vaga disorientato tra una teologia e l'altra, non sapendo letteralmente a cosa opporsi: è difficile essere atei di tutte le possibili divinità in circolazione). Ciò spiega abbondantemente il carattere fluido dell'ateismo rinascimentale, e il suo presentarsi soprattutto come incredulità, e in particolare negazione dell'immortalità dell'anima: l'altro "preambolo della fede", oltre, appunto, all'esistenza di Dio, per san Tommaso, cioè quella condizione preliminare fondata su base razionale senza la quale ogni forma di credenza religiosa è preclusa.

L'ateismo nasce, in epoca moderna, non solo come parola ma anche come teoria e come sistema filosofico, solo dopo la seconda metà del Seicento, in un ambiente intellettuale cartesiano. Caratteristico dell'ateismo dei moderni è il piglio decisamente filosofico e metafisico, che deriva a sua volta dal fatto di opporsi a una teologia che, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, si presenta essa stessa come scienza. È un ateismo legato a doppio filo alla nuova filosofia e alla nuova scienza, dopo la mossa decisiva di Cartesio, che nel 1641 include Dio fra gli oggetti di scienza, anzi lo innalza a fondamento «chiaro e distinto» di ogni sapere umano. Solo tenendo conto di questa mossa cartesiana si spiega come un Wolff possa scrivere, nel 1736-37, una *Theologia rationalis methodo scientifica pertractata*

(si ispira, ovviamente, a Spinoza), cosa del tutto impensabile fino a cento anni prima. È la rovina della teologia cristiana, che porta direttamente a d'Holbach. Dopodiché ci sarà un gran ritorno – ancora in atto – dell'irrazionalità della religione, ottimo baluardo contro la critica filosofica.

Il primo a riconoscere l'ateismo come una posizione filosofica su Dio, e non come una semplice negazione delle credenze religiose, e in particolare dell'immortalità dell'anima, è paradossalmente non un ateo ma un teologo: Ralph Cudworth (1617-1688). Questi avversa gli atei con tanta passione e magari anche con ingenuità, fino a delineare una possibile filosofia atea, ispirata a Hobbes e a Spinoza. L'ateismo, per Cudworth, non è soltanto una parola ma anche una teoria, che appartiene alla grande famiglia della filosofia occidentale. C'è infatti un terreno metafisico comune tra ateismo e teismo, dato dal riconoscimento di un principio primo dell'universo (comunque poi lo si chiamasse). Secondo Cudworth, «gli atei riconoscono volentieri l'esistenza di un essere che non è stato creato né prodotto, e che è quindi la causa delle altre cose che sono state create»; un essere, dunque, «che esiste per sé, è necessario e deve la sua origine a sé stesso», altrimenti qualcosa verrebbe dal niente e ciò è impossibile (*System*: Cudworth, 1678, p. 194). Dunque, l'unanimità sull'esistenza di una causa prima è pressoché assoluta (fatte salve le già citate eccezioni – di cui era già consapevole Cudworth, buon conoscitore di Hobbes). E non è neanche difficile spiegarla. Almeno da Cartesio in poi, faceva parte del movimento intrinseco della prova causale dell'esistenza di Dio (che poi Kant chiamerà «cosmologica») giungere all'esistenza di un essere necessariamente esistente ma non ulteriormente specificato, che poi, con successivi passaggi, veniva identificato con il Dio della teologia cristiana (sarà lo stesso Kant, poi, a isolare questo movimento di pensiero, vedendovi un'irruzione «dialettica» della prova *a priori* in quella *a posteriori*).

Già ben prima di Cartesio, d'altra parte, Suárez aveva fatto notare che dimostrare l'esistenza di un essere necessario non significa, di per sé, dimostrare l'esistenza di Dio, perché potrebbero esistere *ab aeterno* più enti necessari (*Disputationes metaphysicae*, XXIX, sect. 2, § 5). Per questi motivi, l'impostazione data alla questione da Cudworth appare molto più consona, storicamente, a fornire il discrimine operativo tra ateismo e teismo. Cudworth ha osservato da vicino i primi passi dell'ateismo moderno. Viene dopo Hobbes e dopo Spinoza; viene dopo, cioè, colui che aveva osato pensare a un Dio corporeo e colui che aveva concepito un Dio/Natura inteso come sostanza unica, infinita e necessaria. Ora, ciò che veniva meno del tutto in queste nuove e audaci concezioni di Dio era in entrambi i casi

(esplicitamente in Spinoza, molto meno in Hobbes) quella intelligenza consapevolmente creatrice che sembrerebbe attestata dall'ordine della natura e che, per Cudworth, costituisce il fondamento stesso della credenza in una divinità. Il peccato originale dell'ateismo, e la sua differenza specifica rispetto a tutte le altre teorie sulla «causa prima» dell'universo, secondo Cudworth, è dunque tutto qui: negare che, dove vi è una «natura», là vi sia una «mente», cioè una intelligenza conscia di sé e dotata di una capacità progettuale, da cui la natura stessa ha preso origine («if there be φύσις then there must be νοῦς – System»; Cudworth, 1678, p. 172). Che poi era anche un modo, moderno nel contenuto perché fondato sul concetto cartesiano di «mente» come «coscienza», di rilanciare una tesi antica, platonica, che si trova alla fonte di tutto il pensiero teologico occidentale: la natura come «arte di Dio» (su cui cfr. Landucci, 2005, pp. 5-135).

Storicamente, la posizione di Cudworth si impone e diventa paradigmatica quasi da subito. Samuel Clarke, teologo newtoniano e autore nel 1705 di una delle più note ed ammirate dimostrazioni dell'esistenza di Dio della filosofia moderna, sta con lui. Clarke rivolge la sua dimostrazione contro gli stessi Spinoza e Hobbes, e ribadisce che «la questione principale tra noi e gli atei» non è quella dell'esistenza necessaria di un essere, riconosciuta da tutti, ma se questo essere sia o no «intelligente» (*Demonstration*, Prop. 8: Clarke, 1705, p. 101). La disputa, quindi, dipende dal fatto che «gli atei intendono sostenere, in modo più o meno diretto, che l'essere che esiste di per sé non è un essere intelligente, ma è o una materia puramente inattiva, oppure (il che, detto in altre parole, è pur sempre la stessa cosa) un agente meramente necessario» (ivi, pp. 101-2). Qualcosa di molto simile lo aveva scritto, qualche anno prima (attorno al 1696), anche Locke in un appunto rimasto inedito (*Deus*, § 3) e Berkeley lo ripeterà pure lui con nettezza, qualche anno dopo (nel 1732): all'origine dell'universo ci deve essere una «mente o intelligenza», da intendersi, laddove si voglia veramente opporsi agli atei, «nel senso proprio della parola» (*Alciphron*: Berkeley, 1732, p. 155). Dove «nel senso proprio» va inteso, ancora, nel senso di un'intelligenza libera e capace di porsi dei fini: analoga quindi, se non identica nel suo modo di procedere, all'intelligenza umana. Alla metà del Settecento, sarà l'*Encyclopédie* a prendere atto che qui e soltanto qui, sull'«intelligenza» di Dio, stava il nocciolo della questione, ovvero, parafrasando Clarke, «il punto forte della disputa tra gli atei e noi» (Formey, 1754, p. 979). Proprio su questo stesso punto, infine, Voltaire condurrà tutta la sua battaglia contro l'ateismo, ripetendo fino all'ossessione un emistichio virgiliano che ai suoi occhi costituisce una sorta di antidoto perenne contro l'ateismo: *mens agitat molem*.

È da questo punto di vista che va affrontata la *vexata quaestio* dell'ateismo di Spinoza, questione che è tale solo per il lettore del XXI secolo, dato che i contemporanei di Spinoza non avevano dubbi al riguardo. Spinoza era bollato come ateo ben prima di pubblicare alcunché di suo, e quando pubblicò qualcosa (i *Principia philosophiae cartesianae*) le accuse non si placarono certo: «un ateo, un uomo che si fa beffe della religione, vale a dire un elemento nocivo alla Repubblica», così lo si definiva in una petizione del 1665 inviata alle autorità di Delft e restata, peraltro, senza esito effettivo (Nadler, 2002, p. 226). L'esigenza di difendersi da accuse infamanti è dunque del tutto comprensibile in Spinoza, verso il 1670, sebbene le contromisure prese nel *Tractatus theologico-politicus* (1670) appaiano – almeno con il senno di poi – straordinariamente inefficaci. Davvero Spinoza pensava di smentire la sua nomea di ateo sostenendo che la Bibbia contiene errori materiali e che i primi cinque libri non sono stati scritti da Mosè? Negando la possibilità dei miracoli? Riducendo le profezie a un parto dell'immaginazione dei cosiddetti «profeti», ai quali del resto nega ogni potere sovranaturale?

Resta il fatto che – errore strategico o premeditata provocazione – le due sole occorrenze del termine “ateismo” nel *Tractatus* possono essere qualificate, senza tema di smentita, come vere e proprie aggressioni. La prima si trova all'inizio del capitolo II, sulle profezie: «Le cose sono arrivate a tal punto che coloro i quali confessano apertamente di non avere l'idea di Dio, e di non conoscerlo se non attraverso le cose create (delle quali ignorano le cause) non si vergognano di accusare i filosofi di ateismo» (Spinoza, 1924, p. 30). Spinoza, in questo brano, se la prende sicuramente con gli scolastici, che negavano la possibilità di conoscere Dio attraverso un'idea chiara e distinta e che dimostravano l'esistenza di Dio a partire da quella delle «cose create» (tutte le cinque vie di san Tommaso sono prove *a posteriori*, che risalgono in qualche modo dal mondo finito a Dio). Proprio sul primo punto, non a caso, alcuni teologi di formazione scolastica avevano attaccato la rivoluzionaria epistemologia cartesiana delle *Meditationes*, negando che si desse un'idea di Dio (secondo il teologo belga Kater, latinizzato in Caterus, autore delle *Prime obiezioni*, è impossibile conoscere chiaramente l'infinito e quindi anche dimostrare che Dio è infinito). Contro costoro, la ritorzione di Spinoza è bruciante: atei sarete voi, che negate la conoscibilità di Dio e della sua infinità, e quindi, in pratica, negate Dio.

L'accusa è resa ancor più esplicita nella seconda apparizione del termine “ateismo” nel *Tractatus*. Siamo nel capitolo VI, consacrato ai miracoli, laddove Spinoza nega nel modo più assoluto la possibilità di eventi contrari alle leggi della natura: «Se dunque in natura avvenisse qualcosa che non

segue la natura e le sue leggi, ciò ripugnerebbe necessariamente all'ordine che Dio ha stabilito in eterno per mezzo delle leggi universali della natura, e sarebbe perciò contro la natura e le sue leggi, e, di conseguenza, ci farebbe dubitare di tutto e ci porterebbe all'ateismo» (ivi, pp. 86-7). Insomma, secondo Spinoza, chi crede ai miracoli è un ateo, o comunque sostiene una tesi che «porterebbe all'ateismo», perché mette in dubbio l'esistenza delle leggi divine della natura, negando di fatto l'onnipotenza di Dio. La strategia di Spinoza è confermata: il vero Dio è il suo e i veri atei sono coloro che lo negano. L'obiettivo polemico sono ancora una volta i teologi scolastici, naturalmente, ma anche, in questo caso, ogni buon cristiano che sostenga la realtà di miracoli che vadano contro l'ordine della natura.

Il pensiero spinoziano costituisce la prima limpida manifestazione dell'ateismo per come lo si intende in epoca moderna, e al contempo il suo culmine dal punto di vista teoretico: gli altri protagonisti della storia dell'ateismo non riusciranno mai ad avvicinare la potenza speculativa di Spinoza e resteranno sempre ai margini del dibattito filosofico. Con una sola eccezione forse: la sfida Bayle-Leibniz sulla questione del male (1697-1710), che vede il tentativo di Leibniz di salvare la bontà e la giustizia di Dio di contro alle implacabili obiezioni neomanichee presentate in forma sistematica da Bayle nel *Dictionnaire historique et critique* (1697; cfr. Bayle, 1740a). Leibniz ne tenta una confutazione postuma negli *Essais de théodicée* del 1710 (Bayle era morto nel 1706) ma senza riuscire a scalfire la posizione del suo avversario: la minima quantità di male nel mondo – e, per “male”, Bayle intende non qualcosa di astratto ma tutto ciò che gli uomini, soggettivamente, reputano come tale – è contraddittoria con l'esistenza di Dio. O Dio o il male, quindi, ma dato che il male non si può negare non resta altro che la scelta atea, che secondo Bayle è la scelta della ragione filosofica, superabile solo in chiave fideistica (con tutti i sospetti di insincerità che il fideismo, come si è accennato, porta sempre con sé).

È solo con il *Système de la nature* (1770) di d'Holbach che l'ateismo dei moderni si mostra al mondo senza più veli, dopo un secolo di gestazione più o meno clandestina, ma portando chiaramente iscritto in sé il suo codice metafisico iniziale: la dottrina della *causa sui* eterna, infinita e necessaria, debitamente convertita in senso materialistico ma, per il resto, mantenuta in tutto il suo vigore, con l'ormai ovvia esclusione di tutti gli attributi personali e morali, definitivamente bollati come umani e quindi estranei all'essere necessario, increato e infinito in durata e in estensione. Da un lato Spinoza, dall'altro Bayle: su questa paradossale alleanza tra la fredda ontologia della sostanza eterna e la sofferta percezione delle soffe-

renze umane poggia le sue basi il «sistema» dell'ateo moderno. Un sistema che non nasce dal nulla, ma che affonda le sue radici nel fertile terreno della metafisica sei-settecentesca. Approvando la prova di Clarke per tutta la sua prima parte, e mostrando come essa sia del tutto consonante con una filosofia atea, d'Holbach trova l'ateismo all'interno della teologia e lo fonda esattamente sugli stessi principi, raddrizzandone le storture e gli antropomorfismi grazie alla ragione cartesiana e spinoziana ma anche grazie a quella spietata critica degli attributi morali di Dio che Bayle aveva imposto a tutti, facendo leva non su astratte elucubrazioni ma sull'evidenza quasi cartesiana dei mali del creato: cento anni erano passati dal *Tractatus theologico-politicus* e il cerchio, ormai, si poteva chiudere.

I due ateismi dell'epoca moderna, quello libertino incarnato dal *Theophrastus redivivus* e quello postcartesiano che nasce con Spinoza e con Bayle ed esce finalmente allo scoperto con d'Holbach, sono legati a due momenti fondamentali, di lungo periodo, della civiltà occidentale: il Rinascimento e la rivoluzione scientifica. Sul legame con l'umanesimo rinascimentale non si ha che da prendere atto della precoce, e cruciale, diagnosi di Gabriel Naudé, che fin dal 1639 rileva come sia «del tutto indubitabile che dall'anno 1452 [*sic* – per 1453] sono nati più sistemi di astronomia e più novità in fatto di filosofia, medicina e teologia, e il numero degli atei è aumentato, più di quanto non sia accaduto nei mille anni precedenti, e cioè da quando, dopo la presa di Costantinopoli, tutti i Greci, e le scienze con essi, si rifugiarono in Europa e soprattutto in Francia e in Italia» (*Considérations politiques sur les coups d'État*: Naudé, 1639, pp. 144-5). Analogamente, nel *Theophrastus redivivus*, in cui la presenza di Naudé, come si detto, è tutt'altro che irrilevante, si legge che «nessun secolo, perfino i secoli delle persecuzioni, è stato maggiormente caratterizzato dall'incredulità e dal disprezzo per la fede di quanto lo sia il secolo in cui viviamo» (*Theophrastus redivivus*, 1981, p. 483). Quanto alla rivoluzione scientifica, basti pensare che il *Theophrastus* è ancora tranquillamente tolemaico, mentre il legame dell'ateismo spinoziano e postcartesiano con la nuova scienza e con le potenzialità della nuova concezione cartesiana della materia come «sostanza» pensabile indipendentemente da ogni «forma» è anche troppo evidente. Un ateismo materialistico, prima di Cartesio, è pensabile soltanto nei termini di un epicureismo rivisitato, con tutte le difficoltà che l'epicureismo aveva, dal punto di vista moderno, per spiegare i fenomeni naturali.

Quindi i due filoni di pensiero che sorgono dopo che la parola “ateismo” acquisisce diritto di cittadinanza nel lessico intellettuale europeo hanno molte cose in comune e si oppongono su molte altre. In comune

hanno la concezione della religione come struttura politico-repressiva e quindi l'idea dell'impostura religiosa (cioè dell'inganno come fondamento storico delle religioni positive) sostituita nel corso del Settecento da analisi etno-antropologiche più approfondite. Ma filosoficamente i due ateismi sono spesso agli antipodi: aristotelico il primo (generalmente, con l'importante eccezione di Bruno), o comunque ispirato da filosofie antiche e persino presocratiche; cartesiano e "moderno" il secondo, almeno come fondamento strutturale (Spinoza, Bayle, Meslier) e in ogni caso legato alla nuova filosofia, come nel caso dell'ateismo britannico (Collins, Toland, Hume) e poi dell'ateismo classico francese (Diderot, Holbach). Ma con Diderot e d'Holbach si è già al limite dell'ateismo moderno: la filosofia europea andava ormai in un'altra direzione e, già all'inizio degli anni Venti dell'Ottocento, «ateismo» appare a Hegel una «parola d'ordine quasi dimenticata» (a Creuzer, fine maggio 1821: Hegel, 1887, p. 54).

Aveva ragione Hegel, ma non tanto per la parola, che ovviamente continuerà a imperversare nelle lingue di tutto il mondo, ma per il concetto ad essa sotteso, destinato a perdersi con il sogno, che era stato cartesiano, di una teologia scientifica e dimostrabile, chiara e distinta. Senza una teologia siffatta a cui opporsi, ed escludendo alcune eccezioni come i neodarwiniani (che comunque faticano a rendersi conto della difficoltà di dirsi atei, oggi), l'ateismo poteva tornare nel limbo delle posizioni prefilosofiche: insulto reciproco stancamente ripetuto, spettro minaccioso ma spesso carente di consistenza teoretica, utile bersaglio per invettive e scomuniche.

Fonti

Bayle (1740a); Berkeley (1732); Bruno (1584); Campanella (2004); Clarke (1705); Cudworth (1678); Descartes (1897-1913); Formey (1754); Hegel (1887); Holbach (1770); Malebranche (1958-90); Naudé (1639); Spinoza (1924); *Theophrastus redivivus* (1981).

Bibliografia

Busson (1933; 1948; 1957); Canone (2018); Cavaillé (2002; 2013); Febvre (1942); Frajese (2011); Hunter, Wootton (1992); Kors (1990; 2016a; 2016b); Kristeller (1968); Landucci (2005); Mori Gianluca (2016; 2022); Nadler (2002); Pluta, Niewöhner (1990); Spink (1960).

Autonomia

di *Alfonso Maurizio Iacono*

I

Kant, l'Illuminismo, l'autonomia

Nell'*Encyclopédie* la voce *Autonomie* consta di poche righe, là dove *Liberté* ovviamente ha una grande estensione. Per arrivare a distinguere almeno concettualmente *autonomia* da *libertà* bisogna forse arrivare al 1784, anno in cui Kant pubblica il suo intervento sull'Illuminismo.

Nel famoso scritto *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, l'epoca dei Lumi è definita come «l'uscita dell'uomo dalla minorità [*Unmündigkeit*] che è a se stesso imputabile» (Kant, 1928, p. 35; 2013a, p. 11). In questo senso, l'Illuminismo sembra segnare un confine certo e sicuro tra una via d'uscita che assomiglia a una fuga e un'uscita che determina l'autonomia individuale. Meno sicuro e certo è invece il confine tra autonomia e libertà. Ma, a dispetto della sua icasticità, la risposta kantiana alla domanda su cosa sia l'Illuminismo solleva, a sua volta, non poche domande. In primo luogo, ci troviamo qui di fronte a una definizione che trascende volutamente i limiti storici entro cui l'Illuminismo assume la propria identità storica e filosofica. Kant sembra operare intenzionalmente all'interno di un'ambiguità concettuale (sull'ambiguità della domanda posta da Kant, cfr. Baczkó, 1999, pp. 335-6; cfr. inoltre, a proposito di questo scritto kantiano, Ricoeur, 1993, p. 384). L'*Aufklärung* (il rischiaramento), in quanto è trattata da Kant nei termini di un'epoca storica, diventa il punto di partenza di una condizione degli individui che potrebbe essere interpretata in chiave etico-esistenziale. Intanto vi troviamo un richiamo forte alla volontà. Kant sembra voler segnalare il fatto che dopo l'evento storico a lui presente, l'Illuminismo appunto, la possibilità di emanciparsi raggiungendo quello stadio della libertà che è l'autonomia individuale dipende soltanto dagli individui stessi e dalla loro volontà. Nella definizione che Kant dà dell'Illuminismo il riferimento al tempo storico è esplicito ed evidente, ma esso si presenta in una conno-

tazione particolare, come la possibilità offerta da un evento (l'esistenza di Federico II di Prussia e del suo governo illuminato), dopo il quale l'uscita dalla minorità, che per Kant è l'essenza dell'Illuminismo, si pone solo come una questione etica di volontà.

È la consapevolezza storica del non ritorno che delinea la cornice al cui interno deve esser fatta la scelta individuale. Sembra che per Kant vi sia un nesso assai significativo e importante fra la nozione di *irreversibilità* nella storia e la nozione di *eticità* nell'agire sociale e individuale. C'è qualcosa, nella definizione di Kant, che riecheggia il problema storico del cristianesimo. Dopo Cristo gli uomini non sono più gli stessi, hanno la possibilità di scegliere. Salvarsi dipende da loro. Dopo Cristo non si torna indietro: l'idea di irreversibilità della storia, di fronte a cui gli uomini sono chiamati in prima persona a decidere da che parte stare, impone e determina lo spazio dell'alternativa. Analogamente al modo in cui interpreta e definisce l'Illuminismo, Kant interpreterà la Rivoluzione francese nei termini dell'irreversibilità storica. A suo parere, infatti, quel che conta di un evento storico come la Rivoluzione francese è il modo di pensare degli spettatori che si rivela *pubblicamente* e che esprime una partecipazione universale e disinteressata, dunque morale, vicina all'*entusiasmo*, a favore di una parte degli attori contro un'altra. Ora, per quel che riguarda specificamente la Rivoluzione e il senso da dare a tale evento dal punto di vista del progresso morale, non sono, per così dire, i fatti e i misfatti che l'hanno determinato. È evidente che se uno dovesse ripensare a quel che è accaduto, per esempio al Terrore, vorrebbe di certo ritornare indietro e togliere a quell'evento la partecipazione e l'entusiasmo. Ma per Kant non si tratta di questo. Al di là del successo o del fallimento della Rivoluzione dall'*interno*, decisivo è il punto di vista *esterno* degli spettatori riguardo a due momenti di fronte ai quali non si torna più indietro: il *diritto* di ogni popolo di darsi da sé una costituzione; il *fine* che è quello di rifiutare per principio la guerra di aggressione (Kant, 1994b, p. 286. Su questo tema kantiano, cfr., tra gli altri, Tosel, 1990, pp. 11 ss.; Raulet, 1996, pp. 193 ss.).

È il rapporto fra irreversibilità dell'evento e scelta esistenziale a far sì che il tempo storico-sociale si incroci con il tempo degli individui e a determinare il significato che Kant dà al concetto di "progresso morale". Quest'ultimo sembra segnalare più il punto di non ritorno che non il passaggio in avanti, sembra rappresentare più un mettersi alle spalle che non il raggiungimento di una meta. Robinson Crusoe passava dalla fuga all'autoaffermazione individuale. In Kant non è mai questione di fuga. Il mettersi alle spalle un mondo può già essere una meta. Una volta rag-

giunta la consapevolezza, dopo che è stata spalancata la porta del carcere, attardarsi nella condizione passata, rifiutando di mettersi alle spalle ciò che teneva l'individuo prigioniero, è allora per Kant soltanto questione di volontà. Ma di una volontà che, appunto, ha un rapporto decisivo con la storia. Lo scenario muta. Uscire dalla prigione non è una fuga, necessaria alla sopravvivenza. Al contrario, la fuga diventa il restare dentro la prigione proprio quando è possibile uscirne attraverso un atto di volontà. Dovremo però domandarci se il peso accordato da Kant alla volontà individuale sia così grande come egli sembra suggerirci o se invece non vi siano condizioni che tendono a *nascondere* il punto di non ritorno e a *naturalizzare* lo stato di cose esistenti, agendo magari su quel bisogno a noi connaturato di rifiutare l'irreversibilità del tempo storico (sul problema dell'irreversibilità della storia, cfr., per esempio, Eliade, 1968; Gould, 1989, 1990), di eternizzare il presente, di fermarci esitanti e intimoriti davanti alla porta, oltrepassata la quale sappiamo in qualche modo che saremo diversi e forse migliori. Lo sappiamo, eppure restiamo fermi. Il timore di una situazione diversa, *altra*, si mostra più forte del desiderio di una condizione migliore. Non riusciamo a vincere la paura di quell'attimo di smarrimento che inevitabilmente anticipa, annunciandolo in un modo assai poco incoraggiante, il passaggio, il mettersi alle spalle. Preferiamo la sicurezza della condizione presente e conosciuta, ci chiudiamo a riccio. Un po' come quando, talvolta, non riusciamo a vincere quei momenti di disagio e di paura che precedono il tuffo nell'acqua. In fondo, ogni passaggio che sia un mettersi alle spalle presuppone una vittoria sul proprio senso di insicurezza e sui propri mezzi di rassicurazione. A volte quegli stessi luoghi che ci proteggono dalle intemperie e dalle insidie, e dunque ci rassicurano, possono diventare la nostra prigione. Ma è esattamente nell'ambiguità estrema di questi luoghi, recinti di protezione e, al contempo, di prigionia, che la volontà individuale può smarrirsi e perdere la percezione del passaggio. Fuggire, in questo caso e contro ogni evidenza, ben lungi dall'essere l'abbandono di questi luoghi, significa invece il restarvi dentro. Il senso di sicurezza si offre al prezzo dell'autonomia. Il dominio si alimenta di questa ambiguità per conservarsi e autoprodursi.

Se teniamo conto del complesso rapporto fra irreversibilità e eticità, un rapporto dove la volontà individuale è sottoposta a quella prova dello smarrimento che dipende dal contrasto (forse inutile, forse malposto) fra il senso di dipendenza e il bisogno di indipendenza, allora possiamo forse cominciare a mettere a fuoco qualche domanda a proposito della definizione kantiana di Illuminismo.

Dobbiamo infatti chiederci:

- a) in che senso l'Illuminismo è, per Kant, un'uscita dalla minorità;
- b) che cos'è la *minorità*;
- c) perché il suo superamento è definito metaforicamente nei termini di un'uscita.

2

Autonomia, libertà, volontà

Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo*, scritto all'indomani della Seconda guerra mondiale e sulla scia dell'orrore per l'olocausto, atto d'accusa contro il sistema borghese e la sua ragione calcolante, di cui fascismo e nazismo rappresentano l'espressione estrema, sottopongono al vaglio della loro critica il *Che cos'è l'illuminismo?* di Kant.

Secondo Horkheimer e Adorno, l'antiutilitarismo di Kant, che cerca una morale svincolata dall'interesse, sarebbe quanto meno contraddittorio, se non addirittura fallimentare. Kant fallirebbe là dove egli cerca di fondare la morale attraverso quella stessa ragione che ha pensato di conquistare il mondo includendolo nel proprio sistema con la forza. «Il sistema a cui l'illuminismo tende», sostengono Horkheimer e Adorno, «è la forma di conoscenza che viene meglio a capo dei fatti, che aiuta più validamente il soggetto a sottomettere la natura. I suoi principi sono quelli dell'autoconservazione. La minorità si rivela come incapacità di conservarsi. Il borghese, nelle forme successive del proprietario di schiavi, del libero imprenditore, dell'amministratore, è il soggetto logico dell'illuminismo» (Horkheimer, Adorno, 1966, p. 89).

Viene subito in mente Robinson Crusoe, il naufrago, l'uomo isolato, che con l'uso della ragione calcolante organizza la sua vita solitaria nell'isola e, successivamente, dopo avere salvato Venerdì da sicura morte, lo rende schiavo. La schiavitù è il *giusto* prezzo che egli paga al salvatore per la sua vita. Robinson è il campione dell'autoconservazione, di un'autoconservazione che si realizza, almeno apparentemente e illusoriamente, al di fuori di ogni legame sociale che non sia egli stesso a costituire e a costruire soltanto dopo avere costituito e costruito il suo rapporto con le cose. Come già Marx aveva notato, la solitudine di Robinson, piuttosto che essere il punto di partenza delle relazioni che egli instaurerà con le cose e con gli uomini, è in realtà il risultato di relazioni storico-sociali sviluppate. Il fucile e le munizioni, le copie della Bibbia, gli strumenti e gli arnesi da lavoro, che egli

recuperò dal relitto, sono tutte *cose* da cui Robinson dipende (Marx, 1975, p. 93). Esse testimoniano di relazioni sociali senza cui non avrebbero potuto né essere pensate né essere prodotte e grazie a cui Robinson può organizzare la sua esistenza nell'isola e dunque la sua conservazione. Ma il richiamo a Robinson ci ricorda a sua volta che per arrivare all'immagine dell'uomo isolato che costruisce il suo mondo, per giungere alla figura di un individuo per il quale, alla vista di un'orma sull'isola, che fino ad allora egli credeva disabitata, il primo sentimento è la paura e la prima azione costruttiva è il rafforzamento della palizzata, bisogna avere pensato a una società che a stento si distingue da una pura sommatoria di individui isolati, diffidenti, difesi dai loro recinti. Marx, richiamandosi ad Aristotele, diceva che l'uomo è uno *zoon politikón*, un animale sociale, il quale riesce a isolarsi soltanto là dove i rapporti sono molto sviluppati (Marx, 1968, p. 5). Hobbes, al contrario, aveva sottolineato che l'uomo, ben lungi dall'essere un animale sociale, è in realtà mosso dal desiderio di gloria e di dominio (Hobbes, 1994, pp. 76 ss.). È questa figura di uomo che, nell'isolamento e nel timore dell'*altro*, assumerà le sembianze di Robinson Crusoe.

Secondo Horkheimer e Adorno, l'immagine kantiana dell'individuo che si rapporta alla minorità come a un problema da affrontare e da superare è parente stretta dell'uomo di Hobbes e di Defoe. Il senso dell'autonomia di questo individuo è dato dal suo sentirsi svincolato dai legami sociali e collettivi; l'immagine che ha di sé lo mostra a sé stesso come uno il quale può sciogliere, annodare e riannodare i legami sociali grazie alla propria volontà rafforzata dalla ragione organizzatrice e pianificatrice. Costruire, organizzare, ordinare: i farmaci moderni contro l'isolamento. Ma, come tutti i farmaci moderni, essi portano con la loro spettacolare efficacia anche un cumulo di effetti secondari indesiderati e dannosi. Contro l'isolamento, il costruire, l'organizzare, l'ordinare producono anche una visione distorta dell'*altro*, una sua riduzione a *cosa*. La paura produce aggressione e dominio, riduzione e addomesticamento. La *pietas* verso sé stessi e il senso della propria insicurezza si trasformano in azione ordinatrice.

Per cogliere gli effetti secondari e indesiderati del farmaco efficace utilizzato dal Robinson Crusoe di Daniel Defoe bisogna passare a un altro Robinson, quello di Michel Tournier. Quest'altro Robinson sa di stare sull'orlo dell'abisso, rappresentato dal "pantano", il magma, l'informe, il caos. Ad esso contrappone l'ordine razionale e morale. Il Robinson di Tournier ha un'ansia diversa da quella del Robinson di Defoe. Il suo non è un interrogarsi e un dubitare per agire, ma un agire che si autointerroga e pone dubbi. Tra Defoe e Tournier c'è tutto il travagliato e tragico passaggio

dal colonialismo borghese nel suo pieno vigore al colonialismo in disfacimento. L'autonomia del Robinson di Defoe si esprime nell'esteriorizzare, quella del Robinson di Tournier nell'interiorizzare. Nel primo l'autonomia è illusione di indipendenza dai vincoli sociali attraverso il dominio e il controllo sulle cose (ivi compresi gli uomini ridotti a cose), nel secondo l'autonomia deve passare dalla disillusione di tale indipendenza attraverso lo sguardo dell'*altro*. Ma, crisi o non crisi, un colonialista è un colonialista, e, nonostante tutto, il Robinson di Tournier, anche se ha alle spalle *Tristi tropici* di Lévi-Strauss e possiede un senso più problematico del dominio del mondo circostante (l'isola) attraverso le cose, non può fare a meno di agire come il Robinson di Defoe.

Nel xx secolo molte certezze nate nel XVIII secolo sembrano sgretolarsi, mutano di segno, diventano dubbi e domande.

Perché Kant in *Che cos'è l'illuminismo?* dice che la permanenza nello stato di minorità è da imputare alla volontà dell'uomo stesso? Come è stato notato, Kant, nonostante il suo antiutilitarismo e il suo antistrumentalismo, pone l'accento sulla volontà proprio perché egli concepisce il soggetto morale come «un individuo autonomo, indipendente, isolato e sovrano che tuttavia (ed è questa la preoccupazione costante di Kant che non aveva alcuna simpatia per l'individualità egoista) deve razionalmente fare i conti con la presenza fatale di altri individui altrettanto sovrani. In questa prospettiva la sua libertà può incontrare quella altrui solo nella forma della reciproca limitazione» (Sartori, 1995, p. 12). Lo scenario in cui opera Kant è quello dell'atomismo morale, dell'equilibrio delle forze o del rispettivo potere. Nonostante la fondamentale massima morale kantiana secondo cui gli uomini devono considerare gli altri uomini come fini e mai come mezzi, la forma di questa legge universale si delinea all'interno del contesto offerto dalla ragione, ma al di fuori di ogni processo di relazione personale e sociale (ivi, pp. 12-3. Sartori, all'interno dell'elaborazione teorica del gruppo *Diotima*, contrappone alla volontà kantiana, frutto di un processo di separatezza e di indipendenza, processo ancora tutto interno all'immagine maschile dell'autoemancipazione, l'ordine simbolico materno a partire da cui l'identità femminile si delinea nel riconoscimento di una relazione come dipendenza). In una certa misura sono qui riprese le considerazioni di Horkheimer e di Adorno sull'idea di autoemancipazione borghese così come emerge dallo scritto di Kant. Horkheimer e Adorno, tuttavia, individuando nello scritto di Kant la forma di autoemancipazione borghese che contiene già la violenza rapace sull'*altro* e il dominio di una scienza distruttiva, offrono una caratterizzazione a forti tinte la cui efficacia

è a danno di una più ponderata articolazione del discorso. Un Robinson Crusoe, così come si configurerebbe a partire dalle idee di Kant, rimarrebbe vincolato alla massima morale secondo cui l'*altro* deve essere trattato come fine e mai come mezzo. Il suo problema allora sarebbe non tanto quello di contenere in sé tutto un potenziale aggressivo e strumentale dettato dall'isolamento e dall'indipendenza, quanto quello di concepire il rifiuto di questo potenziale aggressivo e strumentale ancora nei termini dell'isolamento e dell'indipendenza.

Allora la domanda è: l'uscita dalla minorità, che per Kant rappresenta il segno dell'Illuminismo, si identifica forse con quella sorta di indipendenza che ha bisogno dell'isolamento per potersi definire *autonomia*? L'isolamento è forse la prova che ciascun individuo deve superare per poter esercitare la propria volontà? Che rapporto c'è fra l'isolamento e la volontà?

Ci si isola, lo si è già rilevato, all'interno di relazioni sociali che a loro volta sono immerse in processi storici. Questa semplice e banale notizia ci suggerisce immediatamente che ogni riflessione su nozioni come isolamento, indipendenza, autonomia e sul loro rapporto con la volontà non può, né deve fare astrazione dalla storia come problema. Si è già sottolineato come in Kant vi sia un nesso fra irreversibilità della storia e eticità dell'agire sociale e individuale. È da comprendere come le suddette nozioni, nel loro rapporto con la volontà, si dispieghino all'interno di questo nesso.

Michel Foucault aveva osservato che, rispetto agli altri scritti kantiani di filosofia del diritto e di filosofia politica, il *Che cos'è l'illuminismo?* appare in una certa misura eccentrico. In esso, infatti, la riflessione filosofica sull'oggetto in questione, l'Illuminismo appunto, si accompagna a una domanda sul proprio tempo storico presente. Kant si interroga cioè dall'interno della propria epoca storica.

Interrogarsi sul proprio presente. L'Illuminismo è un'autodefinizione, una definizione dall'interno dell'epoca che gli è propria. Come un osservatore che descrive e interpreta l'oggetto osservato dall'interno dell'oggetto stesso. Secondo Foucault, dal punto di vista di una riflessione filosofica sulla storia, vi sono state, prima del *Che cos'è l'illuminismo?* di Kant, diverse forme dell'interrogarsi sul presente. Tra le concezioni attraverso cui si è storicamente dispiegata la riflessione filosofica sul presente, ne vengono ricordate tre: *a*) quella di appartenere a una certa età del mondo che per qualche caratteristica peculiare si distingue dalle altre. L'esempio in tal senso è il *Politico* di Platone, dove gli interlocutori affermano di appartenere a una rivoluzione in cui il mondo gira all'incontrario; *b*) quella di cercare segni del futuro nel presente. L'esempio è in Agostino; *c*) quella di analizzare il

presente come un momento di una transizione verso un mondo nuovo. L'esempio è nella *Scienza nuova* di Vico (Foucault, 1994, pp. 563-4; trad. it. Foucault, 1998a, p. 218).

Per Foucault, dunque, Platone, Agostino e Vico rappresentano tre modi di interrogare il presente (Voegelin aveva già messo in rapporto le concezioni della storia nel *Politico* di Platone, in Agostino e in Vico, aggiungendovi anche Gioacchino da Fiore; cfr. Voegelin, 1986, pp. 222-4). Altra è invece la posizione di Kant, il quale

pone la questione della *Aufklärung* in un modo affatto diverso: né come un'età del mondo a cui si appartiene, né come un evento di cui si percepiscono i segni, né come l'aurora di un compimento. Kant definisce la *Aufklärung* in modo quasi interamente negativo, come un *Ausgang*, un "uscita", un "esito". Negli altri suoi testi sulla storia, capita che Kant ponga delle questioni d'origine o che definisca la finalità interna di un processo storico. Nel testo sulla *Aufklärung* la questione riguarda la pura attualità. Egli non cerca di comprendere il presente a partire da una totalità o da un compimento futuro. Cerca una differenza: qual è la differenza che l'oggi introduce rispetto a ieri? (Foucault, 1994, p. 564).

Secondo Foucault, lo ripetiamo, porre la questione dell' *Aufklärung* nei termini di un *Ausgang* è ciò che distingue il discorso di *Che cos'è l'illuminismo?* sia da un'interrogazione sul presente basata su un'età del mondo, sia da un evento futuro di cui si interpretano i segni, sia dall'inizio di un compimento storico. Il punto di vista dell' *Ausgang*, dell'uscita, ci suggerisce che il mettersi alle spalle un mondo o un'età conta assai di più del mondo o dell'età che ci attende e che vorremmo o dovremmo raggiungere. Il mettersi alle spalle un mondo, l'uscire da questo mondo non significa di per sé l'entrare in un altro. Mettere l'accento sull'uscita è come porre in rilievo un' *epoché*, una sospensione, accompagnata da una sorta di smarrimento. Una decisione, l'uscita, che apre un campo di possibilità e di scelte. A differenza di quel che sosteneva Hobbes, secondo il quale ogni decisione presa sancisce la fine della libertà che egli identifica con la potenzialità (Hobbes, 1968, pp. 95-6), l'uscita è una decisione che si apre alla libertà, alla potenzialità e alla possibilità.

Da questo punto di vista, tuttavia, l'idea vichiana di un presente che si mostra come l'alba di un compimento storico (cfr. Vico, 1992, pp. 152-3) appare assai meno lontana di quel che pensa Foucault dall'immagine dello *Ausgang* evocata da Kant. Se infatti l' *Aufklärung* è un'uscita, questa può essere il simbolo del passaggio verso la *possibilità* di un compimento. Ma si tratta appunto di una possibilità, non di un primo passo necessario entro

un processo di cui si conosce già il percorso e la meta. In Kant questa possibilità, che comunque è *una* delle possibilità, dipende dalla volontà. Tutto è rinviato alla volontà del soggetto, o, per meglio dire, tutto è rinviato alla capacità dell'individuo di passare (di voler passare) dalla *libertà* all'*autonomia*.

Che cos'è *libertà* e che cos'è invece *autonomia*? La discussione al riguardo è vasta e complessa (per una messa a fuoco della questione dell'autonomia, cfr. Veca, 1990, in particolare pp. 58-82). Ci si limiterà a definire in modo semplice e generico i due concetti all'interno del percorso che si sta qui cercando di svolgere. Si potrebbe allora dire che se, in un certo senso, la *libertà* delle leggi e delle istituzioni rappresenta il lato oggettivo, e dunque l'elemento storico di ciò che in Vico si annuncia come un compimento, l'*autonomia* rappresenta l'aspetto soggettivo, ciò a cui l'individuo deve pervenire *uscendo* dalla condizione di minorità. Che significa? Si era accennato in precedenza che nella riflessione kantiana, riscontrabile in *Che cos'è l'illuminismo?* ma non solo, vi è come un nesso fra un'idea storica di irreversibilità e un'idea etica di volontà, tra una determinazione delle condizioni oggettive entro cui si trovano storicamente gli uomini e una possibilità di scelta affidata alla volontà degli individui. Kant, riflettendo sulla sua epoca, che è l'epoca di Federico II, scrive:

Se allora si domanda: viviamo in un'età illuminata? la risposta è: no, piuttosto in un'età di illuminismo. Che gli uomini, per come stanno le cose oggi, presi tutti insieme, siano nella condizione, e vi possano anche solo esser messi, di servirsi con sicurezza e facilmente, nelle questioni religiose, del loro proprio intelletto senza guida di un altro, è un traguardo a cui manca ancora molto. Ma che oggi sia stato loro aperto lo spazio per plasmarsi liberamente in vista di questo traguardo, e che gli impedimenti all'illuminismo universale e all'uscita dalla minorità imputabile a se stessi diminuiscano gradualmente, di ciò abbiamo chiari segnali. A questo riguardo, questa età è l'età dell'illuminismo, ovvero il secolo di Federico (Kant, 1928, p. 40; 2013a, p. 37).

Siamo dunque all'alba del compimento, all'annuncio della sua possibilità. L'*Illuminismo* è un processo che potrà portare a compimento la realizzazione di un'età illuminata. Quel che Kant dunque afferma a proposito dell'epoca di Federico II di Prussia porta alla conclusione che l'irreversibilità può essere percepita e accertata non quando l'età si è compiuta, ma quando si annuncia concretamente la possibilità per il suo compimento. E quest'ultimo verrà a dipendere dalla volontà degli individui. È all'alba del compimento, infatti, che per Kant si pongono le condizioni oggettive

perché l'uscita o meno dallo stato di minorità possa a quel punto venire a dipendere dalla volontà e dalla scelta individuale. E se l'Illuminismo è definito come l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso, questo processo che annuncia l'alba del compimento corrisponde al lato oggettivo della libertà (quello che, nel riferimento di Kant all'epoca di Federico II è la libertà religiosa e la possibilità di critica in materia di legislazione; cfr. Kant, 1928, pp. 40-1; 2013a, p. 41), mentre la volontà e la scelta individuale corrispondono al lato soggettivo della libertà, cioè all'autonomia.

Se noi ci attestiamo a questa determinazione circoscritta, che comunque non ha alcuna pretesa di essere esauriente e definitiva, dei concetti di "libertà" e di "autonomia", possiamo in prima istanza constatare che, all'interno del nesso istituito da Kant fra irreversibilità del processo storico e scelta etica individuale, *la metafora dell'uscita richiama quella del passaggio. E la metafora del passaggio presuppone un atto di volontà*. In Kant lo spostamento rispetto a Platone, Agostino e (in minor misura) Vico dipende dal fatto che la volontà dell'individuo di realizzare la sua *autonomia* assume un peso assai più rilevante, se non addirittura determinante. Il primo atto di questa volontà è un'*uscita*, poiché la volontà si determina come un mettersi alle spalle, come – lo nota Foucault – un differenziarsi in negativo; più per quel che si abbandona che per quel che si raggiunge e che si annuncia come nuovo.

L'autodefinizione storica dell'*Aufklärung* si caratterizza dunque per ciò che non è, per un'uscita appunto, e per la necessità di un passaggio che non presuppone una nuova entrata. Alla fine del passaggio che si porta all'uscita non si scorge una nuova entrata e questo fa del passaggio in sé un compimento. Si tratta, dunque, di un compimento assai particolare. Si tratta di un'autotrasformazione individuale dove le nozioni di "volontà" e di "autonomia" hanno un peso decisivo. Definire l'Illuminismo nei termini dell'autonomia individuale è già un interpretare. Una conseguenza di tale interpretazione e definizione consiste nel fatto che per Kant, per il Kant di *Che cos'è l'illuminismo?*, non ci sono né ci devono essere portatori o depositari di una ragione illuminata. Non ci sono né ci devono essere *guide* (tutori, padri, padroni) capaci di condurre gli altri, i minori, alla "luce della ragione".

L'Illuminismo non è definibile necessariamente come un andare verso la luce della ragione, perché non si caratterizza esclusivamente per un "andare verso". L'Illuminismo è anche e soprattutto un "venire da". L'Illuminismo è *Aufklärung*, "rischiaramento", un processo di autorischiaramento, autotrasformazione, autonomia.

Kant identifica l'Illuminismo con «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a sé stesso». È dunque un contraddire la definizione di Illuminismo l'idea che qualcuno debba o possa guidare un altro verso l'autonomia.

Fonti

Hobbes (1968; 1994); Kant (1928; 1978; 1994b; 2013a); Marx (1968; 1975); Vico (1992).

Bibliografia

Baczko (1999); Eliade (1968); Foucault (1994; 1998a); Gould (1989; 1990); Horkheimer, Adorno (1966); Raulet (1996); Ricoeur (1993); Sartori (1995); Tösel (1990); Vaca (1990); Voegelin (1986).



Bello

di *Alberto L. Siani*

1. Come nel caso di altri termini e concetti del discorso filosofico, anche per quanto riguarda il “bello”, l’arco di tempo che intercorre tra Quattrocento e Settecento vede il concentrarsi e l’intersecarsi di processi di cambiamento profondi, sullo sfondo della permanenza del riferimento a una concezione che attraversa l’intera storia della cultura europea, e non solo (per un primo orientamento storico e teorico su questa “dialettica” di cambiamento e permanenza si veda l’introduzione a Garelli, 2016). Partiamo da questo elemento di continuità. In considerazione della sua pervasività e longevità, quella che Tatarkiewicz ha chiamato «la Grande Teoria» sembra essere una base adeguata per una trattazione ad ampio spettro del bello nella modernità: «Poche infatti sono le dottrine che in tutti i rami della cultura europea sono state altrettanto durature e hanno ottenuto un così vasto riconoscimento; poche sono state capaci d’investire l’intera sfera del bello in modo talmente comprensivo» (Tatarkiewicz, 2001, p. 147; si rimanda ai capp. IV-VI per le fonti relative ai PARR. 1-4 del presente contributo). In breve, la Grande Teoria fa consistere la bellezza nella proporzione e appropriata disposizione delle parti. Introdotta dai pitagorici, essa fu fatta propria da Platone, Aristotele, gli Stoici, e più in generale fu «accettata per tutta l’antichità» (ivi, p. 149). L’idea del bello come proporzione e appropriata disposizione delle parti corrispondeva alla concezione classica del cosmo come tutto armonico e ordinato, cui a sua volta si saldava l’idea dell’anima individuale e della comunità politica come composte da parti diverse, da ordinare rispecchiando l’armonia del cosmo. Non si trattava, evidentemente, di una teoria estetica a sé stante, ma di una ramificazione di una più generale visione cosmologica, metafisica, etica, politica e psicologica. Sia il greco *kalòn* che il latino *pulchrum* avevano un significato molto più ampio del “bello” estetico, designando essenzialmente un’armonia e una proporzione spirituale e morale, cui la materia visibile doveva tendere. Il termine stesso di “bello” (*bellum*), che nel Rinascimento soppianta

quello di *pulchrum*, deriva da “buono” (*bonum*, attraverso il diminutivo *bonellum*). La Grande Teoria rimase sostanzialmente invariata nel passaggio al mondo cristiano, per il tramite di Boezio e soprattutto di Agostino, e fu la teoria dominante fino alle soglie del Settecento, quando la ritroviamo ribadita, per esempio, da Leibniz.

2. Nel pensiero tardo-antico e poi medievale, alla Grande Teoria si affianca e parzialmente si sovrappone un'altra teoria, quella del bello come luminosità e splendore (*claritas*). Fatta valere innanzitutto da Plotino, questa seconda teoria fu poi ripresa in ambito cristiano, tra gli altri dallo pseudo-Dionigi e nel neoplatonismo rinascimentale, con Ficino. Di fatto, più che i filosofi, nel Rinascimento sono soprattutto gli artisti a portare avanti, tramite le innovazioni nella pratica e nella teoria dell'arte, anche la riflessione sul bello, prevalentemente sulla scorta della Grande Teoria (per esempio in Alberti, Ghiberti, Dürer), cosicché «in epoca rinascimentale la teoria del bello rimase la stessa del Medioevo e si basò sulla medesima concezione classica» (ivi, p. 151): il principio estetico albertiano della *concinntitas*, paradigmatico per il Rinascimento, ne è la prova più evidente. Naturalmente, ciò che nel mondo cristiano cambia rispetto alla concezione classica è l'idea della fonte e della ragion d'essere di questo principio. Se nel mondo classico esso si radicava in una concezione metafisica del cosmo (si pensi, esemplarmente, al platonico mondo delle idee), nel mondo cristiano, e dunque anche nel Rinascimento, il sostrato della Grande Teoria è marcatamente teologico. Filosofi come Cusano e artisti come Michelangelo o Palladio rintracciavano allo stesso modo nella perfezione e assoluta bellezza divina l'archetipo della bellezza umana e mondana, imperfetta ma ciononostante degna di essere amata e perseguita. Perfino l'insistenza manierista e poi barocca sulla sottigliezza e la disarmonia non conduce a una crisi definitiva della Grande Teoria. L'analogia imperfetta tra mondo umano e mondo divino porta, comunque, all'emergere di nozioni che gradualmente entrano a far parte della riflessione sul bello, come quella di creazione, opera e simbolo (cfr. Vattimo, 2010, pp. 26-31).

Al dinamismo innovativo in campo artistico, nella prima modernità continua a non corrispondere, per ragioni che vedremo nel prossimo paragrafo, una pari concentrazione del dibattito filosofico sul bello. Autori di provenienza diversa come Bruno, Cartesio e Hobbes non dedicano alcuna attenzione specifica al tema, e concordano sul valore contingente e non oggettivo del bello, e sulla sua completa relatività rispetto al soggetto esperimente. Anche Leibniz, che integra la Grande Teoria nella sua concezione

dell'armonia prestabilita, afferma al tempo stesso, riprendendo il motto di origine petrarchesca del bello come *nescio quid*, che l'estetico ha a che fare con percezioni chiare ma confuse, mettendone così in dubbio l'oggettività. Gli sviluppi delle arti e della concezione dell'arte e dell'artista in quanto tali da un lato, e i dubbi sollevati dai filosofi rispetto alla razionalità, conoscibilità, e perfino dignità concettuale del bello dall'altro portano infine alla crisi della Grande Teoria nel XVIII secolo. In realtà, comunque, essa non declina mai del tutto (basti ricordare come armonia e adeguata disposizione delle parti restino legate all'idea di bellezza non solo in ambito neoclassico, ma ancora ai giorni nostri), ma viene ricompresa all'interno di paradigmi nuovi e diversi, relativizzandone così la portata e la funzione e aprendo la strada a una pluralità di forme e modelli (cfr. Bodei, 2017, cap. 2).

3. Nel seguire i vari motivi e aspetti di questa transizione, partiamo dal primo lato, quello relativo all'arte. Pur con tutta la sua vitalità e grandiosità, tra mondo classico, Medioevo e Rinascimento, l'arte non costituisce un termine fondamentale della concezione della bellezza almeno fino alla prima modernità, ma più propriamente fino al Settecento. Se per noi arte e bellezza, almeno in prima battuta, sembrano formare un binomio quasi scontato (per quanto certamente non esclusivo), bisogna però tener conto che questo binomio è il frutto di uno sviluppo relativamente recente. Né l'antichità classica, né il Medioevo cristiano, e in buona misura nemmeno la prima modernità avevano il concetto di "arte bella" o "belle arti". Come abbiamo visto, radicali innovazioni artistiche non portavano necessariamente a una rielaborazione del concetto di "bellezza", e questo perché i due termini avevano a che fare con aspetti diversi della realtà. La bellezza era essenzialmente una qualità oggettiva del cosmo o di Dio, cui gli esseri umani erano chiamati a conformarsi. L'arte (*téchne* in greco, *ars* in latino) era essenzialmente "tecnica", nel senso molto ampio di produzione (e capacità di produzione) secondo regole. Da un lato, dunque, le arti, oltre ad alcune di quelle che oggi chiamiamo "arti belle", comprendevano sia quelle che oggi chiameremmo scienze (come l'astronomia e l'aritmetica), sia quelle che per noi sono tecniche in senso stretto o artigianato (come la navigazione e la sartoria). Non vi era dunque, all'interno delle arti, una differenziazione tra arti belle, scienze e artigianato, mentre si sviluppò una distinzione tra arti "liberali" nobili, che non richiedevano sforzo fisico e manipolazione di materiali, e arti "servili", indegne di uomini liberi perché invece li richiedevano (e nelle quali rientravano, chiaramente, pittura, scultura ecc.). Dall'altro lato, la categoria di "arte" tendeva a escludere, ad esempio, la poesia, che

veniva generalmente considerata come frutto non di tecnica e conoscenza di regola, ma di mania o ispirazione divina.

4. Il concetto moderno di “arte bella”, e con esso l’associazione quasi scontata tra i due termini, inizia a svilupparsi nel Quattrocento, ma trova piena e adeguata formulazione solo nel Settecento. Vari fattori, durante questo arco temporale, concorrono alla nascita della nozione moderna di “arte”. Innanzitutto, pittori, scultori, architetti ecc. iniziano a rivendicare un ruolo e una considerazione più elevata rispetto ai meri artigiani. A questo fine, essi accentuano, invece, la vicinanza di arte e occupazioni liberali o scienze: basti pensare a Leonardo o Brunelleschi, e agli studi sulla proporzione, sulla prospettiva, alla nuova concezione matematico-ingegneristica dell’architetto e così via. Inoltre, la pubblicazione e traduzione, in latino e poi in volgare, della *Poetica* di Aristotele nella prima metà del Cinquecento ristabilisce la natura “regolata” della poesia, che rientra così tra le arti, e assume anzi una funzione culturale e civile di primo piano, con gli *studia humanitatis* e la figura del poeta-letterato-filologo. Queste trasformazioni segnalano l’emergere dell’idea che pittura, scultura, architettura, musica, poesia, danza ecc. formino un gruppo unitario e indipendente, diverso dalle altre “arti”. Tuttavia, non è ancora chiaro in cosa consista questa diversità e cosa, dunque, tenga insieme questo gruppo. Più precisamente, nessuna delle formulazioni presettecentesche è al tempo stesso sufficientemente ampia da tenerlo insieme e sufficientemente restrittiva da differenziarlo rispetto ad altre attività: basti pensare alla nozione vasariana di «arti del disegno», che non include ancora poesia e musica. Il Settecento marca un punto di transizione cruciale. La trasformazione risolutiva si deve a Batteux, con la sua opera del 1746 *Le Belle Arti ricondotte a un unico principio* (Batteux, 2020). Attraverso il ricorso al principio classico dell’imitazione, Batteux individua un gruppo unitario di arti (comprendente pittura, scultura, musica, poesia, danza, oltre alle due arti «miste» di architettura ed eloquenza), finalmente indipendente tanto dalle scienze quanto dalle arti meccaniche o artigianato. La designazione di questo gruppo con il termine di “belle arti” diviene di uso universale e si mantiene anche in presenza di diversi sistemi o elenchi di arti, venendo a costituire un nuovo elemento di continuità nel cambiamento.

5. Anche sul secondo lato, quello più strettamente filosofico, il Settecento porta con sé delle trasformazioni decisive (cfr. Amoroso, 2008). A distanza di soli quattro anni dall’opera di Batteux, nel 1750, Baumgarten pubbli-

ca il primo volume della sua *Estetica*, rimasta incompiuta (Baumgarten, 2000). Quest'opera fonda o quanto meno battezza una nuova disciplina, appunto l'estetica, come dottrina della conoscenza sensibile. Nel progetto di Baumgarten, l'estetica è la controparte («sorella minore») della logica, cioè della dottrina che si occupa di quella che è, nella tradizione razionalista cui appartiene, la conoscenza per eccellenza, quella intellettuale. Sia l'arte che la bellezza compaiono, seppur con un'inflexione che richiama ancora quella medievale e primo-moderna, fin dal primo paragrafo: «L'estetica (teoria delle arti liberali, gnoseologia inferiore, arte del pensare in modo bello, arte dell'analogo della ragione) è la scienza della conoscenza sensibile» (ivi, § 1). Ma la bellezza è poi più approfonditamente definita nel § 14: «Fine dell'estetica è la perfezione della conoscenza sensibile, in quanto tale. E questa è la bellezza». Così, la neonata estetica istituisce e fonda filosoficamente il nesso filosofico, tipicamente moderno, di sensibilità, bellezza e arte, e il tema della bellezza si impone nel dibattito filosofico della modernità.

6. A quest'ultimo appartiene anche un'ulteriore trasformazione settecentesca del concetto di “bellezza”, cioè la nascita del gusto “autonomo”, anch'esso un elemento fondamentale del “progetto della modernità” (cfr. Bozal, 1996). Chiaramente, quella del “gusto” non è di per sé una creazione settecentesca. È tuttavia nel Settecento che il gusto assume un fondamento autonomo e si afferma a pieno titolo come termine e tema del discorso filosofico. Questa affermazione marca il declino di una concezione “estrinseca” del piacere per la bellezza, secondo la quale quest'ultima va valutata e goduta in base alla sua corrispondenza a un ordine cosmico, metafisico, religioso, morale ecc. (così come avveniva per la Grande Teoria). Al contrario, la bellezza viene ora valutata e considerata direttamente per il piacere che essa provoca nel soggetto percipiente e giudicante. Ma se la bellezza non è più funzione sensibile di un'armonia metafisica oggettiva, bensì l'origine di un piacere soggettivo dotato di autonoma dignità, si pone il problema di quale sia il criterio di questo piacere, e se e come esso possa avere valore universale. Nel 1757, a pochissimi anni dagli scritti menzionati di Batteux e Baumgarten, troviamo il breve ma influentissimo saggio *La regola del gusto* di Hume (2006). In esso, di fronte alla constatazione della contraddizione tra la varietà e relatività dei gusti da un lato e l'esistenza di autori, forme e principi universalmente apprezzati o biasimati dall'altro, Hume si interroga sulla possibilità di fornire, appunto, una regola del gusto: non un principio metafisico e trascendente, ma uno

“standard” empirico e *a posteriori*, «una regola mediante la quale possano venire armonizzati i vari sentimenti umani, o almeno una decisione che, una volta espressa, confermi un sentimento e ne condanni un altro» (ivi, p. 14). L’assioma relativista per cui «la bellezza non è una qualità delle cose: essa esiste soltanto nella mente che le contempla, e ogni mente percepisce una diversa bellezza» (*ibid.*) viene controbilanciato dal riconoscimento (sempre empirico e *a posteriori*) dell’esistenza di alcuni tratti oggettivi della bellezza, il cui mancato riconoscimento è imputabile, su base sensista, a difetti organici del gusto estetico. La regola del gusto ricercata servirà proprio a impedire che giudizi pronunciati sulla base di tali difetti vengano presi per validi, così come «un uomo con la febbre non sosterrebbe che il suo palato è in grado di giudicare i sapori, né uno che fosse affetto da daltonismo pretenderebbe di sentenziare riguardo ai colori» (ivi, p. 18). Accanto al gusto bisogna poi almeno menzionare il tema dell’immaginazione come fonte del piacere estetico (per esempio in Addison, 2002). L’affermarsi del gusto e dell’immaginazione soggettiva come temi filosofici porta anche alla luce la questione della valutazione e del piacere estetico per oggetti difficilmente definibili “belli”: al bello come predicato estetico si affiancano così il “pittoresco” e soprattutto il “sublime” (in particolare con Burke, 2019 e poi Kant, 2012).

7. Le varie istanze emerse nel corso del Settecento a proposito del bello vengono raccolte e profondamente rielaborate da Kant. Dopo le giovanili *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), di ispirazione empirista, e il rigetto, nella *Critica della ragion pura* (1781) del tentativo baumgarteniano di trattare il bello secondo principi scientifici, la *Critica della capacità di giudizio* del 1790 (Kant, 2012), pur non avendo come obiettivo principale la discussione di bellezza e arte, si configura come una delle più influenti e innovative riflessioni filosofiche su di esse di tutti i tempi. Il bello, oggetto del gusto, è definito nei quattro momenti della corrispettiva *Analitica* come «piacere senza interesse», «universalità senza concetto», «finalità senza un fine» e «necessità senza concetto». Esso è dunque l’oggetto di un piacere non concettuale e non sensualmente interessato, una contemplazione disinteressata che coinvolge però sia l’intelletto che i sensi, esprimendo la libertà del soggetto senza che questa si riferisca a uno scopo definito, che reclama universalità e necessità senza poter o voler fornire un supporto oggettivo. La mancanza di un riferimento a un interesse, a uno scopo, a un concetto, distingue dunque strutturalmente il bello sia dal gradevole, sia dal buono, sia dal vero. Il bello diviene tratto distintivo

dell'umanità, cifra dell'incontro di ragione e sensibilità che essenzialmente la costituisce, e ponte gettato tra libertà dell'azione e natura conosciuta.

8. La rivendicazione di questo statuto al tempo stesso così peculiare e così significativo del bello getta le basi per una nuova concentrazione del discorso filosofico, ma anche politico e in senso lato culturale, sulla sfera estetica. Schiller, artista e filosofo, riprende i principi kantiani, la grecofilia di ispirazione winckelmanniana e l'urgenza delle nuove istanze politiche solo parzialmente affrontate dalla Rivoluzione francese, e le combina nel progetto di una «educazione estetica» nelle sue *Lettere sull'educazione estetica* del 1795 (Schiller, 2019), cioè nell'idea che il progresso conoscitivo, morale e politico dell'umanità debba passare attraverso un paradigma di integralità e armonia che solo le belle arti possono offrire. Nel far ciò, Schiller va oltre il non-concettualismo e il soggettivismo dell'estetica kantiana e definisce la bellezza come «libertà nel fenomeno» (Schiller, 2016), riconciliando così in maniera oggettiva il dualismo di libertà e natura, moralità e mondo fisico ancora presente in Kant. Inoltre, al primato kantiano del bello naturale si è ormai sostituito quello del bello artistico, cosicché, se la bellezza è ora soprattutto quella dell'arte, quest'ultimo termine designa ormai direttamente l'arte bella. La suggestione schilleriana dello statuto oggettivo, ma al tempo stesso soggettivamente conoscibile della bellezza, così come del suo ruolo di conciliazione filosofica, etica, politica e religiosa, è alla base delle estetiche idealiste e romantiche. L'esaltazione romantica dell'arte e della bellezza trova la sua massima fondazione ed espressione filosofica in chiusura del *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) di Schelling (2006), dove si annuncia la superiorità dell'intuizione estetica e dell'arte perfino rispetto alla filosofia stessa: «Se l'intuizione estetica è unicamente quella trascendentale divenuta oggettiva, è evidente che l'arte sia l'unico vero ed eterno organo della filosofia e insieme l'unico documento che rende testimonianza sempre e incessantemente a ciò che la filosofia non può esporre esternamente» (ivi, p. 579).

9. Pur accogliendo, nei primi scritti, l'idea schilleriana di bellezza come conciliazione dei dissidi della filosofia e della realtà, è Hegel a rovesciare la tesi schellinghiana, sostenendo non solo la superiorità della filosofia rispetto all'arte, ma anche l'inadeguatezza di quest'ultima a soddisfare i massimi bisogni spirituali della prosaica, razionale epoca moderna. Nelle *Lezioni di estetica* berlinesi (tenute tra il 1821 e il 1829: Hegel, 2000), il bello è definito come configurazione individuale e sensibile dell'idea, o più precisamente

come «unità del contenuto e del modo dell'esistenza di questo contenuto, l'essere e il farsi adeguata al concetto della realtà» (ivi, p. 35). Se da un lato la bellezza dell'arte e del mondo greco mostra i caratteri schilleriani di pienezza, armonia ed equilibrio non solo estetici ma anche religiosi, politici, etici, questo paradigma non funziona più nella modernità, cui Hegel associa forme artistiche non armoniche, che esprimono non i massimi valori condivisi di una comunità, ma sempre più solo la casuale individualità dell'artista. Questa tesi, nota con il nome di "morte (o fine) dell'arte" non implica la scomparsa di arte e bellezza, ma il loro diventare oggetto non più di fruizione immediata e spontanea, bensì della riflessione filosofica, cioè appunto di quella scienza, non a caso tipicamente moderna, che è l'estetica. Dopo Hegel (e, si può forse dire, coerentemente con la sua tesi appena riportata), assistiamo a un ulteriore aumento dell'interesse per l'estetica, cui corrisponde però una diminuzione dell'interesse filosofico, e in seguito, con le Avanguardie, anche artistico, per il bello. Quest'ultimo non è più al centro del discorso estetico, in cui si trova a dover dividere l'attenzione con altri predicati estetici: non solo i più tradizionali "sublime" e "pittresco", ma anche predicati negativi, come nel caso dell'hegeliano Rosenkranz, autore di una *Estetica del brutto* (1853; Rosenkranz, 2019).

Fonti

Addison (2002); Batteux (2020); Baumgarten (2000); Burke (2019); Hegel (2000); Hume (2006); Kant (2012); Rosenkranz (2019); Schelling (2006); Schiller (2016; 2019).

Bibliografia

Amoroso (2008); Bodei (2017); Bozal (1996); Garelli (2016); Tatarkiewicz (2001); Vattimo (2010).

Cabala

di *Fabrizio Lelli*

Il termine italiano “cabala” deriva dall’ebraico קַבְּלָה (*qabbalá*), il cui significato letterale, “accettazione”/“ricezione” (dalla radice *QBL*, “ricevere”), suggerisce l’idea di una disciplina o dottrina accolta dalla tradizione e resa autorevole dalla sua antichità.

L’identità ebraica, secondo le categorie reintrodotte in Giudea dai reduci dall’esilio babilonese, rivisitate e formalizzate dopo la distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme (70 EV), si fonda sul principio dell’*auctoritas*: quanto è stato trasmesso sul Sinai – il testo biblico scritto, insieme alla sua interpretazione orale – deve essere sottoposto a continua e rinnovata esegesi e costantemente adattato al mutar dei tempi e delle circostanze. Come Mosè, che «ricevette [*qibbél*] la *Torá* sul Sinai» (*Pirqé Avót* [“Sentenze dei Padri”] 1, 1), ogni fedele d’Israele è un “cabbalista” (*mequbbál*, nel senso etimologico del termine), che ha il compito di consegnare ai posteri quanto ha appreso dai suoi maestri. Per questo la *qabbalá* non può essere creazione personale ma deve in ultimo ricondursi alle rivelazioni di Dio ad antichi patriarchi, profeti e re d’Israele. Accanto al valore originale di “tradizione di materiali canonici”, già in epoca antica il vocabolo *qabbalá* assunse quello di “tradizione di materiali esoterici”. Oggi quest’accezione è la più utilizzata, soprattutto in ambiti non ebraici, nelle sue diverse trasformazioni linguistiche (*cabala*, *Kabbalah*, *cabale*...). Nelle pagine seguenti l’uso del termine *qabbalá* e dei suoi derivati italiani (“cabbalista” ecc.) si riferisce alla dottrina ebraica; “cabala” e i suoi derivati (“cabalista” ecc.) alle interpretazioni cristiane.

Come un antico profeta, il cabbalista è in grado di cogliere l’essenza del mondo divino e di svelare segreti che consentono ai suoi discepoli di mantenere la pienezza dell’eredità d’Israele, riconducendola all’epoca in cui il rapporto tra Dio e il popolo eletto era così immediato che tutti, dal più umile al più dotto, erano in grado di ottenere rivelazioni e visioni senza necessità di conoscenze pregresse. Come un mago, egli è in grado di operare

prodigi e di rinnovare la creazione. Chi studia o pratica la *qabbalá* si occupa dunque sia della Torà scritta sia della Torà orale e possiede strumenti teorici e operativi che gli permettono di comprendere a fondo la realtà creata e i rapporti tra essa e il creatore.

Le prime attestazioni di una speculazione esoterica ebraica finalizzata a usi pratici della conoscenza religiosa tradizionale risalgono alla più antica letteratura midrašica e alla composizione del canone talmudico (tra il II e il IX secolo EV), al periodo cioè della ristrutturazione rabbinica del sapere giudaico. A tale epoca si fa risalire la redazione del breve opuscolo cosmologico intitolato *Séfer yeširá* (“Il libro della formazione o della creazione”), attribuito al patriarca Abramo. In esso si afferma – riprendendo teorie attestate in opere coeve – che Dio ha creato il mondo attraverso le lettere dell’alfabeto ebraico e le cifre da uno a dieci. La lingua ebraica, idioma sacro mediatore della conoscenza di Dio attraverso il testo biblico, è fondamento dell’essenza e quindi della conoscenza del mondo: nei secoli successivi alla sua diffusione, l’interpretazione del *Séfer yeširá* fu spesso associata a speculazioni scientifiche (*Séfer yeširá*, 2004; Donnolo, 2009).

All’origine della composizione del breve trattato si deve porre l’interpretazione, comune fin dalle prime fasi della letteratura rabbinica, delle sezioni bibliche in cui si descrive l’attività cosmogonica di Dio (*Ma’asé Berešit*, “Opera della Creazione”) e quelle delle visioni profetiche del Carro/Trono divino (*Ma’asé Merkavá*, “Opera del Carro”). Pur essendo incomprensibile e unitario in essenza, sulla base di concezioni affini alla gnosi neoplatonica, il mondo divino fu immaginato come una gerarchia organizzata di entità create. Attraverso un’esegesi mirata è possibile cogliere nei versetti della Scrittura allusioni criptate dei nomi degli angeli preposti al governo delle varie parti del cosmo, la cui invocazione, come quella dei nomi divini, facilita al mistico l’accesso a segreti superni (Dan, 1997; Scholem, 2013).

Col passar del tempo, la ricerca esoterica rabbinica (in parte finalizzata a svincolarsi da contemporanee forme di conoscenza razionale e sovrarazionale non ebraiche) e il costante confronto con sistemi speculativi esterni al giudaismo dettero vita a una sintesi di materiali che, espressi dapprima solo in forma orale e poi per scritto, furono esportati dal Vicino Oriente e divennero centrali agli studi nelle scuole ebraiche delle varie aree della diaspora. Anche se la loro designazione col termine *qabbalá* si fa risalire a non prima della fine del XII secolo e le loro prime attestazioni scritte si collocano nell’area francese meridionale e catalana (e, più o meno contemporaneamente, nella Renania), tali letterature erano già oggetto di studio tra il IX e il X secolo nelle accademie dell’Italia meridionale e di altre aree (Idel, 2007).

Ciò che probabilmente può costituire l'elemento di distinzione tra un'esegesi approfondita della Bibbia e una vera e propria letteratura cabbalistica è l'adattamento dei materiali esoterici al corretto adempimento della prassi liturgica. La disciplina ermeneutica diventava così una conoscenza operativa, mediante la quale i fedeli potevano realizzare la riparazione (*tiqqún*) dell'universo o la sua conservazione nella disposizione migliore possibile e captare effluvi benefici da Dio sul mondo terreno, anche per sostituire gli antichi culti del Tempio di Gerusalemme. Le principali correnti della *qabbalá* possono essere definite "teurgiche" o "teosofico-teurgiche": esse vedono nell'osservanza del rituale di preghiera e dei precetti – *mišwót* – il fine ultimo della fede ebraica.

L'elemento salvifico della disciplina plasmò, in parallelo, correnti più intellettuali e individualistiche, che sostenevano la necessità di una conoscenza razionale pregressa della creazione per poter procedere all'incontro con il mondo divino, che avviene a livello di anima del singolo (*qabbalá* estatica o profetica); in questo caso il *tiqqún* è interiore, anche se ha finalità redentrici universali messianiche (storiche o metastoriche: Idel, 2004; 2010).

Nucleo fondante della speculazione teurgica è la meditazione sulle *sefirót* (letteralmente: "cifre", sulla base del lessico già impiegato dal *Séfer yesirá*), aspetti (o potenze o attributi) divini, necessari ai fini della creazione e ad essa strettamente correlati. Esse sono intese come essenza di Dio e vennero fissate in età medievale in numero di dieci. Il *Séfer ha-bahir* ("Il libro fulgido"), composto forse in Provenza alla fine del XII secolo, viene considerato la più antica compilazione scritta di tradizioni, definibili cabbalistiche nel senso più esclusivo del termine. Nel testo, che raccoglie materiali riconducibili alla letteratura rabbinica dei secoli precedenti, all'interno delle dieci parole (creatrici) – *ma'amarót* – si evidenzia una distinzione tra una triade suprema unitaria e inconoscibile e un'eptade inferiore maggiormente coinvolta nel processo creativo (Busi, Loewenthal, 1995; *Bahir*, 2005). I dieci fondamenti su cui poggia il mondo, già individuati dal trattato *Avót* (5,1), sono espressioni linguistiche (*lógoi*) di cui Dio si è servito per creare ma alludono anche ai comandamenti ricevuti sul Sinai (con la stessa espressione, la terminologia filosofica medievale traduce le categorie aristoteliche), ad aspetti o attributi divini che continuano a esercitare un'influenza sulla creazione, le cui singole parti sono strettamente correlate alle dieci modalità compresenti in Dio. Fin dalle sue formulazioni più antiche, la liturgia ebraica sottolinea i rapporti che vincolano la preghiera – cioè le parole – dell'uomo alla divinità.

Allusioni alle entità compresenti in Dio si colgono in tutta la Scrittura ed è compito del cabbalista, attraverso l'esecuzione del rito e l'osservanza delle *mišwót*, scoprire le connessioni occulte tra realtà creata e *sefirót*: il *Séfer ha-zóhar* ("Il libro dello splendore"), capolavoro della mistica teosofica castigliana del XIII secolo, offre poetiche descrizioni delle dinamiche interne al mondo divino, intuibili attraverso un'esegesi altamente simbolica del testo biblico (Zohar, 1978). L'anonima *Ma'arékheth ha-Elohút* ("L'ordinamento della Divinità", XIV secolo), così come il trattato contemporaneo *Ša'aré orá* ("Porte di luce") di Yoséf Gikatilla, sono repertori di epiteti delle *sefirót* composti in Castiglia, guide finalizzate al corretto orientamento del cabbalista nei misteri dell'inconoscibile (*Ma'arékheth ha-Elohút*, 2005; Gikatilla, 1960).

In alcune scuole, maggiormente influenzate dal neoplatonismo islamico, le *sefirót* furono considerate entità emanate da Dio, comunque comprese in un mondo esterno a quello delle sfere, che ha inizio dove termina il regno sefirotico. Nelle concezioni più filosofiche le *sefirót* vennero invece identificate con gli intelletti separati e con le sfere celesti (Idel, 2010, cap. VI).

Mentre nella penisola iberica, dove queste speculazioni ebbero particolare diffusione, la *qabbalá* fu perlopiù trasmessa all'interno di cerchie elitarie, più o meno nello stesso periodo in Italia la dottrina iniziò a divenire oggetto di studio della maggior parte degli intellettuali, che ne sottolinearono gli aspetti più speculativi. La rapida diffusione degli scritti filosofici di Mošé Maimonide (1138-1204) nelle comunità italiane, invece che causare il rifiuto del razionalismo neoaristotelico proposto dal pensatore andaluso, come era accaduto in Spagna e in Provenza, alimentò l'interesse per l'esoterismo. Così, nel XIV secolo, Menahém ben Binyamín da Recanati, autorità indiscussa per la maggior parte dei cabbalisti italiani successivi, spiegò il Pentateuco e i precetti di fede servendosi di una complessa sintesi dei principali testi della produzione esoterica ebraica con il pensiero maimonideo (Recanati, 2003, 2004, 2008; Idel, 2007, capp. VIII-X). La fusione, operata da Recanati, del razionalismo con la dottrina del *Séfer ha-bahír*, del *Séfer ha-zóhar* e della *Ma'arékheth ha-Elohút*, favorì nel XV secolo l'interpretazione filosofica della corrente teurgica: ma in Italia giunsero anche le opere composte dai mistici ebrei attivi nella Valle del Reno (XII-XIII secolo) e l'esegesi biblica di Mošé Nahmanide (1194-1270), che sottolineavano gli aspetti culturali e normativi della dottrina (Idel, 2007, pp. 147-60).

Anche il principale esponente della *qabbalá* estatica, Avrahám Abuláfia (1240-1291 ca.), nato in Spagna ma vissuto lungamente nella nostra penisola-

la, ebbe influenza durevole sull'evoluzione della dottrina in Italia. Abuláfia fondò la propria ricerca messianica sul pensiero maimonideo associato alla tradizione esegetica del *Séfer yeširá* (Idel, 1976; 2007, capp. II-VI). Il suo sistema, accolto con scarso favore all'interno del mondo ebraico, si conservò in Sicilia, dove l'autore trascorse i suoi ultimi anni. Nel XV secolo, varie sue opere furono tradotte in latino su richiesta di Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) dal convertito Flavio Mitridate (1450 ca.-1489 ca.), originario dell'isola (Wirszubski, 1989; *The Great Parchment*, 2004; Andreatta, Campanini, 2008). L'interesse dimostrato dagli umanisti per la *qabbalá* estatica risvegliò l'attenzione degli intellettuali ebrei italiani per il pensiero abulafiano. Autori quali Yoḥanán Alemanno (1435-1506 ca.), Avrahám de Balmes (1460 ca.-1521 ca.), Dawíd ben Yehudá Messer Leon (1471 ca.-1536 ca.) e Avrahám Yagél (1553-1623 ca.), servendosi della fusione di aristotelismo e platonismo della tradizione islamica medievale e ricorrendo alla speculazione scolastica dei secoli precedenti, considerarono la *qabbalá* – nelle sue forme teurgiche ed estatiche – alla stregua di una disciplina morale filosofica, in cui inclusero spesso elementi magico-ermetici cari alla ricerca degli umanisti cristiani contemporanei. Gli intellettuali citati, attivi nei principali centri del Rinascimento italiano, ebbero tutti stretti contatti con studiosi non ebrei e furono tra i principali responsabili della transizione di motivi e forme della dottrina all'esterno delle comunità giudaiche (Ruderman, 1990; Tirosch-Rothschild, 1991; Klijnsmi, 1992; Lelli, 1994, 1997; Idel, 2007, cap. XIV; Ogren, 2014; Pico della Mirandola, 2014).

Anche gli ebrei italiani contrari alla propagazione della *qabbalá* tra i cristiani non esitarono a ricorrere alla speculazione scolastica per descrivere i loro sistemi esoterici. Ad esempio, nel periodo della predicazione messianica di Girolamo Savonarola, il toscano Eliyyá Ḥayyím ben Binyamín da Genazzano (1440 ca.-1510 ca.) elaborò nella sua *Iggéret ḥamudót* ("Lettera preziosa") un'interessante sintesi di pensiero scolastico e teosofia cabbalistica. Nell'opera, redatta dopo il 1492, l'autore dimostra di conoscere le *Conclusiones cabalisticæ* di Pico della Mirandola. Analogamente a quanto sostenuto da Alemanno e Dawíd Messer Leon, secondo Genazzano la ricerca delle fonti più antiche della conoscenza (*prisca theologia*) è lecita anche agli intellettuali ebrei, a condizione che il punto di partenza e di arrivo siano le verità di fede ebraiche contenute nella tradizione biblico-talmudica e nella *qabbalá* teosofica, *corpora* dottrinali più veridici di quelli di altre culture religiose, perché derivati direttamente da rivelazioni divine (Lelli, 2000; Genazzano, 2002).

Come la maggior parte degli autori ebrei attivi nell'Italia di fine Quat-

trocento, Genazzano attribuisce grande rilievo all'interpretazione messianico-cabbalistica della storia. L'atmosfera del periodo, carica di tensioni religiose e sociali, non poteva che essere propizia ad accelerare la venuta del messia (Cohen- Skalli, 2021).

I

Le origini della cabala

Mentre la speculazione sui nomi divini e sulla permutazione di termini e lettere del testo biblico a fini creativi fu recepita ben presto dagli intellettuali cristiani, argomentazioni non ebraiche sul tema delle *sefirót* comparvero solo alla fine del XIII secolo (Secret, 1985, 9,13; Idel, 2007, pp. 279-81). Nonostante alcune affinità tematiche, nel Medioevo l'ermeneutica cabbalistica fu accolta da pochi pensatori cristiani. Elementi impropriamente considerati cabbalistici appaiono invece nella letteratura apologetica, che fece uso soprattutto di affermazioni di ebrei convertiti intenzionati a confutare le verità di fede dei loro ex-correligionari servendosi principalmente della letteratura midrašico-talmudica. A questo filone appartiene l'opera che godette della massima fortuna tra i cabalisti rinascimentali: il trattato *Pugio fidei* del domenicano spagnolo Ramón Martí (morto nel 1282; Secret, 1985, pp. 8-23).

Nell'Italia quattrocentesca, opere più o meno originali e traduzioni effettuate da convertiti inclini a seguire gli orientamenti apologetici dei loro precursori, perlopiù spagnoli, influenzarono decisamente alcuni pionieri della cabala e contribuirono a fornire le fondamenta concettuali e metodologiche della dottrina cristiana (Secret, 1985, pp. 13-7, 27-9).

Benché i convertiti italiani siano stati in larga misura responsabili della transizione dalla *qabbalá* alla cabala, la dottrina ebraica ebbe ampia diffusione tra i cristiani solo al momento in cui iniziò la sua propagazione ad opera di dotti ebrei (Idel, 2007, cap. XIX). La collaborazione intellettuale ebraico-cristiana, molto diffusa in Italia già nel Medioevo, spiega perché le prime manifestazioni della cabala siano attestate nella nostra penisola (Sermoneta, 1988).

Il fenomeno assunse un rilievo determinante in età umanistica anche a causa del rinnovato interesse per la filologia che indusse gli studiosi cristiani alla riscoperta dell'*Hebraica veritas*, ossia al recupero critico del testo originale della Scrittura. Se, in un primo periodo, gli intellettuali non ebrei, religiosi e laici, intesero accostarsi alla Bibbia ebraica per riappropriarsi del

suo valore semantico, ben presto si dedicarono anche allo studio dell'esegesi ebraica tradizionale e, in seguito, chiesero ai loro insegnanti nozioni di *qabbalá*, intesa come strumento ermeneutico per penetrare nei livelli più simbolici del testo. Paradossalmente, dunque, fu proprio dall'interesse filologico per la lingua ebraica che gli umanisti appresero la dimensione metasemantica e irrazionale della Bibbia. La lettura platonica e neoplatonica delle dottrine cabbalistiche rese possibile sostenere una ricerca scientifica delle proprietà magiche dell'ebraico finalizzata alla conoscenza del mondo creato o ad attività teurgiche. A tal fine poteva essere sufficiente l'apprendimento dell'alfabeto e il suo uso contemplativo (Zatelli, Lelli, Ventura Avanzinelli, 1994).

La restituzione umanistica dell'elemento linguistico alla speculazione filosofica si accompagnò al recupero e alla traduzione delle fonti perdute del pensiero occidentale. Tale indirizzo di ricerca fu in larga misura sollecitato dal riavvicinamento dell'Oriente bizantino all'Occidente latino, determinato anche dalle vicende storiche connesse alla caduta dell'Impero romano d'Oriente. Seguendo l'ideale bizantino della *concordia philosophica atque theologica*, gli intellettuali quattrocenteschi si misero sulle tracce della *prisca theologia*, ripercorrendo a ritroso le tappe delle dottrine religiose e filosofiche dell'umanità fino alle loro origini più remote. L'esame delle opere di dotti personaggi dell'antichità, più o meno leggendari – ma, per gli umanisti, dotati di spessore storico – gettava nuova luce su verità di scienza e fede ricevute direttamente da Dio (Lelli, 2000; 2004). Alla diffusione della *prisca theologia* in Occidente contribuì particolarmente Marsilio Ficino (1433-1499), al quale Cosimo de' Medici (il Vecchio, 1389-1464) affidò la traduzione latina delle opere di Platone e di un *corpus* di testi attribuiti a Ermete Trismegisto: nell'interpretazione di Ficino, il saggio miticamente vissuto nell'antico Egitto profetizzava nei suoi scritti la venuta del Cristo e il trionfo finale della fede cristiana. Nell'ottica del pensatore toscano e degli intellettuali della sua cerchia, Ermete, come altri iniziati pagani del mondo antico (Orfeo, Zoroastro, ma anche Pitagora e Platone), si era dedicato a una ricerca scientifica basata su verità ricevute direttamente dall'alto. Le stesse verità erano state trasmesse agli ebrei e conservate, oltre che nel *corpus* biblico, nella letteratura rabbinica e nella produzione cabbalistica (Idel, 1983; Lelli, 2003).

Oltre a causare la diaspora degli intellettuali greci in Italia e la diffusione di nuovi materiali di studio, la caduta di Bisanzio suscitò nel mondo cristiano ed ebraico occidentale una fase di accese inquietudini profetico-eschatologiche. La conquista di ciò che restava dell'antico Impero romano

da parte degli islamici fu letta come evidente presagio della fine dei tempi e del prossimo ritorno o avvento del messia. La manifestazione di presunti precursori profetici dell'era messianica produsse mutamenti radicali della visione religiosa del mondo che trassero alimento anche dai testi cabbalistici e dettero vita, a loro volta, ad alcune delle principali tendenze della *qabbalá* e della cabala contemporanee (Vasoli, 1968b; Idel, 2004, pp. 208-11). Si comprende come i testi della corrente estatico-prophetica divenissero oggetto di profondo interesse, soprattutto per i dotti cristiani, nello stesso periodo in cui, come si è detto, anche gli intellettuali ebrei si ponevano analoghe questioni sulla fine dei tempi.

2

I protagonisti della cabala delle origini

Per comprendere le dinamiche del progressivo avvicinamento degli umanisti all'esoterismo ebraico è esemplare il caso dell'intellettuale che si suole considerare il fondatore della cabala, Giovanni Pico della Mirandola. Dopo essersi inizialmente occupato di averroismo ebraico, Pico, attratto dal prestigio dell'Accademia Platonica, si trasferì da Padova a Firenze, ove si interessò alla connessione di neoplatonismo, ermetismo, magia e esoterismo ebraico, sostenuta da Ficino e dall'ambiente mediceo. Se ancora restano molte incertezze sulle fonti cabbalistiche ficiniane (Bacchelli, 2001; Bartolucci, 2014), si è a conoscenza della maggior parte delle opere utilizzate da Pico (Pico della Mirandola, 2014). Nel 1486 questi commissionò a Flavio Mitridate un'ampia serie di versioni di testi esegetici e cabbalistici ebraici: il convertito dapprima tradusse in latino opere teosofico-teurgiche, per poi passare ai trattati abulafiani (Wirszubski, 1989; 2007).

Gli aspetti più razionalistici e universalistici della corrente estatica affascinarono Pico, cui Mitridate aveva segnalato con particolare enfasi i passi del mistico duecentesco che, a suo parere, potevano essere interpretati cristianamente. L'umanista decise di includere, tra i temi di un dibattito che avrebbe voluto sostenere a Roma all'inizio del 1487 sui più vari sistemi filosofici e religiosi di tutti i tempi, due serie di *Conclusiones* di soggetto cabalistico (Wirszubski, 1989; 2007). Nel contesto del suo progetto di conoscenza universale queste tesi rappresentano l'ultimo gradino, il più elevato. Lo stesso ruolo significativo della *qabbalá* si osserva nel *curriculum* di studi proposto ai suoi allievi da Yoḥanán Alemanno, attivo a Firenze negli stessi anni in cui vi operò Pico (Lesley, 1976). Nel suo sistema enciclope-

dico, il dotto ebreo pone la dottrina abulafiana al culmine dell'*iter* conoscitivo (Idel, 1979-80). Così, nelle *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam*, Pico distingue una *Cabala Sefirot* da una *Cabala Semot* (*Šemót* = "Nomi"), cioè una corrente sefirotica (teurgico-pratica) da una nominale (teoretica), attribuendo maggior rilievo alla seconda, nei termini di Abuláfia, e seguendo le correnti interpretazioni della *qabbalá* italiana suggeritegli da Mitridate e da Alemanno (Wirszubski, 1989; 2007).

Per Pico, così come per Alemanno, la *qabbalá* è dunque una forma di "scienza superiore" (o di "magia superiore") che facilita la comprensione della realtà terrena e del mondo divino. Perfino i dogmi più inconoscibili del cristianesimo possono svelarsi al saggio grazie allo studio della magia e della *qabbalá* (Pico, *Conclusio magica* IX: cfr. Pico della Mirandola, 1995, pp. 118-9). Non sfuggiva al dotto mirandolano la profonda dipendenza della dottrina ebraica dalla liturgia. Il tentativo di adattamento al culto cristiano di questa tradizione fu però condannato dalla commissione ecclesiastica incaricata di saggiare i contenuti delle *Conclusiones*. L'auspicato dibattito non si tenne e lo studioso fu costretto a comporre una difesa (*Apologia*, 1487), dalla quale traspare comunque il collegamento indiscutibile tra magia e *qabbalá*, intese come fondamenti della ricerca scientifica: se la *magia naturalis* dà modo di conseguire la conoscenza del mondo della natura, la *qabbalá* permette al saggio iniziato di adire al mondo divino (Pico, *Conclusio cabalistica secundum opinionem propriam* LXXII: cfr. Pico della Mirandola, 1995, pp. 140-1). La legittimità della speculazione cabalistica, affermata da Pico nell'*Oratio* (solo in seguito nota col titolo *De hominis dignitate*), che doveva costituire l'introduzione alle *Conclusiones*, e confermata nell'*Apologia*, è anche alla base dell'*Heptaplus* (1489), commento all'*Opera della Creazione*, concluso con un saggio sulla lettura cabalistica del primo termine della Genesi, *Be-rešit* ("In principio"; Black, 2006).

Pico fu il primo umanista che non si interessò solo passivamente alla *qabbalá* ebraica, ma si servì dei principali contenuti e metodologie della dottrina esoterica per riversarli nel suo sistema speculativo, dando vita a una tradizione autonoma cristiana che fondava le proprie verità di fede sulla letteratura esegetica e speculativa ebraica post-biblica e medievale. In questo senso, nella scia della tradizione apologetica cristiana, la cabala pichiana, intesa come *summa* dell'ebraismo, diventava un'arma da usare contro chi l'aveva forgiata (Pico della Mirandola, 1942, p. 348). La morte precoce impedì all'umanista di elaborare una visione più organica del suo sistema di pensiero, meno influenzata dalle scelte che i suoi collaboratori – cristiani novelli ed ebrei – avevano compiuto per lui.

La scomparsa di Pico avvenne in un periodo in cui già si avvertiva la fine delle speranze di conciliazione politico-spirituale nutrite dall'ambiente neoplatonico mediceo e si accentuava la fase di inquietudini profetiche di cui si è detto. La scelta dell'umanista di appoggiare la predicazione savonaroliana (e addirittura di prendere i voti nel suo convento fiorentino) può essere letta sullo sfondo dell'adattamento della propria speculazione a un'interpretazione della storia analoga a quella proposta dalla produzione cabbalistica ebraica passata e contemporanea.

Al cadere del Quattrocento il marchigiano Ludovico Lazzarelli (1447-1500) compose il poema *Crater Hermetis*, dedicato a Ferrante I d'Aragona, re di Napoli, nel quale gli elementi neoplatonici, ermetici e magici del pensiero ficiniano si intrecciano con una discreta conoscenza della *qabbalá*. Animato dallo spirito di rinnovamento profetico contemporaneo, l'autore pare interessato soprattutto all'aspetto pratico-scientifico della dottrina ebraica e ad attribuire rilievo a teorie di cabbalisti medievali relative alla creazione artificiale dell'uomo e in genere associate alla speculazione sul *Séfer yesirá* (Bacchelli, 2001, pp. 72-85; Hanegraaff, Bouthoorn, 2005).

Fu il tedesco Johannes Reuchlin (1455-1522) a portare a compimento il progetto di Pico. Reuchlin trasse spunto dai suoi soggiorni in Italia per approfondire la passione per il pensiero e la lingua ebraica, che si coglie già nell'opera *De verbo mirifico*, pubblicata nel 1494, un dialogo platonizzante sull'importanza sovrannaturale dell'idioma santo. L'autore, seguendo anche il modello delle *Conclusiones* pichiane, adatta alla speculazione cristiana teorie cabbalistiche diffuse tra gli ebrei italiani del tempo. Ma è soprattutto nel *De arte cabalistica*, pubblicato nel 1517 e dedicato al papa Leone X, che Reuchlin esprime la massima gratitudine a Pico e ai neoplatonici toscani. L'opera, che divenne il principale manuale di cabala del Cinquecento e forse dei secoli successivi, si divide in tre parti. Come il *De verbo mirifico*, anch'esso è composto in forma di dialogo tra tre saggi. Un ebreo (Simone, come l'omonimo protagonista e presunto autore dello *Zohar*) introduce i principi della dottrina ebraica e i suoi interlocutori, un filosofo pitagorico e un musulmano, li adattano alla filosofia – soprattutto al pitagorismo –, alla scienza e alla magia (Reuchlin, 1995).

Così come per Pico, anche per Reuchlin sotto l'etichetta "cabala" si devono comprendere tutte le opere ebraiche post-bibliche. I nomi divini, il sistema sefirotico e altri aspetti della *qabbalá* sono interpretati sulla base delle fonti ebraiche in chiave cristologico-messianica e sempre comparati e associati a temi del pensiero classico occidentale. Reuchlin era in grado di tradurre le fonti che pose al centro della sua speculazione: oltre al *Séfer*

yeširá e a vari suoi commenti, egli impiegò soprattutto testi della *qabbalá* provenzale, geronese e castigliana (ivi, pp. LV-LXX).

Il cabalista tedesco sostiene la necessità della conoscenza della tradizione rabbinico-cabbalistica, cosa che gli causò gravi accuse da parte dei domenicani, zelanti persecutori del *Talmúd*. Poggiando sull'indubitabile autorevolezza della produzione ebraica post-biblica, l'autore spiega che il fine dei talmudisti è l'indagine del mondo sensibile, mentre i cabbalisti speculano sul mondo celeste e sull'avvento messianico. La rilettura pitagorica offerta da Reuchlin delle più antiche forme di esoterismo ebraico secondo la visione maimonideo-abulafiana, che associa all'Opera della Creazione la filosofia della natura e all'Opera del Carro divino la metafisica, è affine all'ideale intellettuale di Pico e di Lazzarelli, ma anche, ad esempio, a quello di Agostino Ricci, astrologo del marchese del Monferrato. Nell'opera pubblicata nel 1513 e intitolata *De motu octavae sphaerae*, l'autore tratta di matematica e astronomia sulla base della filosofia neoplatonica e della *qabbalá*. Come Reuchlin, egli sottolinea le affinità del pitagorismo con la dottrina esoterica ebraica e coglie le radici della speculazione scientifica nella tradizione talmudica. Analoghe interpretazioni appaiono nel *De coelesti agricultura* (pubblicato nel 1541) del convertito Paolo Ricci (morto nel 1541; Secret, 1985, pp. 81-3, 87-99).

Nello stesso contesto storico della pubblicazione del *De arte cabalistica* si collocano altre opere fondamentali della cabala rinascimentale, quali il *De arcanis catholicae veritatis* (1518) del salentino Pietro Galatino (1460 ca.-1540 ca.), composto in difesa di Reuchlin e anch'esso strutturato in forma dialogica, il *De harmonia mundi* (1525) del veneziano Francesco Zorzi (1466 ca.-1540), i commenti alle *Conclusiones cabalisticae* pichiane dello stesso Zorzi, del suo allievo Arcangelo da Borgonovo e di Cristoforo Numai (Zambelli, 1994; Zorzi, 2010): è significativo che questi autori appartenessero tutti all'Osservanza francescana (McAodha, 1969) e che tutti fossero profondamente influenzati da Pico, Reuchlin e dal neoplatonismo ermetico umanistico. Influyente fu pure, per tutto il Cinquecento, l'opera italiana di Yehudá Abravanél, più noto come Leone Ebreo (1460-1521 ca.), che pose la speculazione neoplatonico-ermetico-cabalistica di tradizione fiorentina alla base dei suoi celebri *Dialoghi d'amore* (Lesley, 1992; Leone Ebreo, 2008).

Autorevoli prelati dettero il loro contributo alla causa della cabala cristiana, nelle persone del vescovo Agostino Giustiniani (1470-1536) e del cardinale Egidio Antonini da Viterbo (1465-1532), intervenuto in difesa di Reuchlin. Giustiniani dimostrò le sue conoscenze cabbalistiche soprattutto

nel commento al *Salterio* poliglotta da lui pubblicato a Genova nel 1516, nel quale, servendosi anche degli scritti apologetici del convertito Pablo de Heredia, fece tesoro di testi teosofici ed estatici. Le conoscenze di Giustiniani, Egidio da Viterbo e Galatino dipendono certamente dall'ambiente della curia romana ove, soprattutto all'epoca dei papi medicei Leone X e Clemente VII, ebbero grande diffusione gli studi di lingua ed esegesi biblica e talmudica, ma soprattutto la speculazione cabalistica. Ricercatore di varie tradizioni esoteriche, Antonini aprì la sua casa romana ai più importanti intellettuali ebrei del Rinascimento. Celebre è la sua collaborazione con il grammatico tedesco Eliyyá Levita (1469-1549), che certamente lo aiutò nello studio e nella traduzione di testi ebraici (Weil, 1963). Come Galatino e Giustiniani, Egidio fu un appassionato cultore degli aspetti mistici dell'idioma santo finalizzati alla conoscenza del mondo e di Dio; come i suoi contemporanei, egli dà importanza alla *qabbalá* dei nomi e sviscera il problema del Tetragramma e il suo rapporto con il nome ebraico di Gesù. Le sue opere più note sono il *Libellus de litteris hebraicis* (1517) e il trattatello *De Shechina*, completato verso il 1530, in cui l'autore immagina che l'ultima *sefirá*, *Šekiná* ("Inabitazione o Presenza di Dio"), si rivolga all'imperatore Carlo V per spiegargli il senso nascosto della storia della redenzione, interpretabile mediante la numerologia cabalistica applicata ai versetti biblici (Cevolotto, 1992; Egidio da Viterbo, 1959; Paladini, 2004; Copenhaver, Stein Kokin, 2014; Wilkinson, 2015, pp. 313-42). Gli aspetti messianici del pensiero di Egidio da Viterbo sono certamente da associare, oltre che all'attesa cristiana del periodo, alla presenza a Roma dello pseudo-Messia ebreo Dawíd Re' uvení, che egli vide nel 1524, e del suo seguace Šelomó Molkho, incontrato nel 1530.

Altrettanto importante per lo sviluppo della cabala è l'opera del Galatino, amico di Egidio, anch'egli in contatto con Eliyyá Levita e vissuto lungamente a Roma. Dell'autore pugliese si cita in genere solo il *De arcanis*, ma ci sono pervenute altre sue opere, tra cui una *Divini nominis Tetragrammaton interpretatio* (1507) e un *Commento all'Apocalisse* indirizzato a Carlo V, del 1515, entrambe inedite. Il *De arcanis*, dedicato a Leone X, si compone di dodici libri in cui l'autore immagina un dialogo tra Reuchlin e il suo accusatore Jakob Hoogstraeten. Anche Galatino, nella scia del neoplatonismo ermetico di Pico e di Reuchlin, fonde in un sistema unitario la produzione letteraria ebraica post-biblica. Diversamente da Reuchlin, tuttavia, nella sua difesa del *Talmúd* si avvertono soprattutto gli echi della produzione apologetica medievale: le citazioni dal *Pugio fidei* di Martí e da altri testi anti giudaici sono così numerose che l'autore fu accusato di plagio. Come Egidio, anche Galatino, nel clima del pontificato di Clemente VII, si dedicò

alla compilazione di opere messianiche in cui la storia della salvezza viene riletta secondo l'ermeneutica cabbalistica e sulla base di testi profetici contemporanei annunciatori del rinnovamento generale della Chiesa (Morisi Guerra, 1979).

A Clemente VII è dedicato un altro importantissimo trattato, il *De harmonia mundi* di Francesco Zorzi (Giorgio), destinato anch'esso a divenire un caposaldo della cabala delle generazioni posteriori. L'opera, composta in un periodo molto critico della storia della Chiesa di Roma, sembra voler ricercare modelli universali di religiosità cristiana nella tradizione della *prisca theologia*. Le tre cantiche del poema offrono riflessioni sull'ermetismo, l'astrologia, l'alchimia e il pitagorismo, associate al pensiero agostiniano, a quello dei grandi pensatori francescani del passato e a temi millenaristici. Per Zorzi, come per i suoi precursori, il fine della speculazione cabbalistica è la *deificatio hominis* che si realizza attraverso una riflessione messianica sulla vita del Cristo (Zorzi, 2010).

La Venezia di Zorzi fu teatro della grande fioritura della cultura ebraica italiana del Cinquecento. Dalla città lagunare transitarono, nella prima metà del XVI secolo, i tre presunti Messia Ašér Lemlein, Dawíd Re'uvení e Šelomó Molkho. Verso il 1530 un cabbalista veneziano, Eliyyá Menahém Ḥalfán (ca. 1480-ca. 1551), seguace di Molkho, dichiarava il suo stupore nell'osservare il crescente numero di studiosi cristiani interessati alla *qabbalá* (Idel, 1983, pp. 186-7; Lelli, 2011). È probabile che Ḥalfán si riferisse all'ambiente di Zorzi, con il quale era egli stesso in contatto. Certo è che la passione cristiana per la *qabbalá* fu alimentata dallo sviluppo della stampa. Nel 1523 fu pubblicata a Venezia, per i tipi di Daniel Bomberg, l'*editio princeps* del *Commento al Pentateuco* di Recanati. Sempre a Bomberg si deve l'*editio princeps* della grammatica ebraica intitolata *Migné Avráṃ* ("I beni di Abram") di Avrahám de Balmes (ca. 1460-ca. 1523), uscita postuma nel 1523. In essa l'autore leccese, trasferitosi a Padova e orbitante intorno alla cerchia intellettuale del cardinale Domenico Grimani, addita ai cristiani desiderosi di studiare l'ebraico le potenzialità mistiche della lingua santa (Campanini, 1997; Wilkinson, 2015, pp. 283-312).

Verso la metà del XVI secolo a Venezia il francese Guillaume Postel (1510-1581) incontrò "madre Giovanna", la "vergine veneziana" che avrebbe dovuto annunciare il suo ruolo escatologico. Postel si servì ampiamente dello *Zohar*, pubblicato per la prima volta in Italia in due edizioni contemporanee (Mantova 1557 e Cremona 1558-60). L'autore ne tradusse in latino ampie parti, occupandosi soprattutto di un tema caro alla speculazione ebraica, quello del *gilgúl nešamót* (*revolutio animarum*) o metempsicosi,

spesso associato alla persona del messia (Ogren, 2009). Anche nel pensiero di Postel, alimentato dalle ansie di aspettazione messianica dell'epoca, un tema cabalistico si trasformava in riflessione cristologica adattata all'auto-percezione messianica dell'autore (Weill, Secret, 1987).

Sempre nell'ambito veneto, il medico veronese Tommaso Bovio (1521-1609), che sulla base dell'angelologia cabalistica associò al suo nome quello dell'angelo Zefiriele, fuse elementi della cabala rinascimentale alla medicina alchemica paracelsiana (Lelli, 1992). Fu proprio la speculazione cinquecentesca che introdusse nell'immaginario moderno l'esistenza di una cabala alchemica, che la tradizione ebraica non aveva sviluppato (Dan, 2005, p. 641).

L'enciclopedismo rinascimentale, unito alla volontà di servirsi della *qabbalá* per organizzare la creazione divina, nei termini di Pico, di Alemanno e, in seguito, di Avrahám Yagél, fu alla base della redazione del *De occulta philosophia* (1531) di Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim (1486-1535 ca.), segretario tedesco dell'imperatore Carlo V. L'ammirazione dell'autore per la dimensione magico-scientifica della realtà si sviluppò dopo l'incontro in Italia con il neoplatonismo, l'ermetismo e il pensiero ficiniano e pichiano e a seguito della lettura in Germania del *De verbo mirifico* di Reuchlin. Seguendo il modello umanistico, Agrippa associa la cosmologia medievale alla *sapientia* mitica dei pagani e crede fermamente alla concezione orfico-pitagorica di un universo animato, di uno *spiritus mundi* che media tra cielo e terra. Dalla successiva lettura del *De arte cabalistica* di Reuchlin e del *De harmonia mundi* di Zorzi l'autore ricava i motivi di affinità tra la propria cosmologia e quella della *qabbalá* teurgica, in cui i vari livelli del cosmo si immaginano animati dagli effluvi divini captati dagli uomini mediante la loro preghiera. Nella scia di Pico, Reuchlin, Zorzi e Paolo Ricci, anche Agrippa dà importanza alla lingua ebraica, intesa come depositaria di segreti, e alle speculazioni magico-scientifiche. Il *De occulta philosophia* è forse l'opera che più di ogni altra contribuì a denotare la *qabbalá* come disciplina magica e dell'occulto agli occhi degli studiosi cristiani dei secoli successivi (Agrippa di Nettesheim, 1992).

3

Motivi principali elaborati dai cabalisti sulla base della tradizione ebraica

Per Giovanni Pico della Mirandola, così come per i suoi eredi spirituali, la cabala costituiva la più elevata scienza della natura, l'essenza stessa della

filosofia greca, contenente in sé elementi del pitagorismo, del platonismo, dell'orfismo, dell'ermetismo, la fonte e la migliore chiave interpretativa della religione cristiana. L'unione di platonismo, ermetismo, pitagorismo e *qabbalá* rimase una costante nel pensiero cristiano del Cinquecento. È significativo che su tale interpretazione umanistica Gershom Scholem, uno dei massimi studiosi contemporanei della storia della *qabbalá*, abbia gettato le basi della sua lettura critica della dottrina ebraica (Idel, 2007, cap. XXIII).

I principali strumenti dell'ermeneutica rabbinica e cabbalistica – le permutazioni delle lettere, il computo del loro valore numerico e l'interpretazione simbolica dei nomi divini – furono impiegati in ambito cristiano perlopiù in chiave cristologica, a partire dalle *Conclusiones* e dall'*Heptaplus* pichiani (Copenhaver, 1994). Una delle più frequenti esercitazioni di ermeneutica cabbalistica applicata alle verità cristiane consisté appunto nella trasformazione del nome quadrilittero di Dio *YHWH* nel nome ebraico di Gesù, composto di cinque lettere (*YHŠHW*). Galatino, Giustiniani e Zorzi danno ampio spazio a tali interpretazioni nominali. Grande rilievo viene attribuito all'uso magico di nomi angelici (Wilkinson, 2015, pp. 313-42). La concezione linguistica della realtà, elaborata, ad esempio, nel *De verbo mirifico* di Reuchlin e nel *Migné Avram* di de Balmes, era associata ad un'altra idea fondamentale ebraica, quella dell'armonia del cosmo, della rappresentazione di livelli paralleli che creano un ordine nella struttura dell'universo, della natura e degli esseri umani. La teoria, già esplicita nelle fasi più antiche della produzione esoterica ebraica, fin dal Quattrocento venne integrata con analoghe concezioni neoplatonico-ermetiche e finalizzata al rinnovamento della metodologia filosofica e scientifica. Per Pico, come per Reuchlin, Zorzi e i loro seguaci, è necessaria una conoscenza universale, filosofica e teologica perché l'uomo riacquisti la sua condizione elevata e centrale nella creazione divina, seguendo al contempo l'esempio degli illuminati di tutte le religioni, dai *prisci theologi* dell'antichità al modello perfetto di Cristo. In chiave ebraica, la stessa tendenza a far coesistere sistemi speculativi diversi e varie correnti cabbalistiche fu seguita nell'elaborazione delle grandi opere enciclopediche di Yoḥanán Alemanno e di Avrahám Yagél, così come nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo.

Dal punto di vista concettuale, in una prima fase della cabala il sistema sefirotico ebbe rilievo soprattutto in quanto funzionale a sostenere la teologia trinitaria, che poteva essere confermata seguendo la tradizionale distinzione ebraica tra triade sefirotica superna e eptade inferiore: l'interpretazione è già presente nelle *Conclusiones* di Pico, che l'aveva derivata dalla lettura di Recanati nella versione di Mitridate (Wirszubski, 2007, pp.

106-8). In seguito le *sefirót* furono interpretate essenzialmente in chiave cristologica (Castelli, 2014). Se le dieci cifre-*lógoi* del mondo divino erano le mediatrici tra Dio e la creazione, potevano essere identificate con il Cristo-*Logos*. Già i primi cabbalisti avevano associato la struttura delle potenze divine all'immagine dell'*Adám qadmón* ("uomo primordiale"), l'Adamo anteriore al peccato. La struttura macrocosmica delle potenze divine, spesso collegata alla figura messianica (in Italia si pensi, ad esempio, a Recanati o a Ḥalfán, che interpretò le *sefirót* nel contesto della vicenda terrena di Šelomó Molkho), poteva essere facilmente letta in chiave cristologica (Sonne, 1934; Genazzano, 2002, p. 99; Lelli, 2008). Nell'edizione del *Novum Testamentum Syriace* (Vienna, M. Cymbermann, 1555), Johann Albrecht Widmanstädter o Widmanstadt (1506-1559), umanista allievo di Reuchlin, in contatto con Egidio da Viterbo e con Postel, lesse le ferite del Cristo crocifisso in chiave sefirotica (Secret, 1985, p. 122). Le opere di Egidio da Viterbo *Libellus de litteris Hebraicis* e *De Shechina* trattano ampiamente questioni associate con l'interpretazione in chiave messianica del sistema sefirotico, così come il *De harmonia mundi* di Zorzi.

Nonostante l'omonimo trattato di Egidio da Viterbo, scarso fu il rilievo concesso dai cristiani all'importantissimo motivo della *Šekiná*, l'ultima *sefirá* intesa come aspetto femminile di Dio. Tuttavia, alcuni cabalisti la identificarono con la Vergine, il che permise di ridimensionare la concezione dualistica maschile-femminile all'interno del mondo di Dio che aveva dato vita all'immaginario erotico della *qabbalá* teurgica (si veda, ad esempio, Bovio, in Lelli, 1992, p. 39; Postel in Wilkinson, 2015, pp. 335-7; Lelli, 2019).

Scarso rilievo ebbe nella cabala la prassi rituale, finalizzata, soprattutto nella corrente teurgica, alla riparazione o conservazione del mondo. Gli aspetti pratici della dottrina ebraica vennero invece collegati alla magia cerimoniale e alla speculazione sull'uomo artificiale. Della *qabbalá* pratica venne sottolineato il motivo dei talismani rituali, cari all'ambiente ermetizzante ficiniano, declinabile in senso cristiano come giustificazione del ricorso a immagini artistiche nel culto (in contrasto con l'aniconismo ebraico). Se la bellezza della creazione rimanda a quella di Dio, la bellezza dell'oggetto di culto rimanda a quella del sommo artefice. Nei *Dialoghi d'amore* Leone Ebreo osserva che le *sefirót* sono «immagini/rappresentazioni di Dio, per mezzo di cui è stato creato il mondo» (Leone Ebreo, 2008, p. 385). Non voglio qui dilungarmi sulla questione degli *siyyurím*, "rappresentazioni" o "disegni/idee", termine complesso nella storia dei rapporti tra pensiero filosofico e cabbalistico, né sulla funzione strumentale delle *sefirót* (Lelli, 2010-11). Mi pare opportuno sottolineare che certamente per Leone, come per

Yohánán Alemanno, le rappresentazioni del Bello superiore, di Dio, sono sostanzialmente i simulacri di cui parla Ficino. È evidente, soprattutto in Leone, il ricorso a espressioni estetiche, che forse non casualmente portano Alemanno a indicare la sesta *sefirá*, *Tif'eret* o “Bellezza”, come punto più elevato raggiunto da re Salomone, costruttore del Tempio di Gerusalemme, nel suo cammino di congiunzione mistica (*deveqút*) con la divinità (Lesley, 1976, pp. 218-9; Guidi, 2011, pp. 288-9). Per Leone, come per Alemanno, l'ascesa a Dio (inteso come somma beltà) è un processo meramente intellettuale che tiene conto dell'interpretazione delle correnti cabbalistiche teurgiche: si ammette inoltre la possibilità di servirsi di simulacri/icone del mondo divino per contemplare la grandezza del Creatore e l'armonia dell'universo (Dan, 2001). Non è chiaro se siano questi i “disegni” all'origine delle grandi pergamene rinascimentali che, fondandosi sui più tradizionali alberi sefirotici, interpretano a scopo contemplativo la geografia di Dio. Certamente questi bellissimi manufatti, commissionati anche da dotti cristiani, furono quanto mai amati dagli intellettuali italiani, evidentemente sensibili alle dinamiche dell'arte contemporanea (Lelli, 2016).

Un tema rilevante derivato dalla tradizione midrašico-talmudica associata alla *qabbalá* e già presente negli scritti apologetici cristiani medievali è quello della teosofia della storia. Il motivo venne in genere interpretato dai cristiani secondo concezioni millenaristico-messianiche: Pico, Reuchlin, Galatino, Egidio da Viterbo, Zorzi si servono delle stesse fonti talmudiche usate da cabbalisti, filosofi e astrologi ebrei medievali e coevi per spiegare la successione prestabilita di periodi, destinati a culminare nel ritorno di Cristo. Seguendo tendenze già attestate nella produzione anti giudaica medievale, per Pico, Reuchlin, Galatino, Zorzi e Postel la prospettiva messianica della storia si concretizza nell'età del Cristo-*Logos*. Nella sua *Historia viginti saeculorum* dedicata a Leone x, Egidio da Viterbo sostiene che la storia della Chiesa è incomprensibile senza la *qabbalá* (Secret, 1985, p. 113). Galatino insiste sul tema messianico adattato al motivo cristiano del “papa angelico” e Postel addirittura attribuisce a sé stesso un ruolo salvifico costruito a imitazione di quello di Cristo (Idel, 2004, pp. 204-5).

A partire dalla seconda metà del XVI secolo, *qabbalá* e cabala presero due strade diverse: gli ebrei, resisi conto dei pericoli derivanti dalla cristianizzazione della loro dottrina, nella loro rilettura moderna sottolinearono gli aspetti meno adatti alla sua diffusione cristiana, soprattutto quelli rituali e normativi (Dweck, 2011). Dal canto loro, gli studiosi cristiani (e non solo in Italia) accentuarono gli elementi simbolici che potevano essere interpretati in chiave cristologica (Secret, 1985; Blau, 2010). Ad esempio,

nei dialoghi della *Cabala del cavallo pegaseo* (1585), Giordano Bruno (1548-1600) si serve di alcuni fondamenti della dottrina ebraica, a lui noti essenzialmente attraverso l'opera di Agrippa (Yates, 1964, pp. 137-41, 259-61; De León-Jones, 1997, pp. 31-6). Come già all'epoca di Pico e Ficino, si voleva sondare il potenziale umano di penetrare nei segreti della natura e di Dio, attraverso il ricorso a dottrine arcane, ritenute frutto di antichissime rivelazioni. Ma dell'ermeneutica cabbalistica a Bruno interessa essenzialmente la valenza metaforica (Bruno, 2002b). In altri termini, la disciplina ebraica diviene un'arte più affine alla mnemotecnica o alla retorica che alla teologia sublime idealizzata dai primi cabalisti.

In una simile ottica, anche se per fini diversi, la cabala poteva servire per sostenere le contemporanee scoperte scientifiche, in opposizione alle posizioni di quanti (anche negli ambienti ebraici) ricusavano le argomentazioni teologiche come fondamento della conoscenza. Ad esempio, per alcuni gesuiti la *qabbalá* poteva divenire strumento del cattolicesimo per interpretare i segreti della natura (Kilcher, 2000). Il lungo titolo del frontespizio dell'opera più nota del padre gesuita bresciano Francesco Lana de' Terzi (1631-1687), comparsa a stampa nel 1670, è solo una delle numerose testimonianze dell'interesse nutrito dagli ordini religiosi della Controriforma per le innovazioni tecnologiche: *Prodromo [...] all'arte maestra [...] per mostrare li più reconditi principij della Naturale Filosofia, riconosciuti con accurata Teorica nelle più segnalate inventioni [...]*. Il gesuita tedesco Caspar Schott (1608-1666) dimostra altrettanta curiosità per le innovazioni scientifiche della sua epoca, associate ai "reconditi principi" della natura. Schott trascorse gran parte della vita in Italia, soprattutto in Sicilia e a Roma. Di Schott è la convinzione che gli esperimenti scientifici debbano essere considerati alla stregua della *qabbalá*. A questa disciplina egli dedicò l'ultima parte del suo trattato (*Mirabilia cabalistica sive Cabala Hebraeorum dilucide explicata [...]*), intitolato *Technica curiosa* (pubblicato per la prima volta a Norimberga nel 1664), nel quale l'autore annoverava le *mirabilia* della scienza contemporanea (Schott, 2000). Fu forse il rapporto intellettuale con un altro gesuita tedesco lungamente operante a Roma, Athanasius Kircher (1602-1680), a indurlo ad approfondire la relazione tra scienze naturali, tecnologia e *qabbalá* (Secret, 1958).

Nel suo *magnum opus*, intitolato *Oedipus Aegyptiacus* (1652-54), pionieristico trattato di egittologia, Kircher propone il recupero dell'abilità conoscitiva dell'Adamo primordiale, corrispondente alla contemplazione del mondo al centro della speculazione dei cabalisti. Questi ultimi, veri depositari di antichissime tradizioni scientifiche, osservano la creazione

divina per ricondurla al suo fine originale, previsto da Dio all'origine del tempo e venuto meno per il peccato dell'uomo. Pur distinguendo una cabala "buona" e una "cattiva", molti studiosi cristiani dell'epoca si ingegnarono di mantenere in auge la dottrina. Un altro gesuita, Kaspar Knittel (1644-1702), nella sua opera *Via regia ad omnes scientias et artes* (1682), riprendendo l'interpretazione neopitagorica di Reuchlin, affermò che la *qabbalá* consiste essenzialmente di manipolazioni di lettere e numeri. Distingue Opera della Creazione e del Carro e riporta uno schema delle dieci *sefirót*, insieme a una trattazione sull'influenza dei nomi di Dio sul mondo inferiore (Secret, 1985, pp. 541-55; Blau, 2010, pp. 149-50). L'evoluzione della corrente luriana, che pone l'accento sul ruolo etico del rito comunitario per la riparazione del cosmo, fu esposta per la prima volta al mondo cristiano nell'ampia opera enciclopedica *Kabbala denudata* (1677-84) dell'orientalista tedesco Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689). Nella sua compilazione delle più disparate fonti ebraiche e aramaiche, l'autore si serve delle tesi ormai accreditate dalla cabala per dimostrare che le tre *sefirót* superiori sono una rappresentazione della Trinità e che l'*Adám* primordiale è Gesù (Beitchman, 1998, pp. 134, 136).

Notevolmente ridimensionato durante l'Illuminismo, l'interesse per la *qabbalá* si riaccese nel XIX secolo, quando la dottrina, sempre più spogliata dei fondamenti che l'avevano originata in seno all'ebraismo, fu perlopiù menzionata da non ebrei in contesti divulgativi pseudoscientifici: quest'impronta causò la netta separazione tra cabala ed ebraismo. In altri termini, si iniziò a concedere la possibilità di divenire cabalisti senza la benché minima conoscenza della lingua e della cultura ebraica. Anche in seno all'ebraismo, a partire dalla fine del XIX secolo, l'adesione alla *qabbalá* divenne sempre meno vincolata all'obbligo di osservare gli elementi fondanti del rito: osteggiata dalla riforma religiosa ottocentesca, ispirata al crescente razionalismo e all'etica sociale contemporanei, la dottrina fu accolta da comunità ebraiche non ortodosse per ricercare il rapporto ormai perduto con una fede che si andava spegnendo, fino a fondersi, nell'Israele e nell'America contemporanei, con speculazioni *New Age* (Dan, 1997).

Fonti

Agrippa di Nettesheim (1992); Alemanno (1995); *Bahir* (2005); Bruno (2002b); Busi, Loewenthal (1995); Donnolo (2009); Egidio da Viterbo (1959); Galatino (1518); Genazzano (2002); Gikatilla (1960); Leone Ebreo (2008); *Ma'arékhbet ha-*

Elohút (2005); Pico della Mirandola (1942; 1995; 2014); Recanati (2003; 2004; 2008); Reuchlin (1494; 1517; 1995); Schott (2000); *Séfer yeširá* (2004); *The Great Parchment* (2004); *Zohar* (1978); Zorzi (1525; 2010).

Bibliografia

Andreatta, Campanini (2008); Bacchelli (2001); Bartolucci (2014); Beitchman (1998); Black (2006); Blau (2010); Campanini (1997); Castelli (2014); Cevolotto (1992); Cohen-Skalli (2021); Copenhaver (1994); Copenhaver, Stein Kokin (2014); Dan (1997; 2001; 2005); De León-Jones (1997); Dweck (2011); Guidi (2011); Hanegraaff, Bouthoorn (2005); Hughes (2004); Idel (1976; 1979-80; 1983; 2004; 2007; 2010); Kilcher (2000); Klijnsmit (1992); Lelli (1992; 1994; 1997; 2000; 2003; 2004; 2008; 2010-11; 2011; 2016; 2019); Lesley (1976; 1992); McAodha (1969); Morisi Guerra (1979); Ogren (2009; 2014); Paladini (2004); Ruderman (1990); Scholem (2013); Secret (1958; 1985); Sermoneta (1988); Sonne (1934); Tirosh-Rothschild (1991); Vasoli (1968b; 1985); Weil (1963); Weill, Secret (1987); Wilkinson (2015); Wirszubski (1989; 2007); Yates (1964); Zambelli (1994); Zatelli, Lelli, Ventura Avanzinelli (1994).

Capriccio

di *Sonia Maffei*

1. La complessità delle sue declinazioni semantiche rende il termine “capriccio” uno dei concetti chiave dell’estetica della modernità, chiamato non solo a definire un vasto spettro di riflessioni sull’azione creativa, ma anche a designare specifiche forme artistiche, in particolare nella musica e nell’arte. La densità semantica di “capriccio” si riscontra fin nella sua etimologia (Pianigiani, 1907b, p. 260), connessa in modo incerto e ancora irrisolto o con “capo riccio” o con “capra”, in una biforcazione che corrisponde alle due principali declinazioni semantiche del termine: la prima si collega al terrore raccapricciante, al «brivido di freddo o di febbre, o di violenta impressione di repulsione e di schifo» (Tommaseo, Bellini, 1861, p. 1223), la seconda alla «voglia improvvisa e bizzarra», all’«istintività imprevedibile», all’«idea balzana, fantastica», al «pensiero irragionevole» (Battaglia, 1962, pp. 732-4). Ignoto sia al greco che al latino, conio linguistico bassomedievale del volgare italiano, attestato a partire dal XIII secolo, il termine ha una legittimazione letteraria già nel primo quarto del Trecento e il tema ricorre anche nella *Comedia* dantesca. Nell’italiano antico le frequenti attestazioni della variante “caporiccio”, alludendo al drizzarsi in testa dei capelli in seguito a un forte shock emotivo, legano il termine all’accezione semantica allora preponderante, quella che associava “capriccio” per lo più al brivido prodotto dalla paura e dall’orrore. Nel XVI secolo trova invece più ampio interesse la seconda derivazione etimologica: dizionari cinquecenteschi, come quello di Francesco Alunno, prediligono l’etimologia derivante da “capra” e leggono il termine in associazione con l’irrazionalità e la follia dell’animale: «Et Capriccio si chiama un appetito subito et senza rasone, tale, qual pare che venga alle capre, che se una salta tutte l’altre saltano» (Alunno, 1555, p. 25). La definizione diventa canonica anche in ambito europeo, sebbene con differenti interpretazioni: Henri Estienne (*Deux Dialogues du nouveau langage François italianizé*, 1578), pur riprendendo Alunno alla lettera, nella sua battaglia linguistica contro l’esterofilia, considera il termine italiano

negativamente, mettendo in rilievo il carattere passivamente emulativo del capriccioso, che senza ragioni apparenti segue il branco (Campione, 2011, pp. 37-40). Diversamente Juan Huarte de San Juan propone una interpretazione di taglio opposto, basata su una visione antitetica del comportamento dell'animale, ora simbolo dell'amore per percorsi arditati ma inediti e per strade solitarie e non battute (*Essame de gl'ingegni degli huomini*, 1582, p. 74): «Gl'ingegni pieni d'inventione sono da toscani chiamati capricciosi, per la similitudine che hanno con la capra ne gli andamenti, et nel procedere. Questa non si rallegra mai delle pianure ma sempre si compiace di camminar sola per luoghi pericolosi et alti, et avvicinarsi alle profondità, per il che non segue alcuna via et non vuol camminare in compagnia». Infine nell'importantissima interpretazione di Vincenzo Carducci, noto in Spagna come Vicente Carducho (*Diálogos de la Pintura*, 1633, pp. 40-1), l'intraprendenza delle capre diviene simbolo del vero artista: «[I pittori degni di celebrità] sono paragonati alle capre, perché vanno per i cammini difficili, inventando nuovi concetti e pensando in modo alto, fuori da luoghi battuti e comuni, e attraverso nuovi sentieri cercano per monti e per valli, a costo di molta fatica, un nuovo pasto con cui alimentarsi; e questo non fa la pecora, che sempre segue il gregge, alla quale possiamo paragonare i copiatori. Di qui si prese l'abitudine di chiamare [*pensamiento nuevo del pintor*] l'ideazione nuova del pittore capriccio».

2. Come hanno già rilevato vari studiosi (ad esempio Crispolti, 1958, Ossola, 1971), nel corso del Cinquecento “capriccio” va assumendo un'importanza sempre più ampia: esso identifica una categoria estetica che si pone fuori dalla norma, esaltando scelte soggettive e anticanoniche. Così l'analisi delle declinazioni del tema aiuta a mettere in luce un Cinquecento non convenzionale, legato ai settori che le autorità culturalmente egemoni tendevano a emarginare, connesso con le zone “basse” della satira e del paradosso, ma anche con raggiungimenti ritenuti più alti della creatività cinquecentesca, come la Sistina di Michelangelo. Così associando in modo antinormativo il bello e il deforme, l'orrido e il fantastico, “capriccio” rivela aspetti della cultura di primo Cinquecento contro cui si scaglierà polemicamente la Controriforma. Appannaggio degli artisti, che innalzano la soggettività e la libertà a faro indiscusso dell'azione creativa, il termine è associato anche ai poeti, agli scrittori, ai politici, ai buffoni e ai santi, a tutti coloro che osano spingersi oltre le regole della tradizione. Fra coloro che hanno teorizzato questa poetica antinormativa un posto particolare assumono Berni (*Capitolo in laude d'Aristotele*, vv. 104-105), Aretino (*Dialoghi*), e soprattutto

Anton Francesco Doni, che ci ha lasciato una delle più efficaci teorizzazioni cinquecentesche della tematica del capriccio che unisce arte e letteratura. In lui troviamo la fede nella fantasia sbrigliata, capace di attraversare con nuova freschezza tematiche inusuali, di proporre prospettive irrutuali, senza paura di sfiorare il nonsense, di aderire al grottesco, di legittimare la follia. Ma se nei *Mondi* lo scrittore esplicita che il motore della sua scrittura sono il capriccio, l'amore, la pazzia (Doni, 1994, p. 299), nelle speculazioni teoriche del *Disegno*, la celebrazione della facoltà dell'immaginazione e le reminiscenze delle teorie filostratee sulla fantasia lasciano anche emergere l'amore di Doni per le composizioni bizzarre e immaginifiche, che trovano nelle grottesche da poco scoperte nelle viscere di Roma un modello antico e di grande autorità. Doni mette l'accento sull'aspetto ideativo e mentale della produzione pittorica, e in questo modo stabilisce forti nessi con l'attività dello scrittore. Così egli rivela un aspetto centrale della sua poetica: sinonimi di "capriccio", come «Chimere», «castegli in aria», oltre a definire fantasiose composizioni della *Zucca*, delineano la fantasia immaginativa nel *Disegno*, proprio come nelle *Pitture* fanno riferimento alle sue invenzioni, progetti figurativi fatti di parole ad uso degli artisti. Testi e immagini soggiacciono alle stesse leggi, possono venir riletti e reimpiegati con le stesse procedure e le stesse regole, come un vasto e composito repertorio di spunti narrativi, di temi, di simboli (Maffei, 2004, p. 87). Quella di Doni è una prospettiva condivisa anche da artisti-scrittori amanti del grottesco e dell'ironia, come mostra l'autoritratto letterario di Lomazzo, pittore e poeta, che nelle sue *Rime* (Lomazzo, 1587, p. 19) si rappresenta «avvolto dal pelliccion e dal capriccio», o come Salvator Rosa che nel frontespizio delle *Diverse figure*, una serie di incisioni da Rosa dedicate all'amico Carlo de' Rossi, utilizza l'allegoria del Capriccio proposta da Cesare Ripa come personificazione della fantasia dell'artista, in grado di alimentare la sua fama nonostante le trame dell'invidia (Ripa, 2012, pp. 644-5).

3. L'importanza e insieme la pregnanza dello spazio interpretativo a cui il termine è sottoposto sono espressi esemplarmente nelle *Vite* di Vasari, dove "capriccio" assume di norma una coloritura semantica positiva e pregnante. Del resto, già prima dell'uscita delle *Vite*, Benedetto Varchi nella sua esegesi del sonetto di Michelangelo *Non ha l'ottimo artista alcun concetto*, tenuta all'Accademia Fiorentina il 6 marzo 1547 e pubblicata poi nel 1549 (Varchi, 1549, p. 23), aveva usato "capriccio" in connessione con "concetto", nucleo dell'originalità creativa e della raffinata ricerca artistica e simbolica dell'arte della prima metà del Cinquecento: «Per lo che, come degli uomini o

ingegnosi o buoni solemo dire, che hanno belli concetti, o buoni, o alti, o grandi, cioè bei pensieri, ingegnose fantasie, divine invenzioni, ovvero trovati, e più volgarmente capricci, ghiribizzi e altri cotali nomi bassi». Ugualmente per Vasari “capriccio”, spesso in connessione a “invenzione”, allude alla raffinatezza delle scelte tematiche e compositive che hanno contribuito all’evoluzione dell’arte. In questo senso eminentemente positivo egli usa il termine in relazione alle sue stesse creazioni per gli appartamenti medicei di Palazzo Vecchio («le quali erano copiose, diverse e con varie invenzioni e capricci»; Vasari, 1987, p. 102) oppure per le straordinarie invenzioni di Michelangelo per la volta Sistina: «Nelle qual’ figure non si può dire la diversità delle cose, come panni, arie di teste, et infinità di capricci straordinari e nuovi e bellissimamente considerati; dove non è cosa che con ingegno non sia messa in atto, e tutte le figure che vi sono, son di scorti bellissimi et artificiosi, et ogni cosa che si ammira è lodatissima e divina» (ivi, p. 48). Raffaello capisce che «fra i perfetti dipintori si possono anco coloro annoverare che sanno esprimere bene e con facilità l’invenzioni delle storie ed i loro capricci con bel giudizio» (Vasari, 1976, p. 206). E in Leonardo “capriccio” corrisponde allo statuto eccellente dell’immaginazione: «E tanti furono i suoi capricci, che filosofando de le cose naturali, attese a intendere la proprietà delle erbe, continuando et osservando il moto del cielo, il corso de la luna e gl’andamenti del sole» (ivi, p. 19). Usato in relazione ad artisti come Cimabue, Giotto, Nicola Pisano, Simone Martini, il termine è chiaramente indicativo di uno scatto evolutivo dell’ideazione artistica della “Prima età”: «Cimabue cominciò a dar lume et aprire la via all’invenzione aiutando l’arte con le parole per esprimere il suo concetto: il che certo fu cosa capricciosa e nuova» (Vasari, 1967, p. 41). Negli artisti del Quattrocento, come Leon Battista Alberti e Andrea Mantegna, il termine si lega all’aggettivo “difficile” per indicare la complessità operativa e l’artificio; nel Cinquecento è appannaggio, tra gli altri, dei tre grandi Raffaello, Leonardo e Michelangelo, incarnando una delle caratteristiche dell’ultimo progresso dell’arte, ormai giunta al suo livello più alto (Rathé, 1980).

4. Nella seconda metà del Cinquecento la visione vasariana è contestata da trattatisti legati ai dettami tridentini, come Giovanni Andrea Gilio nel *Dialogo nel quale si ragiona degli errori e degli abusi de’ pittori circa l’istorie* (1564) e Gabriele Paleotti nel *Discorso intorno alle immagini sacre et profane* (1582), per i quali “capriccio” assurge a simbolo della intemperanza creativa e della sfrenata licenza interpretativa di cui hanno abusato gli artisti, obiettivo polemico di una critica che coinvolge aspetti fondanti della cultura

del tempo. Trovando uno spazio esemplare nella condanna senza appello del *Giudizio finale* della Sistina, “capriccio” è usato da Gilio come termine guida negativo, antitetico a “regola” e a tutto ciò che appare come esteticamente e moralmente virtuoso, iconicamente collegato alle grottesche e le loro sfrenate e licenziose fantasie prive di contenuto. Devono essere le ragioni della natura a regolare le libertà dell’artista, altrimenti preda del capriccio (Gilio, 1961, pp. 18-9): «Ma se da questo in poi vorrà il pittore simili dissonanze dipingere con pretesto de la poetica licenza, più tosto quelle pitture saranno regolate dal capriccio che da la ragione de le cose naturali, de le quali l’arte è scimia, e l’artefice più tosto si recherà a sé stesso riso e vergogna, che onore e laude». Ma la totale condanna della Sistina espressa da Gilio trasforma Michelangelo nel simbolo di una prassi intellettuale e non è limitata alla sfera artistica. La lettura del primo *Dialogo* di Gilio, dedicato alla figura del letterato cortigiano, ci permette di capire come il tema dell’abuso e del capriccio riguardi più in generale il processo creativo sia letterario che visivo. Qui Gilio infatti si scaglia contro i pedanti accademici, che a fronte della loro ignoranza sono «intestati e incapricciati ne’ loro concetti: a pena sanno i primi termini e vogliono parere Aristotili» (Gilio, 2002, p. 79). Viene qui messo all’indice un pericolo che è strettamente collegato con l’ignoranza, cioè l’ardire egocentrico, il narcisistico arbitrio non regolato da una profonda conoscenza dell’insieme. In campo artistico l’uso della parola è strettamente collegato con le istanze controriformistiche. Gilio, che si mostra in linea con le riflessioni polemiche di Dolce e Aretino rivolte al *Giudizio finale*, trasforma la parola in una vera e propria spia linguistica, presente nel secondo dialogo ben ventisette volte. Con il suo carattere inquisitorio, la sua presenza rileva i punti più accesi della polemica di Gilio, assumendo connotazioni teologiche: l’arbitrio formale degli artisti può tradursi in falsità dottrinali pericolose ed eretiche. Anche qui assistiamo a un consapevole ribaltamento delle concezioni di Vasari che già nella edizione torrentiniana delle *Vite* aveva usato il termine come spia del salto estetico dell’arte cinquecentesca. Una riprova dell’efficacia polemica di Gilio può proprio essere vista nel fatto che, come risposta alle polemiche suscitate dalla prima edizione, nella seconda edizione del 1568, stampata quattro anni dopo il *Dialogo* di Gilio, Vasari incrementi in modo esponenziale l’uso del termine e dei suoi derivati fino quasi a raggiungere le duecento occorrenze (Maffei, 2017). Per Paleotti essenziale è contenere l’attività dell’artista in un rigoroso sistema di regole, che permettano in particolare alle immagini sacre di assolvere al compito di trasporre in immagini i contenuti delle predicazioni. L’idea che il compito del pittore sia quello

di illustrare piuttosto che di interpretare i testi sacri si lega strettamente alla consapevolezza del pericolo dei possibili abusi producibili dall'individualità creatrice degli artisti, come esemplarmente mostrano le decorazioni a grottesche, fatui prodotti della fantasia artistica senza contenuto, capricci e fantasmi prodotti da immaginazioni vane.

5. Crispolti ha identificato nel *Riposo* di Raffaello Borghini (1584) una importante messa a punto della teoria dell'invenzione artistica del secondo Cinquecento, che tiene conto delle posizioni controriformate. Per Borghini l'invenzione può essere distinta in due diverse tipologie: una derivante da altre fonti e una proveniente dall'artista stesso. Alla prima si collegano testi derivati da fonti letterarie, religiose e poetiche, alla seconda composizioni liberamente affidate alla fantasia del pittore. Nel primo caso è importante che l'artista segua le sue fonti con fedeltà (ivi, p. 79): «Questo è l'error comune di tutti i pittori... voler più tosto spiegare i suoi capricci, che osserrar la sacra istoria», e anche nel secondo, dove le libertà artistiche si allargano, è pur necessaria una controllata moderazione: «non di meno con gran giudicio bisogna caminarvi sopra» (ivi, p. 76). Campione ha visto in Borghini un importante precedente del pensiero sviluppato in *Il Figino* (1591) da Gregorio Comanini (Campione, 2011, p. 271). Qui la divisione tra «imitazione icastica», che produce solo immagini mimetiche della natura, e «imitazion fantastica», nella quale il pittore «dipinga cosa di capriccio e d'invenzion sua» (Comanini, 1962, p. 256), apre alla comprensione degli «strani capricci» dell'Arcimboldo «ingegnosissimo pittor fantastico» dell'ultimo Manierismo, in una prospettiva che rivisita l'idea di bello alla luce del meraviglioso e del sorprendente. Una visione che con Federico Zuccari si adegnerà all'idea del capriccio moderato e controllato, reinserendo nella regola ogni deviazione eccessiva (Zuccari, 1961, pp. 133 ss.).

6. Già nel corso del XVI secolo “capriccio” identifica, in campo musicale, un componimento strumentale (ma anche vocale) di forma fantasiosamente varia. Ugualmente in arte, esso indica un genere fantasioso e fantastico, legato nel Seicento al mondo del teatro e della commedia dell'arte (per esempio nei *Capricci di varie figure* Jacques Callot), e nel Settecento a panorami e paesaggi artificiosi e suggestivi (per esempio i *Capricci* di Paolo Panini) fino alle straordinarie rivisitazioni di Piranesi, Tiepolo e Goya (Mai, 1996). La fortuna di “capriccio” come un genere è attestata già nell'*Iconologia* di Cesare Ripa: «si dicono capricci le idee che in pittura o in musica

o in altro modo si manifestano lontane dal modo ordinario» (Ripa, 2012, p. 71). Interessante inoltre che l'immagine proposta dal manuale allegorico preveda la figura di un giovane, con veste e cappello multicolori, che tiene un mantice per «adulare l'altrui virtù» e uno sperone per «pungere i vizi» (*ibid.*). L'allegoria ha una struttura figurativamente complessa con il mantice che richiama l'adulazione, ma anche la follia (Campione, 2011, pp. 139-42). Si è osservato (Busch, 1996, p. 366) come il vestito indossato dalla figura ricordi la divisa del buffone e tradisca dunque la derivazione bassa e grottesca dell'ambito d'azione del concetto. Ma la particolarità del testo di Ripa, come è stato notato (Kanz, 2002, p. 46), è che, introducendo l'attributo normativo dello sperone, esso proponga una lettura in chiave morale del concetto, con un'interpretazione del tutto estranea alla sua tradizionale sfera semantica. Il trapasso concettuale è avvenuto: Capriccio appare nell'*Iconologia* ormai definitivamente privato di quella coloritura antinormativa ed eccentrica che lo aveva sempre caratterizzato, in una interpretazione che mitiga tutta la sua forza eversiva e consegna il concetto alla nuova cultura della meraviglia e del bizzarro.

Fonti

Alunno (1555); Borghini (1584); Carducho (1633); Comanini (1962); Dolce (1960); Doni (1994); Estienne (1578); Gilio (1961; 2002); Huarte de San Juan (1582); Lomazzo (1587); Paleotti (1582); Ripa (2012); Tommaseo, Bellini (1861); Varchi (1549); Vasari (1967; 1976; 1987); Zuccari (1961).

Bibliografia

Battaglia (1962); Busch (1996); Campione (2011); Crispolti (1958); Kanz (2002); Maffei (2004; 2017); Mai (1996); Ossola (1971); Pianigiani (1907b); Rathé (1980).



Carattere

di *Marcello Verga*

Nel contesto dell'attuale dibattito sui rapporti tra personalità, carattere, carattere nazionale, così aperto nelle scienze sociali, nella psicologia sociale, nelle scienze cognitive, è certo difficile confrontarsi con il lemma "carattere": per l'ampiezza e la complessità delle ricerche che ad esso sono state dedicate nel xx secolo e in questi due decenni del xxi, per il loro uso apertamente strumentale nei decenni della Guerra fredda, per la configurazione di queste categorie nel confronto con i processi di globalizzazione e per la consapevolezza delle differenze, difficili da categorizzare, nel rapporto tra personalità, sistema sociale e sistema culturale (Gallino, 1996).

Può essere utile allora tornare ad interrogarsi sulla storia della nozione "carattere nazionale", sul suo apparire, intorno alla metà del Settecento, nel contesto di una costellazione discorsiva, risalente ad almeno un paio di secoli prima, sul "carattere" o "genio" dei popoli.

Nel 1825, a Parigi fu allestita l'opera di Rossini *Viaggio a Reims*, su libretto di Luigi Balocchi. All'ultimo atto, i personaggi – una francese, una polacca, una italiana, un tedesco, un russo e un inglese – cantavano musiche "nazionali": ovviamente, lord Sidney intonava *God save the King*, testo e musica, serve ricordarlo, editi nel 1746 (Colley, 1992). Parecchi decenni prima dell'opera rossiniana, intorno alla metà del Settecento – gli anni di *God Save the King* – fu messa in scena per la prima volta a Modena (ma non è sicuro) e a Venezia, con grande successo, nel 1748, una celebre commedia di Carlo Goldoni, *La vedova scaltra* (Goldoni, 1971, pp. 243-332). Personaggi principali di questa commedia sono una giovane, bella e scaltra vedova veneziana, un inglese, Milord Runebif, un francese, Monsieur Le Blau, un nobile spagnolo assai geloso della propria nobiltà, don Alvaro de Castiglia, un conte italiano, il conte di Bosco Nero. Come nelle commedie dell'arte ancora assai popolari ai tempi di Goldoni, la *Vedova scaltra* finisce con un lieto fine tutto italiano: la bella vedova sposa il conte italiano; le qualità morali dell'italiano hanno una facile vittoria sopra la *gravità* dello spagnolo, la leggerezza del francese e la ragione senza sentimento dell'inglese.

Utili ai fini di questo saggio alcune brevi citazioni dal testo goldoniano: «È italiano, e tanto basta» (atto I, scena IV), dice il Monsieur del conte di Bosco Nero; «Sono francese e tanto basta» (atto I, scena VI), dice Marionette, la cameriera francese della bella vedova veneziana. Ed è facile trovare altre citazioni di questo tenore: «È troppo italiano», dice sempre Monsieur a proposito della gelosia del conte di Bosco Nero (atto I, scena XIV); e ancora: «L'italiano è fedele, ma troppo geloso; l'inglese è sincero, ma troppo incostante; il francese è galante, ma troppo affettato; e lo spagnolo è amoroso, ma troppo grave»: così riflette la vedova sui caratteri dei suoi spasimanti (atto II, scena III).

La commedia ci invita a riflettere sulla “riforma del teatro” goldoniana e sulla distanza tra questo testo e i caratteri della commedia dell'arte – “il cattivo teatro” – che non a caso Goldoni ricorda nelle pagine dell'*Autore a chi legge* premesse alla commedia; ma in questa sede quel che ci interessa è prendere spunto da questo testo assai brillante e avvincente per porci una domanda più semplice, se si vuole, banale: cosa vuol dire nel contesto del testo goldoniano e più in generale nella cultura europea – ovviamente: si parla dell'Europa di Montesquieu e di Voltaire, di Robertson e di Hume – “francese”, “italiano”, “spagnolo”, “inglese”. È solo una ripresa dei moduli della commedia popolare, ripetizione di quegli stereotipi dei popoli che si erano consolidati nell'Europa del Cinque-Seicento, da Erasmo a Sebastian Franck e al suo *Deutsche Michel (Sprichwörter, 1541)*, per poi arrivare, nell'Inghilterra del Settecento, alla maschera di *John Bull* (John Arbuthnot, *The History of John Bull, 1712*)? O dobbiamo cercare nei caratteri di Goldoni qualcosa di più dei tradizionali stereotipi, un'eco delle discussioni e delle novità che intorno alla metà del Settecento paiono affacciarsi intorno alla definizione e ridefinizione degli stereotipi dei popoli e all'uso corrente di quella nuova nozione che, proprio intorno alla metà del XVIII secolo, cominciava a correre nella cultura politica e nelle letterature europee: appunto “caratteri nazionali”?

Nel maggio del 1704, l'inviato dello Stato di Milano alla corte del nuovo re spagnolo, Filippo V di Borbone, rifletteva sulla sua situazione personale, tra politica, sentimento di appartenenza e interessi di ceto. «Ho stimato e stimo la Francia» – scriveva l'8 maggio – «e riconosco da essa il presente sostegno della Spagna; ma che io voglia stimare più la Francia che la Spagna [...], questo no [...]. Io sono e voglio morire buon spagnolo». Qualche giorno dopo: «Sono spagnolo, milanese, né mai sarò francese, in modo che sia preferita la violenza del governo della Francia alla moderazione di quello della Spagna» (*Storia di Milano, 1958, p. 207*). Cosa l'inviato

milanese volesse dire ai suoi corrispondenti e cosa intendesse egli stesso nel dichiararsi «buon spagnolo» – e ancora «spagnolo, milanese» – lo possiamo comprendere da un accenno alla «violenza del governo della Francia» opposta alla «moderazione di quello della Spagna». Ci aiuta in questo esercizio di interpretazione delle accorate lettere del nostro ambasciatore milanese un breve pamphlet di Leibniz (*Le manifeste contenant les droits de Charles III, roi d'Espagne et les justes motifs de son expedition*, 1704) nel quale si sosteneva, di fronte alle pretese dei Borbone e degli Asburgo al trono spagnolo, il dovere di rispettare, nell'assegnazione dei regni, «il vero sentimento dei popoli» e la necessità di ascoltare le voci dei regni. Se si fosse scelto questo «dovere» – ne era sicuro Leibniz – il favore dei popoli italiani, prima sottomessi alla corona di Spagna, sarebbe andato agli Asburgo di Vienna. «Le maniere dei francesi sono assolutamente contrarie alle maniere e ai costumi della Spagna [...] soprattutto in relazione al sesso». I Vespri siciliani, continuava Leibniz, erano lì a ricordare questa semplice verità. Gli italiani mal avrebbero sopportato il dominio di una Francia, che – scriveva Leibniz – era «cattolica a metà». In quel regno l'ateismo marcia «tete levée», «i pretesi spiriti forti sono di moda» e «la pietà è messa in ridicolo».

Già nel Seicento, da Hippolyte Jules Pilet de La Mesnardière (*Raisonnements sur la nature des esprits qui servent aux sentiments*, 1638) e, in modo sempre più esplicito, a partire dagli ultimi decenni del secolo, una ricca letteratura di viaggio aveva cominciato a discutere di *genio* e *carattere* dei popoli. Nel 1673 la pubblicazione del resoconto di un lungo *tour* europeo – dai Paesi Bassi alla Germania, all'Italia, alla Francia –, intrapreso nel 1663 dallo scienziato John Ray, non lesinava apprezzamenti su questo o quel popolo. Molte le pagine dedicate *On the natural abilities, Temper and inclination, manners and custom, virtues and vices of the Italians*, nelle quali si manifestava un giudizio complessivamente positivo degli italiani e della loro società. «Gli Italiani» – scriveva Ray – «sono un popolo tranquillo, di natura melanconica e di temperamento medio tra la fastosa gravità degli Spagnoli e l'inquieta levità dei Francesi, abbastanza simili agli Inglesi». Non mancano nel basso popolo della penisola, come in tutte le altre parti del mondo – osservava Ray – comportamenti riprovevoli; ma in generale

nessun popolo in Europa è più scrupoloso ed esatto nell'osservare i *punctilia* di civiltà e le belle creanze, come si dice in Italia [...]; molti di loro, anche tra il basso popolo, discutono con intelligenza di politica e del governo e degli interessi del proprio paese. E forte è l'amore della libertà. Ancora più grande e generalizzato in tutti gli strati della popolazione l'amore per le belle arti. Sono ricercati nel parlare,

conoscono abbastanza bene il latino, meno bene però il greco, il cui studio è generalmente trascurato. Sono temperati nelle abitudini alimentari e nel bere.

In molte città ci sono poi accademie e “società di virtuosi”, spesso occasioni di prolusioni retoriche o di discorsi morali e sempre contraddistinte da *imprese* ed emblemi. Quattro sono invece, a dire di Ray, i vizi principali degli italiani: la cultura, la pratica della vendetta, la lussuria, la gelosia e un uso eccessivo della bestemmia. Infine, ed è questo un altro difetto degli italiani, credono che il loro paese sia il migliore del mondo.

Nelle *Observations*, evidenti sono la volontà e capacità di Ray di avviare una sorta di analisi comparata dei caratteri dei popoli visitati. Allo stesso modo in cui descrive i caratteri degli italiani, il resoconto del viaggio in Olanda è infatti seguito da un paragrafo dedicato a *The manners and particular customs of the Low-Dutch*. Ray perseguiva un interesse che aveva già coltivato attraverso un importante lavoro di raccolta e comparazione dei proverbi inglesi, scozzesi, spagnoli, italiani, francesi (*A complete Collection of English Proverbs also the most celebrated proverbs of the Scotch, Italian, French, Spanish and other languages [...]*), opera, questa, che si inseriva in una rilevante attenzione della cultura e dell'editoria inglese della metà del Seicento alle raccolte di proverbi: dai *Select Proverbs* di Giovanni Torliano, editi nel 1642, ai *Select Proverbs* di John Mapletoft del 1707. Raccolte, queste, che rappresentavano non solo un interessante strumento di pedagogia delle lingue straniere, quanto una ancora poco esplorata via per la costruzione di una comparatistica dei caratteri dei popoli – il *genius of the Nation*, come si legge nel titolo della prima raccolta di Torliano –; tema, questo, sul quale avrebbe scritto anche Samuel Pufendorf nella sua *Introduction ad Historiam Europaeam* (1682), là dove nei capitoli dedicati agli Stati europei – Spagna, Portogallo, Inghilterra, Francia, Svizzera, Impero germanico, Danimarca, Polonia, Russia, Svezia e Stato della Chiesa – non mancava di fare lunghi riferimenti all'*indole* dei popoli. D'altronde, lo avrebbe insegnato Rousseau al suo discepolo Emile, si viaggiava per conoscere gli uomini e poi, se c'era tempo, per «osservare le cose» (Rousseau, 1966b, p. 595).

Sono ancora da indagare i motivi e le vie che hanno condotto, intorno agli anni Settanta del Seicento, a questa costruzione comparata dell'*immagine* dei popoli europei: esito, questo, di profonde e complesse riflessioni sulla società e sulla “civiltà” europea e del percorso, affatto lineare, che porta dall'*adagio* di Erasmo – *qualis vir, talis oratio* – alla convinzione, largamente condivisa dalla metà del XVII secolo in avanti, che lo stile fosse rivelatore del carattere e dell'interiorità e che questi elementi potessero indicare il

carattere di un popolo. I letterati e l'opinione colta europea – la “repubblica delle lettere” – condivisero, in questi decenni tra Sei e Settecento, la convinzione che la lingua esprimesse l'interiorità di un popolo e che lo stile letterario riflettesse sì il carattere dei singoli letterati ma ancor più, in realtà, il “genio” dei popoli. Questi erano i temi e le questioni che circolavano nelle diverse culture europee, impegnate, fin dai primi anni del Settecento, a pensarsi attraverso la vera e propria “invenzione” della letteratura comparata, in un esercizio continuo di severa comparazione tra le produzioni intellettuali dei singoli contesti “nazionali”. In uno dei periodici che furono strumento importante di questo esercizio di confronto serrato tra le varie produzioni culturali (le varie *Bibliothèque* edita nel primo Settecento), la *Bibliothèque Italique* (Crucitti Ullrich, 1974), Pietro Calepio pubblicava in più puntate, e nell'ambito di una discussione comparativa sulla qualità della tragedia italiana, la celebre *Descrizione dei costumi italiani*, edita in francese con il titolo significativo di *Lettre manuscrite du Comte *** sur les caractères des Italiens*, nella quale il Calepio mostrava, sulla base di un'esposizione della produzione letteraria, i costumi e le “proprietà” – i *caractères* – degli italiani del suo tempo, inserendosi efficacemente nella discussione aperta dal successo del volume del von Muralt sui *caractères* dei francesi e degli inglesi (Beat Ludwig von Muralt, *Lettres sur les Anglois et les François et sur d'autres sujets*, nouvelle édition corrigée et augmentée par l'Auteur même, 1728). Che poi la gerarchia tra le diverse nazioni non fosse una gerarchia pacificamente accettata, ma al contrario, per tutto il Settecento, divenisse terreno di confronto anzitutto tra francesi e inglesi è tema che animò questa stessa produzione letteraria. Lo *Spectator*, il celebre periodico inglese del primo Settecento, più volte rivendicò, di contro all'*esprit* francese, il vigore e il nerbo della lingua inglese e di una oratoria che, nella assenza di enfasi, svolgeva una funzione pedagogica e civile nella formazione del carattere degli inglesi, in un contesto di discussioni e di polemiche che avrebbero trovata un'eco significativa nelle *Lettres anglaises* di Voltaire (1731).

Temi, questi, che la cultura europea avrebbe poi ripreso intorno alla metà del Settecento, con ben altro spessore teorico e metodologico, sulla base della comparazione delle produzioni letterarie nazionali. L'aveva ben notato Johann Jacob Bodmer nella sua opera del 1741: «ogni nazione ha la propria lingua; ogni lingua ha il suo modo di dire; in esso è impresso il carattere della nazione», che è il risultato del clima, ma anche e soprattutto della natura del governo e dell'educazione (*Critische Betrachtungen über die poetischen Gemähldte der Dichter*, Zürich 1741); e ancor prima di Bodmer, nel 1733, Jean Baptiste Dubos (*Réflexions critiques sur la poésie et la*

peinture), il primo, forse, a utilizzare l'espressione "carattere nazionale", ma anche convinto assertore della teoria dell'influsso del clima nel determinare il carattere delle nazioni, e per questa sua posizione ricordato da Francesco Algarotti nel *Saggio sopra la quistione: se le qualità varie de' popoli originate siano dall'influsso del Clima, ovvero dalla virtù della legislazione* (1764).

A questi primi decenni del Settecento risalgono alcune delle più belle incisioni, dette *Voelktafel* (carte dei popoli), nelle quali si rappresentavano i diversi popoli europei in base ai loro caratteri. Una rappresentazione, questa, ben diversa da quella letteratura degli stereotipi dei popoli, che trovava le sue origini – anche se non mancavano riferimenti ben più risalenti a Teofrasto – nella cultura europea del Cinquecento e che avrebbe dato luogo alla personificazione dei caratteri dei popoli: dal tedesco Michel al John Bull, prima ricordati. È, dunque, tra anni Trenta e Quaranta del Settecento che si affermò, nel contesto delle riflessioni e della densa pubblicistica sul *genio* e i *caratteri* dei popoli, l'espressione *carattere nazionale*; ed è proprio in quel torno di anni – per essere precisi, nel 1748 – che David Hume pubblicò nei suoi *Essays* un testo, cui dette titolo *Of National Characters*.

Senza indugiare negli stereotipi sul carattere dei popoli, Hume individuava, a inizio del suo saggio, due ordini di *cause*, che avrebbero potuto spiegare le differenze nei caratteri – cioè nei modi di pensare e di comportarsi – dei popoli: *cause morali* e *cause fisiche*. Le une, le cause morali, agivano nella mente come principi che governavano i costumi abituali del popolo: «di questa specie» – spiegava Hume – «sono la natura del governo, la storia della vita pubblica [*the revolutions of public affairs*], l'agiatezza o la miseria delle condizioni di vita, la situazione della nazione nei riguardi degli altri paesi vicini e altre simili circostanze». Le cause fisiche erano date «dal clima, dalla qualità dell'aria, che si suppone possano agire sul temperamento, alterando lo stato del corpo e configurando la complessione, che sebbene possa essere governata dalla riflessione e dalla ragione, ancora comunque prevale negli uomini e ne influenza i comportamenti». Ciò osservato, per Hume era evidente che il carattere di una nazione dipendeva molto dalle cause morali, dal momento che «una nazione non è altro che un insieme di individui e che i costumi di ciascuno sono frequentemente determinati da queste cause» e non dalle cause fisiche. Certo, scriveva Hume, non c'era questione più «curiosa» di questa; ma «là dove un certo numero di uomini è unito a formare un corpo politico, le occasioni di rapporti reciproci saranno così frequenti, per la difesa, il commercio, il governo, che, insieme all'uso della stessa lingua [ma Hume specificava:

speech or language], essi acquisiscono una sorta di costumi simili e hanno un *comune carattere nazionale*, anche se poi ogni persona ha un suo carattere individuale». Molte e lungamente argomentate erano le considerazioni che Hume svolgeva nel suo saggio; un governo stabile da molto tempo, così ragionava Hume, «diffonde un carattere nazionale» nell'ambito dei propri territori; e questo «carattere» si riconosceva dentro confini, che sono quelli stessi dei popoli, ma si riscontrava anche nelle colonie. I costumi di un popolo – rifletteva Hume – cambiano molto da un'epoca all'altra, sia per le alterazioni del governo che per la mescolanza di nuova gente o per l'incostanza alla quale sono soggetti gli avvenimenti umani. Anche se poi, nelle ultime pagine del saggio, Hume non mancava di tornare sull'influenza del clima e delle cause fisiche sul carattere dei popoli europei (Hume, 2018, pp. 167-75).

Hume non poteva conoscere l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, che Montesquieu aveva scritto tra il 1736 e il 1745 e che rimase inedito, tra le sue carte, fino alla fine del XIX secolo. Montesquieu aveva già utilizzato l'espressione «carattere della nazione» nelle sue *Considérations sur les Romains* (1734) e, più tardi, nell'*Esprit des Lois* (1748), nel libro XIX, affrontò la questione dei rapporti tra le leggi e i principi che regolano «lo spirito generale, i costumi e le maniere di una nazione». Molte cose, notava Montesquieu (cap. IV), «governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi del passato, i costumi, le maniere: da queste si forma uno spirito generale». Più complesso e approfondito era però il ragionare nel saggio, rimasto inedito, nel quale Montesquieu scriveva: «esiste [...] in ogni nazione un carattere generale, da cui quello di ogni individuo è più o meno influenzato. Esso si produce in due modi: mediante le cause fisiche, che dipendono dal clima [...] e mediante le cause morali, che consistono nella combinazione delle leggi, della religione, dei costumi e delle usanze, e in quella sorta di propagazione della maniera di pensare, dell'atmosfera e delle sciocchezze della Corte e della Capitale, che si diffondono tutt'intorno». Parole simili, dunque, a quelle che leggiamo nel saggio di Hume, anche se, a segnare la differenza tra i due autori, sta il diverso rilievo che essi davano alle «cause» del «carattere delle nazioni»: Montesquieu prestava più attenzione alle cause fisiche di quanto facesse Hume, convinto com'era quest'ultimo che non poteva non essere «evidente al più superficiale osservatore» la considerazione che il carattere di una nazione dipendesse dalle cause morali.

Come ha osservato Arnaldo Momigliano in un saggio dedicato alla *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (6 voll., 1776-89) di

Edward Gibbon, è nel XVIII secolo che la storia dei costumi e delle maniere (*manners*), che era prima oggetto secondario dell'interesse e della scrittura degli storici, divenne oggetto primario di ricerca, mentre ciò che era considerato di primaria importanza – le guerre, le dinastie – venne ad occupare un secondo posto (Momigliano, 1980a, p. 251), lungo una linea di riflessione, si potrebbe aggiungere, che segna il percorso della cultura europea dal “genio dei popoli” al “carattere nazionale”, in decenni nei quali si andarono forgiando categorie culturali ricche di implicazioni politiche – “nazione”, “patria” nel loro significato moderno, e appunto “carattere nazionale” – e strumenti di lettura della realtà culturale e sociale europea – la letteratura comparata – che consentirono una rappresentazione più complessa e strutturata della società europea nel primo Ottocento: l'Europa delle culture nazionali, dall'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* di Voltaire (1756), all'*Histoire générale de la civilisation en Europe* di François Guizot, 1828 (Verga, 2017).

Fonti

Algarotti (1792); Goldoni (1971); Hume (2018); Montesquieu (1748a); Ray (1673); Rousseau (1966b).

Bibliografia

Colley (1992); Crucitti Ullrich (1974); Gallino (1996); Mazza (2002); Momigliano (1980a); Stanzel (1999); *Storia di Milano* (1958); Verga (2017).

Catastrofe

di *Andrea Tagliapietra*

I

L'origine e il tratto premoderno della parola

Il termine italiano “catastrofe”, passando per la mediazione del tardo latino *catàstrofa*, è un prestito linguistico della parola greca *katastrophé* (καταστροφή), che significa, alla lettera, “capovolgimento”, “rovesciamento” e “ribaltamento”. Secondo il più consueto schema evolutivo del senso delle parole, che suppone un passaggio dagli impieghi letterali e materiali dei vocaboli a quelli figurati e astratti, dobbiamo immaginare che il primo significato del verbo greco *katastréphein*, da cui deriva il sostantivo *katastrophé*, sia di ordine fisico e descriva il movimento di “volgere verso il basso”, di “girare all’ingìù”, per esempio quello dell’aratro che rivolta la terra, ma anche di “portare a termine” e, sottointendendo *bion*, ovvero la vita, quello di “decedere”, ossia di “morire”. Il prefisso preposizionale *katà-* esprime, infatti, il senso di uno spostamento nello spazio dall’alto verso il basso, come avviene per una caduta.

Tuttavia, è dal vocabolario del teatro greco, quello della tragedia di cui parla Aristotele nella *Poetica*, che proviene l’accezione specializzata della parola “catastrofe”. Benché lo Stagirita preferisca usare, al posto di *katastrophé*, i vocaboli *peripéteia* e *metàbasis*, la definizione è precisa. Si tratta, nel corso della messa in scena teatrale, di descrivere «il mutamento improvviso da una condizione di cose nella condizione contraria» (*Poetica*, II, 1452a, 21-22). Ma non si tratta solo di un cambiamento repentino. La *catastrofe* è l’evento drammatico significativo, la svolta che decide il finale di una narrazione o di un dramma, il suo esito funesto, il compiersi luttuoso del destino dell’eroe tragico. Ecco che nella drammaturgia classica appare emergere la stretta connessione fra l’idea di capovolgimento di una situazione e il precipitare della stessa in direzione della soluzione finale, sicché la parola ha potuto coincidere con il significato di “epilogo” e, quindi, con la fine stessa.

Del resto, nella sezione dedicata alla musica e alla storia dell'armonia dei *Problemata*, la cui attribuzione ad Aristotele è però discussa, l'autore, probabilmente un esponente del primo Peripato, impiega la parola *katastrophé* e il verbo *katastréphein* per indicare la conclusione di una linea melodica in antifonia o in omofonia rispetto all'accompagnamento, poiché «dopo la diversità, l'unità dovuta all'accordo nell'ottava è molto piacevole» (*Problemata*, XIX, 39, 921a, 5-30). Anche in questo secondo uso, il termine "catastrofe" implica l'idea di una rottura della continuità che ne sovverte la qualità in direzione del suo opposto e in prospettiva della conclusione: la disgrazia e la rovina, rispetto alla gloria e alla fortuna del protagonista, nell'intreccio di un dramma (si pensi alla sorte di Edipo nella tragedia di Sofocle); l'accordo finale in ottava, dopo la sequenza degli intervalli armonici, nell'esecuzione di una canzone accompagnata dalla cetra.

Proprio in seguito al significato delineato da questi impieghi poetico-musicali, "catastrofe" non è, quindi, soltanto un esito funesto delle sorti di un popolo che viene sottomesso o di un esercito che viene sconfitto, come pur registrano alcuni usi del termine in Erodoto, Tucidide o Plutarco – insomma una generica sciagura o distruzione collettiva –, ma un evento che, seppur in maniera rovesciata, *si connette a ciò che lo precede secondo una complessiva configurazione di senso*, per esempio quella enunciata dal celebre "imparare dal dolore" (*páthei máthos*) di Eschilo (*Agamennone*, 177). Inoltre, va sottolineato che il dispositivo della parola "catastrofe", ricavato dal modello della tragedia, si applica singolarmente al protagonista o ai protagonisti del dramma, l'eroe o l'eroina, e riguarda il loro destino *individuale*.

Con l'allontanarsi nello spazio e nel tempo dal modello classico della tragedia greca, come nella traduzione biblica della *Septuaginta*, l'uso della parola "catastrofe" si generalizza e perde il suo significato particolare. Così nel *Genesi* la famosa pioggia di zolfo e fuoco che il Signore fa cadere su Sodoma e Gomorra viene chiamata «catastrofe» (*katastrophé*; *Gen* 19, 29) mentre in altri luoghi dell'Antico Testamento il termine assume, piuttosto, il senso generico di *crollo*, *caduta*, *disgrazia* o *distruzione*, finanche, come si è visto in precedenza, di *morte* individuale. Nel Nuovo Testamento una ricorrenza significativa appare nelle lettere paoline, là dove Paolo ammonisce l'interlocutore e il cristiano in generale a «evitare le vane discussioni, che non giovano a nulla, se non alla perdizione (*epi katastrophé*) di chi le ascolta» (2 *Tim* 2, 14). Qui la traduzione della Vulgata, che rende *katastrophé* con *subversio*, sembra recuperare la metafora spaziale originaria racchiusa nel termine, alludendo a una sorta di *sovertimento* della lineare semplicità del messaggio cristiano, che non ha bisogno delle chiacchiere eloquenti

dei retori e dei falsi dottori. Del resto, negli autori cristiani e della tarda antichità, come Basilio di Cesarea, Clemente Alessandrino, Eusebio, Giovanni Crisostomo ecc., il significato drammaturgico della *catastrofe* sembra eclissarsi dietro l'impiego generale che ne fa uno dei nomi della fine, prevalentemente concepita sul piano individuale, accentuandone tuttavia le caratteristiche di gravità e di subitanità.

2

La riscoperta umanistica della catastrofe tragica

Se nel Medioevo la descrizione di eventi disastrosi, sciagure, rovine, cataclismi, calamità naturali, come terremoti, pestilenze, incendi e alluvioni, passa attraverso il filtro stilistico della Sacra Scrittura e delle scene di distruzione compendiate nelle pagine dell'*Apocalisse* di Giovanni e in alcuni libri dell'Antico Testamento, con l'Umanesimo e l'affacciarsi della prima età moderna, la riscoperta dei classici e del teatro antico, la rinascita stessa della pratica teatrale, dopo il suo confino nelle rappresentazioni liturgiche e nei sacri *Mysteria* (Molinari, 2008, pp. 61-76), porta nuovamente in auge la riflessione poetica sulla struttura narrativa del dramma e, con questa, sul rovesciamento luttuoso che caratterizzava il finale della tragedia greca.

Già apparse molto tardi nella fortuna dell'Aristotele latino – la traduzione del *De arte poetica* di Guglielmo di Moerbeke è del 1278, ossia successiva alla morte di Tommaso d'Aquino (Grabmann, 1946) –, la *Poetica* e la *Retorica*, com'è noto (Eco, 2004a, pp. 9-26), non furono in grado di esercitare il loro influsso diretto sulla cultura scolastica e, men che meno, sulla mentalità medievale. Umberto Eco, per evocare un'analoga situazione di in traducibilità culturale, ricordava in proposito la novella di Borges intitolata *La ricerca di Averroè* (Borges, 1985, pp. 89-100), in cui lo scrittore argentino immaginava il filosofo di Cordova alle prese con l'arduo compito di commentare la *Poetica* di Aristotele senza conoscere il significato delle parole *tragedia* e *commedia*, dal momento che si trattava di forme artistiche allora ignote alla cultura arabo-musulmana. Ma ciò che viene narrato, prosegue Eco, non si deve alla fantasia dello scrittore, dal momento che «tutto quello che Aristotele riferisce alla tragedia, nel *Commentario* di Averroè viene riferito alla poesia, e a quella forma poetica che è la *vituperatio* o la *laudatio*. Questa poesia epidittica si avvale di rappresentazioni, ma si tratta di rappresentazioni verbali». Così, conclude Eco, quando Ermanno il Tedesco tradurrà, nel 1256, il *Commentario alla Poetica* di Averroè in latino, si

affretterà a spiegare che quel *carmen laudativum* che è la tragedia «non usa l'arte della gesticolazione», escludendo in questo modo «l'unico aspetto veramente teatrale della tragedia» (Eco, 2003, p. 166). Parziale rimedio al fraintendimento verrà posto dalla traduzione di Moerbeke, di cui si è detto, che riconoscerà nei termini greci *tragodia* e *komodia* delle azioni teatrali, paragonandole ai ludi di giullari e *histriones*. Del resto, già nella seconda metà del XIII secolo, la *Poetria* di Giovanni di Garlandia, una delle fonti retoriche di Dante Alighieri, definirà la tragedia «*carmen quod incipit a gaudio et terminat in luctu*» (Giovanni di Garlandia, 1902, pp. 883-965, cit. a p. 927), facendo intravedere una traccia del significato classico della *catastrofe*.

La *Poetica* di Aristotele entra nel mondo umanistico attraverso la traduzione latina di Giorgio Valla, pubblicata a Venezia, da Bevilacqua, nel 1498 e, in seguito, con l'edizione dell'originale greco per i tipi di Aldo Manuzio, nel 1508. Ecco che a partire dal XVI secolo il termine “catastrofe” riappare nel significato di partizione conclusiva di un'opera drammaturgica – l'*extrema pars fabulae* come registrerà, alla fine del Settecento, il *Totius latinitatis lexicon* del Forcellini (1771, p. 406a) –, benché ora non si sottolinei in particolare l'esclusiva declinazione negativa della tragedia, quanto la caratteristica di puro *capovolgimento* dello stato delle cose. Per intenderci: da liete a tristi (*ut in tragediis*) come da tristi a liete (*ut in comoediis*).

Nel senso di esito funesto o favorevole di una malattia comparato a quello di un dramma troviamo il termine “catastrofe” attestato, intorno alla metà del Cinquecento, nell'*Epître liminaire* del quarto libro del *Gargantua e Pantagruelle* dedicata al cardinale di Châtillon (1552). Rabelais, ironizzando sulla medicina ippocratica, sottolinea l'influenza dell'atteggiamento allegro o triste del medico sul paziente, che certo può avvenire per trasmissione di spiriti gioiosi o melanconici, come suggerisce la teoria umorale, o piuttosto perché il malato, «osservando tali qualità nel suo medico, ne trae congettura sul futuro corso e sulla catastrofe del suo male (*par icelles conjecturant l'issue et catastrophe de son mal ensuivre*)»; e cioè, dall'aspetto allegro, che sia un lieto e desiderato fine: da quello triste, che sia odioso e aborrente» (Rabelais, 1979, p. 505). Più avanti nel testo rabelaisiano, la *catastrofe* ritorna nel discorso di Pantagruelle sui segni “fuor d'ogni ordine di natura”, come l'apparizione di una cometa, ritenuti tradizionalmente nefasti: «con tali comete, come messaggi eterei, dicono tacitamente i cieli: “O uomini mortali, se da queste anime beate volete sapere cosa alcuna, apprenderla, intenderla, conoscerla, prevederla, riguardante il bene e l'utilità pubblica o privata, affrettatevi a presentarvi a loro, e a chiederne responsi, perché la

fine e la catastrofe della commedia s'avvicina [*car la fin et catastrophe de la comédie approche*]; e dopo quella li rimpiangerete invano» (ivi, p. 593).

Nella *Lezione* di Giovanni Talentoni, pronunciata all'Accademia Fiorentina il 13 settembre 1587 e stampata da Giunti lo stesso anno, l'autore, nel quadro di una riflessione sul prologo e sulla struttura compositiva del *Canzoniere* del Petrarca in rapporto alle scansioni dei vari generi letterari classici (tragedia, commedia, epica, lirica), ribadisce, di contro alla commedia, la quadripartizione della tragedia: «prologo, protasi, epitasi e catastrofe» (Talentoni, 1587, p. 27). Invece, all'inizio del Seicento, le *Satire* di Jacopo Soldani attestano l'uso più generico del termine “catastrofe” come evento luttuoso e insegnamento morale, benché sia mantenuto lo sfondo fornito dalla metafora teatrale: «Delle fiere catastrofi riporta / dunque lo spettator modestia e senno, / onde costante ogni suo mal comporta» (*Satire*, III, 82-84: Soldani, 2012).

3

La *catastrofe* barocca e il *theatrum mundi*

Si potrebbe sostenere che mentre con l'Umanesimo e la prima età moderna riaffiora, soprattutto nella cultura letteraria, l'antico significato di “catastrofe” collegato con la riflessione poetico-drammaturgica classica, in particolare aristotelica, successivamente, a partire dal Seicento, gli si accosta quello più comune e meno semanticamente connotato di sciagura, disgrazia e rovina. A differenza di questi ultimi termini, che esauriscono il loro senso collocando l'evento che descrivono in una dimensione di casualità e accidentale immediatezza, la *catastrofe* conserva, però, l'idea di un processo e di una connessione con i fatti precedenti. Dapprima, come nell'antichità e in rapporto con il modello della tragedia, in riferimento a casi e vicende della vita dei singoli individui, ossia di una sventura capitata a una o a poche persone. Tuttavia, con il tempo l'impiego si estende agli eventi disastrosi, naturali e storici, che coinvolgono soggetti collettivi: folle, moltitudini, popolazioni. «C'è da chiedersi», notava Augusto Placanica,

perché il termine catastrofe abbia fatto la sua comparsa, nel significato di calamità, solo a metà dell'età moderna, senza soppiantare il remoto traslato drammaturgico, ma convivendo a lungo con esso, in posizione subalterna, fino alla supremazia dei tempi nostri. I secoli precedenti avevano avuto i loro cataclismi, fisici e sociali; ma è certo che solo dal Seicento in poi il cataclisma – o, ancor meglio, la grande sventura in genere – cominciò ad essere chiamato anche catastrofe. Se pure per

congetture, si può essere conseguenti: lo spostamento semantico proveniva dalla prima metafora, quella tragica, che confermava il significato archetipo (capovolgimento); dunque fu come se, agli occhi dei dotti, cataclismi o sventure potessero essere visti *sub specie tragoediae*, applicandosi ad essi il modello dello scioglimento tragico (Placanica, 1993, p. 79).

Il barocco è il tempo privilegiato del *trompe-l'oeil*, dell'illusione scenica, del teatro che si sdoppia e rappresenta un teatro. È anche il tempo, come scrive Foucault, «in cui metafore, paragoni, allegorie definiscono lo spazio poetico del linguaggio» (Foucault, 1985, p. 66). Così, non è difficile seguire Placanica che attribuisce all'*humus* del concettismo seicentesco l'evoluzione della *catastrofe* come *spettacolo* significativo, “simbolica arguzia” di quel Dio che, come leggiamo nel *Cannocchiale aristotelico* del Tesauro, «gode tal'ora di fare il poeta e l'arguto favellatore» (Tesauro, 1655, p. 61). Ecco allora che la riconfigurazione di un evento fisico disastroso secondo il modello drammaturgico della tragedia appare non solo un espediente retorico, ma lo sviluppo di una corrispondenza ontologica fra l'arguzia della natura e quella, ad essa analoga, che la matrice divina ha impresso nella nostra immaginazione. Nell'epoca barocca il teatro come metafora del mondo e il mondo concepito come una scena teatrale (*theatrum mundi*; cfr. Christian, 1987) orientano gli esseri umani a concepirsi come *spettatori* di uno spettacolo il cui copione è stato scritto da Dio.

Avviene, a questo punto della storia della parola e dell'idea, una significativa convergenza tra il termine “catastrofe”, di cui abbiamo più volte ricordato la cornice classica, poetico-drammaturgica, di provenienza, e quello neotestamentario, di ascendenza culturale biblica (traduce l'ebraico *Galah*, ossia “visione”, “manifestazione”, “rivelazione”; cfr. la voce *Apocalisse*), benché di derivazione etimologica greca, ovvero *apocalisse*. Ciò che sembra accomunare i due termini che giungono alla modernità da fonti così diverse o, per dirla con Sergej Sergeevič Averincev (1994), dai due “principi creativi” di Atene e Gerusalemme, è il rinvio alla comune dimensione metaforica dello *spettacolo*. È la concezione del mondo come il luogo in cui si svolge il dramma di cui Dio è l'autore. Sul versante della parola “apocalisse”, i teologi e i Padri della Chiesa, dal Veggente di Patmos dell'archetipo neotestamentario, passando per Agostino, fino al raffinato sistema figurale di Gioacchino da Fiore e al *Discours sur l'histoire universelle* (1681) di Bossuet, accentueranno questa declinazione metaforica nel quadro di una narrazione tipologica della storia della salvezza in cui si succedono, secondo un disegno superiore, le generazioni e i personaggi, da Adamo al “gran teatro” dell'Apocalisse, come lo ha chiamato lo scrittore francese Jean Giono

(Giono, 1973). «Il dramma è un gioco», notava il giovane Lukács, «un gioco tra l'uomo e il destino; un gioco dove Dio è lo spettatore. È soltanto spettatore, e la sua parola e il suo gesto non si mescolano mai alle parole e ai gesti dei giocatori. Su di essi si posano appena i suoi sguardi» (Lukács, 1991, p. 231).

4

Le catastrofi cicliche e la nuova teoria della Terra

Se il comune sfondo spettacolare è la ragione della convergenza fra *catastrofe* e *apocalisse* e del loro uniformarsi, nel linguaggio moderno, intorno al significato di un disastro collettivo dall'estensione generale, rimane nella parola "apocalisse" l'idea di qualcosa di collegato a un modello di sviluppo previsto, a un paradigma giudiziario, mentre nel termine "catastrofe" si evidenzia, invece, l'aspetto di una sventura collettiva che è assolutamente imprevista e di origine esterna al piano storico-morale dell'agire umano. A partire dalla fine del Seicento e dagli studi di Edmond Halley sull'orbita delle comete e sulla grande cometa del 1682, che prese il suo nome, si afferma l'idea che la causa del Diluvio universale raccontato nel *Genesi* (*Gen* 7, 1-8, 14) poteva essere stata lo *choc of a comet*. Qualche anno più tardi, nel 1696, William Whiston scrive *Una nuova teoria della Terra*, in cui, riprendendo la cosmogenesi millenaristica di Thomas Burnet, per cui le irregolarità della superficie terrestre non potevano dipendere dalla perfezione divina della creazione, bensì da un processo naturale di dissoluzione caotica dell'ordine in seguito a successive catastrofi (Burnet, 1681), si sosteneva che il Diluvio era stato provocato dall'impatto del nostro pianeta con la coda di una cometa che avrebbe attratto in superficie tutti i mari e le acque sotterranee, producendo immani fratture della crosta terrestre (Whiston, 1696).

Tuttavia questa catastrofe originaria non sarebbe stata l'unica, perché conciliando nuovamente la vicenda della natura con quella della storia sacra, ma guardando questa volta all'*Apocalisse* e al Giudizio universale, Whiston prevedeva una *Great Conflagration*, ossia una catastrofe ancora più pernicioso e devastante, che avrebbe determinato la fine del mondo e la distruzione dell'intero creato. Questa prospettiva verrà perfezionata cinquant'anni più tardi, nella *Storia universale della natura e teoria del cielo* di Kant (Kant, 2009), in cui le catastrofi cosmiche appaiono come costanti della storia della natura, segnata, per così dire, dalla continuità della discon-

tinuità e perennemente incompiuta. La teoria delle catastrofi cicliche come quella della grande conflagrazione finale affermava l'idea di una natura che *facit saltus* e, di conseguenza, si approssima all'accidentalità imperscrutabile del caso. È una prospettiva in evidente contrasto con il paradigma epistemologico continuista della "grande catena degli esseri" (Lovejoy, 1966) e della metafisica leibniziana che invece, come leggiamo nei *Saggi di teodicea*, pensa che «alla fine questi stravolgimenti [*bouleversements* – significativamente Leibniz non impiega il termine *catastrophes*] cessarono, e il globo prese la forma che adesso vediamo» (Leibniz, 1993, p. 382).

5

Disastro con spettatori.

L'Illuminismo e il terremoto di Lisbona del 1755

È possibile formulare l'ipotesi che all'affermarsi dell'uso comune della parola, cioè all'imporci del senso moderno della *catastrofe* in totale indipendenza dal significato drammaturgico antico, abbia dato un contributo decisivo un evento accaduto all'inizio di quella che Reinhart Koselleck chiamava l'*età cerniera* o *età sella* (*die Sattelzeit*) compresa fra il 1750 e il 1870 (Koselleck, 1972-92, p. xv): l'epoca responsabile del passaggio dalla prima modernità all'orizzonte del mondo contemporaneo a noi più familiare. È stato scritto che il terremoto di Lisbona ha sconvolto la civiltà occidentale più di ogni altro evento dopo la caduta di Roma e la fine dell'Impero romano (Kendrick, 1956) e che «il diciottesimo secolo ha usato la parola "Lisbona" come noi oggi usiamo la parola "Auschwitz"» (Neiman, 2002, p. 3). Il terribile terremoto, che colpì Lisbona la mattina del giorno di Ognissanti del 1755, produsse una vasta e duratura impressione sui maggiori esponenti della cultura illuministica, ossia Voltaire, Rousseau e Kant (cfr. Tagliapietra, 2022, pp. 93-214), e su quella che potremmo chiamare la nascente opinione pubblica europea, mediante i resoconti e le stampe pubblicate dalle riviste e dai "fogli volanti" dell'epoca.

A testimoniare puntualmente il cambiamento sopravvenuto nel significato della parola "catastrofe" è il riferimento alle pagine del libro più emblematico della cultura dell'Illuminismo, ovvero l'*Encyclopédie*, diretta da Diderot e d'Alembert. Nella voce *catastrophe*, redatta nel 1751, quattro anni prima del terremoto, l'abate Edmé-François Mallet, erudito tra i più prolifici collaboratori dell'impresa enciclopedica, definisce la catastrofe ancora al modo degli antichi, ossia in senso tecnico-drammaturgico, vale a dire come

«il cambiamento [*changement*] o il rivolgimento [*révolution*] che giunge alla fine dell'azione d'un poema drammatico, e che la porta a compimento», rinviando alle voci *dramma* e *tragedia* (Diderot, d'Alembert, 1751, p. 772). Invece, nella voce *tremblements de Terre*, ovvero *terremoto*, scritta da Paul-Henri Thiry d'Holbach e pubblicata dieci anni dopo il sisma lusitano, il filosofo materialista già usa il termine nella nuova accezione, scrivendo che «l'Europa si è appena riavuta dalla paura che le ha causato la terrificante catastrofe [*l'affreuse catastrophe*] della capitale del Portogallo» (Diderot, d'Alembert, 1765d, p. 582). E come “funesta catastrofe” il terremoto di Lisbona verrà già evocato nelle pagine della *Vita scritta da esso* di Vittorio Alfieri, redatte a Parigi nel 1790 e tuttavia pubblicate solo dopo la morte del poeta (Alfieri, 1977, p. 126).

Come mostrano le numerose raccolte di incisioni a stampa, che ben presto diventeranno una sorta di modello per le raffigurazioni successive fino all'avvento della fotografia, molto spesso degli spettatori sostano assorti, contemplando le macerie degli edifici prodotte dal terremoto. In una di queste, *Die denkwürdigsten Geschichten der Erderschütterungen*, pubblicate a Erfurt da Johann Heinrich Nonnen nel 1756, tre figure umane, indicate dall'incisore come l'amerindio, il moro e l'europeo, vi compaiono, accanto a una grande carta geografica srotolata che rappresenta l'Europa, l'Asia, l'Africa e l'America, mentre, dietro la carta, vengono illustrati i terribili effetti del terremoto e del maremoto che avevano appena colpito la capitale portoghese. Il significato della catastrofe come spettacolo globale si mostra già in tutta la sua portata e, insieme, esso viene associato a un evento del tutto impreveduto, dagli esiti non lineari e, per restare al paragone con l'impiego poetico classico, *senza destino*.

Dalla metà del Settecento, quindi, quando si parla di *catastrofe* si parla di un *disastro con spettatori*, che interrogano la catastrofe non più in termini teologici, cioè di storia della salvezza, e neppure di teodicea, cioè di responsabilità divina, sulla linea tracciata da Leibniz e messa alla berlina dal *Candide* (1759) di Voltaire, ma di razionalità scientifica, responsabilità umane – l'antropodicea che si profila nella *Lettera a Voltaire* di Rousseau (2004, pp. 23-34) –, con tutte le complicazioni che l'adozione di un punto di vista storico-sociale comporta. Come scriverà Vincenzo Cuoco, sulla soglia del nuovo secolo, «le grandi rivoluzioni politiche occupano nella storia dell'uomo quel luogo stesso che tengono i fenomeni straordinari nella storia naturale. Una catastrofe fisica è, per l'ordinario, più esattamente osservata di una catastrofe politica» (Cuoco, 1929, p. 15). Così la *catastrofe* diverrà una teatralizzazione della distruzione – se causata dalla natura o

dall'uomo passa in secondo piano –, che, nel momento in cui descrive i fatti luttuosi dei morti e dei superstiti e lo scenario caotico delle rovine e macerie, genera un suo pubblico, produce un *noi*, ossia la comunità degli astanti che ne contemplan gli effetti e ne interrogano le responsabilità. Rimarrà salda, dunque, nel prosieguo della storia del termine, la connotazione spettacolare, ma senza più alcun senso preordinato su cui poter contare.

Fonti

Alfieri (1977); Borges (1985); Burnet (1681); Cuoco (1929); Diderot, d'Alembert (1751; 1765d); Forcellini (1771); Foucault (1985); Giono (1973); Giovanni di Garlandia (1902); Kant (2009); Leibniz (1993); Lukács (1991); Rabelais (1979); Rousseau (2004); Soldani (2012); Talentoni (1587); Tesauro (1655); Whiston (1696).

Bibliografia

Averincev (1994); Christian (1987); Eco (2003; 2004a); Grabmann (1946); Kendrick (1956); Koselleck (1972-92); Lovejoy (1966); Molinari (2008); Neiman (2002); Placanica (1993); Tagliapietra (2004; 2022).

Cittadinanza/Cittadinanze

di *Marcella Aglietti*

I

Pluralità semantica e approccio empirico

“Cittadinanza” è parola dotata di straordinaria valenza polisemica difficilmente riconducibile a unità.

Costa ha messo in luce come questa complessità ponga di fronte a una preliminare scelta d’approccio epistemologico: indagare l’evoluzione del lemma in sé, come «concrezione linguistico-concettuale»; oppure ricercarne le manifestazioni semantiche, laddove la cittadinanza diventa uno «strumento metalinguistico» utile a rintracciare nel passato la genealogia di concetti, prassi e istituti previamente individuati come caratterizzanti e, quindi, diversi al mutare delle sensibilità dello studioso (Costa, 2002). Parimenti vivace, e in costante crescita, è stato il dibattito in merito agli orientamenti metodologici. Prevalentemente intesa come mero istituto giuridico volto a definire un principio di esclusione (Grosso, 2020), la cittadinanza ha acquisito la profondità dei diritti con i contributi sociologici di derivazione marshalliana, fino alla scoperta delle radici narrative e culturali (Andreozzi, 2016) e delle ulteriori espansioni dei *citizenship studies* (Mindus, 2014).

Nell’Europa moderna, la cittadinanza si moltiplica ricalcando la miriade di *specimen* definiti dai pluralismi giuridici esistenti, intensificando il legame esistente con un principio di sovranità statuale in via di ridefinizione e progressivo consolidamento. Pertanto, se i significati furono tanti quante le sue concrete declinazioni, una soluzione per ripercorrere la storia di questa parola, affrancandoci dall’alternativa posta da Costa, è quella di ricorrere all’osservazione delle pratiche. Si privilegeranno quindi gli aspetti identificativi e caratterizzanti di questa pluralità di cittadinanze, osservate nel loro empirico determinarsi, rimandando invece a quanto già noto in merito all’universo delle categorie teoriche e delle idee (rimando in parti-

colare all'imprescindibile opera di Costa, 1999). Le fonti confermano uno spettro semantico che poco ha a che fare con il termine contemporaneo, erede delle esperienze costituzionali e dell'avvento di diritti e doveri affermatasi in cornici statuali e sovranazionali otto-novecentesche. Nella sua dimensione materiale, una delle differenze più eclatanti sta nel fatto che in epoca moderna l'esser cittadino non rappresentava una condizione necessaria, né tantomeno indispensabile. Indicava uno *status* eventuale, poroso e fluido, facilmente intercambiabile con la categoria, solo oggi divenuta antinomica, di "straniero" (Cerutti, 2012). Era possibile non dover giustificare alcuna cittadinanza, oppure averne molte, anche simultaneamente, alternandone l'appartenenza a seconda delle circostanze, per precisare i rapporti di fedeltà in caso di guerra o per stabilire il foro competente in caso di controversia legale o fiscale. Un posizionamento che non avveniva quasi mai in via definitiva, ma seguiva l'andamento di prerogative temporanee, di opportunità sopraggiunte, delle consuetudini locali o delle congiunture economiche (Herzog, 2003).

Nella prassi, il termine intercetta un primo nucleo di significati legati alla qualificazione del rapporto tra individuo e ordine socio-politico, e ciò a prescindere dal farne risalire la genesi al mondo classico (Crifò, 2005), al formarsi di una coscienza pubblica consapevole durante le tappe finali dell'assolutismo, al magma generatore della Rivoluzione francese oppure alla nascita dello Stato-nazione (Turner, 1993). Per meglio cogliere molteplicità e mutevolezza degli ambiti che dettero forma a queste cittadinanze occorre avvalersi di una mappa tematica che renda conto di cesure concettuali e della comparsa di inedite competenze statuali quali: la predisposizione di strumenti di controllo alle frontiere territoriali, marittime e simboliche; la giuridificazione omologatrice dei meccanismi di inclusione ed esclusione, di riconoscimento o perdita dello *status civitatis*; la riconfigurazione dei costrutti identitari e d'appartenenza seguiti al fenomeno migratorio transoceanico e ai diversi paradigmi simbolico-normativi sopraggiunti con l'età rivoluzionaria.

In un processo di costruzione-invenzione che attraversa i secoli, il valore semantico della cittadinanza di età moderna si è nutrito anche della dialettica con altri lemmi, come è avvenuto con la parola "democrazia" (Balibar, 2012) o le categorie dell'"altro", in un flusso dall'andamento «sinusoidale, piuttosto che lineare o curvilineo» (Lanaro, 2002). Questa stratificazione e compresenza di significati non coincidenti, in permanente espansione, suggerisce perciò un utilizzo più corretto del termine nella sua veste plurale di "cittadinanze".

Per semplicità espositiva riprendo l'utile concettualizzazione impiegata, tra gli altri, da Brubaker (1997) e da Grosso (1997), distinguendo la cittadinanza come appartenenza, centrata sul *ius sanguinis* e sul legame con una comunità di individui dalle tradizioni e cultura condivise, da quella fondata sul *ius soli* e sul paradigma dello Stato nazionale, definita invece dal rapporto tra soggetto, sovranità e ordinamento vigente in un determinato territorio (condizione che in età moderna coincide con lo *status* di suddito). Una "cittadinanza orizzontale" fondata su un condiviso sentimento d'appartenenza *versus* una "cittadinanza verticale" tradotta in norma formale e statualmente sancita, per usare un altro efficace binomio esemplificativo (Grosso, 2020). Ambiti tra loro mai del tutto indipendenti, imperfetti nel loro intento semplificatore, ma funzionali a comparare le multiformi declinazioni fiorite in ambito europeo. *Citizenship*, *ciudadanía*, *Staatsbürgerschaft* e *citoyenneté* potevano infatti indicare l'appartenenza a una comunità politica o territoriale, ma anche una condizione giuridica dotata di privilegi e obblighi, personali o corporativi.

2

Cittadinanza come identità e partecipazione. Il rapporto con la comunità

Nell'Europa dei Comuni, la cittadinanza si allontana dalla matrice universalistica dello *status civitatis* d'eredità greco-romana che riecheggia ormai solo in certi aspetti del rapporto con l'Impero carolingio. Essere cittadino indica piuttosto una specifica condizione in una particolare città, nella duplice valenza individuale e collettiva dell'urbanità, segnalando cioè il posto di ciascuno nella gerarchia sociale locale, e i connessi privilegi e *status* politico (Ascheri, 2012). Questa nozione d'età medievale, dimenticata progressivamente la matrice universalistica dello *status civitatis* d'eredità greco-romana, si ritrova con frequenza negli statuti dei corpi comunitari, cittadini e non, nei testi giuridici e nelle cancellerie, così come nelle cronache delle realtà municipali tedesche, francesi, spagnole e dell'Italia centro-settentrionale della prmissima età moderna (Tanzini, 2020). Partendo da tale lascito, il Rinascimento intese la cittadinanza come un privilegio foriero di libertà, un limite e una garanzia di autonomia nei confronti del potere del pontefice, dell'imperatore o della città dominante.

Nell'Italia delle repubbliche e delle signorie, la cittadinanza resta largamente intesa come un principio di appartenenza, fondato su legami etno-

culturali, religiosi, linguistici e di tipo prepolitico dimostratisi essenziali anche a creare e a legittimare criteri formali e giuridici. Il suo perimetro semantico disegna un raccordo pluridimensionale tra l'individuo e una comunità storicamente determinata, con una forte matrice volontaristica caratterizzata dalla condivisione di regole, interessi e diritti positivi imposti per via consuetudinaria. Il poter, ad esempio, esercitare Arti e mestieri, contrarre matrimonio con effetti legali, l'eleggibilità a determinate magistrature o l'accesso a un tribunale in caso di controversia, sancivano l'identità del cittadino, la sua posizione gerarchica, gli elementi distintivi dagli abitanti di altre città o del contado, così come stabilivano la flessibilità della mobilità sociale e i procedimenti di integrazione.

Con l'avvento di monarchie e principati, l'autorità centrale crebbe a discapito delle autonomie urbane e oligarchiche causando un lento ma inesorabile svuotamento di questa cittadinanza, spesso senza metterne in dubbio le forme e la legittimità. L'ingerenza uniformatrice del principe ne trasformò l'essenza a proprio vantaggio, come dimostra il conferimento strumentale del titolo di cittadino di Firenze agli esponenti delle élite periferiche della Toscana medicea (Mannori, 1994). Nonostante tale metamorfosi, la cittadinanza conservò il nesso con l'arena pubblica locale, preservando il proprio spettro di pertinenza con la condizione di una élite dominante dotata di precipui spazi di governo. Nel Regno di Sicilia la cittadinanza rimase prerogativa delle città, anche quando attribuita per privilegio sovrano, eventualità per altro rara; l'ultima parola restava sempre alla comunità urbana interessata (Cancila, 2014). Il carattere "politico" della cittadinanza si sorreggeva su un consolidato principio di disuguaglianza: da un lato sanciva una separazione tra i cittadini e i meri "abitanti" privi di ogni capacità di partecipazione pubblica e, dall'altro, consentendo l'accesso solo a cariche e istituzioni di secondo rango, individuava, seppur con numerose eccezioni, una posizione subalterna rispetto alla nobiltà, all'aristocrazia feudale e al patriziato. Nel Veneto d'entroterra esisteva anche una cittadinanza *minore* o *creata*, un corpo intermedio riservato a chi proveniva da altre località e che, pur riconosciuto parte della *communitas*, godeva dei soli diritti civili ma non di quelli politici riservati alla élite composta esclusivamente da *cives nati* (Tedoldi, 2004). Tuttavia, in numerosi Stati italiani cinque-seicenteschi, la cittadinanza era il primo passo per l'integrazione sociale e l'inizio di un *cursus honorum* propedeutico all'ingresso nell'oligarchia nobiliare. Seguendo meccanismi di reclutamento per via cooptativa, coloro che non erano nativi del luogo potevano ambire a far parte del corpo politico solo soddisfacendo alcuni requisiti dotati di una certa variabilità locale. Tra i

più diffusi vi erano l'*incolatum* e la residenza stabile continuativa (così, per esempio, a Napoli, cfr. Ventura, 2018, e a Roma, cfr. Mori, 1996); l'acquisizione di vincoli familiari con altri *cives* (o, come in Sicilia, il coniugio con una donna nativa); il possesso di proprietà nel territorio urbano; l'adempimento ai doveri fiscali e militari e la possibilità di contribuire allo sviluppo locale con attività professionali o commerciali. In alcune città portuali europee affacciate su Mediterraneo e Atlantico e caratterizzate da significativi livelli di immigrazione, una "cittadinanza" dalle specifiche capacità giuridiche divenne accessibile anche agli stranieri portatori di competenze, di ricchezze mobili pronte a convertirsi in beni immobili e in contributi fiscali, e di alleanze mercantili, matrimoniali o diplomatiche ritenute strategiche per la collettività (Marzagalli, 2011; Aglietti, 2020). Proprio l'esser proprietario e contribuente, da sempre utili segni di distinzione, divennero nel corso del Settecento riformatore un elemento di merito tale da aprire le porte della cittadinanza a minoranze facoltose rimastene da sempre ai margini, come documenta il caso della comunità ebraica nella Toscana leopoldina (Verga, 2001).

3

Cittadinanza come privilegio e regola. Il rapporto con la sovranità e lo Stato

Tra gli eterogenei registri semantici di antico regime, la cittadinanza annovera una stretta connessione con le prerogative del pubblico potere in materia di disciplina, regolamento, legittimità e controllo. In questa accezione, la cittadinanza disegna il perimetro della soggezione degli individui di fronte all'ordinamento statale, e si declina nelle dottrine giuridiche attraverso la materializzazione di pratiche, consuetudini, discrezionalità applicative.

Da questa prospettiva, la fonte del riconoscimento giuridico sul quale si fonda l'istituto della cittadinanza è il sovrano che formalizza il principio di appartenenza secondo valori propri, non escluso il mero arbitrio. In questo spazio, il cittadino è un *suddito*, definito dalla pertinenza a un territorio o, meglio, a un monarca cui deve obbedienza e da cui è riconosciuto e tutelato secondo un vincolo di reciprocità. È così nella Francia del primo assolutismo, e anche nell'Inghilterra elisabettiana ove *citizenship* resta un lemma desueto, di derivazione francese giunto ai tempi della conquista normanna. *Citizen* è sinonimo di *bourgeois*, e del più usato *freeman*, l'abitante della città dotato di certe prerogative, una condizione particolare, e solo eventuale,

rispetto alla posizione di sudditanza con la Corona. Le esperienze rivoluzionarie seicentesche privarono la monarchia inglese dell'aura del diritto divino, ma nemmeno l'introduzione del *Bill of Rights* spostò l'attenzione sulla *citizenship*: l'individuo, la sua appartenenza, le sue libertà e diritti, si costruivano ancora nella relazione con la sovranità, seppur divenuta parlamentare e monarchico-costituzionale (Karatani, 2003; Duclos, Latour, 2016).

Con l'avanzare del processo di *state-building* e l'estensione delle competenze amministrative, lo Stato moderno avocò a sé la prerogativa di rendere cittadino chi non lo fosse già, così come il potere di escludere chi trasgrediva al patto fondante della comunità (il criminale, il dissidente, il ribelle) o chi era ad essa alieno (lo straniero, l'indigeno dei territori colonizzati, le minoranze). La cittadinanza si fa strumento di egemonia e selezione, un mezzo per creare legami di fedeltà e riconoscimento dinastico. È così in Italia, dalla Milano visconteo-sforzesca (Del Bo, 2017) alla Toscana mediceo-lorene (Verga, 1990; Mannori, Vivoli, 2020); in Francia, dove la *lettre de naturalité* confermava il ruolo della monarchia nel definire le modalità di appartenenza degli individui ai ranghi della comunità nazionale, distinguendo tra naturali, naturalizzati e stranieri anche attraverso il ricorso alla tassazione e al *droit d'aubain* (Sahlins, 2004); e in Spagna, laddove la *carta de naturalización*, conferita formalmente dal *Consejo de Castilla* o quello *de Indias*, suggellava un vincolo tra il beneficiario e la Corona, sanciva la libertà di accesso ai traffici coloniali americani (preclusi agli stranieri) e istituiva un percorso di naturalizzazione concorrente al ben più antico istituto della *vecindad*, titolo di "cittadinanza" attribuito invece dalle autorità locali (Carzolio, 2002).

Nella documentazione amministrativa settecentesca il termine compare con crescente frequenza per classificare e definire una condizione dagli effetti normativi certi. Lo sviluppo delle competenze della statualità nell'esperienza del dispotismo illuminato vincolò la cittadinanza all'esito di un riconoscimento giuridico omogeneo e centralizzato proveniente dal sovrano. Questa evoluzione segnò una progressiva, seppur non lineare, accentuazione della valenza escludente del lemma, reso meno flessibile e connotato da elementi caratterizzanti che diventano ineludibili. Gli individui furono ricondotti a una sola appartenenza, e l'autorità pubblica rivendicò il potere di definirne i confini: si apriva la stagione delle pratiche di identificazione e dei censimenti, con la comparsa di registri, elenchi e liste nominative atte a distinguere i propri cittadini da tutti gli altri (Di Fiore, 2013; Bartolomei, Lloret, 2021).

Cittadinanze rivoluzionarie

Il modello costituzionale dello Stato di diritto sorto sulla spinta della cultura illuminista non ricorre a definizioni esplicite di cittadinanza, ma preferisce farne coincidere la condizione con quello della libertà e dei diritti, proponendo un paradigma dal forte afflato universalistico e ampiamente inclusivo, ripudiando l'ordine cetuale (Trampus, 2019). L'*Encyclopédie* contempla il termine *citoyen* e ne evidenzia la correlazione con un comportamento politico, ma senza conferirgli una precisa codificazione giuridica (Gladstone, 2010). È solo nel nuovo lessico rivoluzionario tardo settecentesco, postulato dalla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789, che il cittadino diventa titolare di diritti regolati dalla legge, e conferiti dalla sovranità della nazione a tutti i soggetti dotati di determinati requisiti. La cittadinanza evolve da categoria propria di un ordine, compatibile con la disuguaglianza politica e giuridica, a un attributo individuale, contabilizzabile per testa, nonché fondamento e strumento di un principio di uguaglianza naturale e, quindi, sociale. Permane però una sovrapposizione semantica tra il carattere di appartenenza nazionale, proprio dell'ambito giuridico, e la vera e propria capacità politica, ancora dall'accesso limitato, così come la portata di una inedita cittadinanza partecipativa, connotata da ulteriori livelli di significato quali la virtù civica e la proprietà (Furia, 2002). La Costituzione francese del 1791 divide la cittadinanza tra *passiva* e *attiva*, vincolando quest'ultima al pagamento di un contributo; quella del 1793 abolì il censo, ma distinse ancora i cittadini rispetto al possesso di diritti politici sulla base della capacità economica; solo con la Carta dell'anno III si introdusse il nesso inscindibile tra cittadinanza e diritto di voto. Questa novità aprì, paradossalmente, a un uso più restrittivo del termine, a discriminazioni basate su capacità, età e appartenenza religiosa, etnica, razziale e di genere. Se per le minoranze religiose, razziali o etniche fu possibile superare consolidati paradigmi discriminatori, non così fu per le donne. La cittadinanza femminile, intesa sempre più come una pratica attiva della quotidianità anziché mera traduzione "derivativa" da quella maschile, andò articolandosi in una miriade di adattamenti e peculiarità (Vezzosi, 2006). L'accesso al suffragio, all'uso delle armi, ai diritti civili e alla rappresentanza, requisiti inscindibili nel sancire l'appartenenza nazionale (Mannucci, 2016), restarono prerogativa di una cittadinanza delimitata alla sfera pubblica, preclusa alle donne e contrapposta a quella privata loro riservata (Buttafuoco, 1991). I risvolti escludenti misero in luce la tensione esistente tra il

contenuto formale della parola, il suo aspetto prescrittivo, e le potenzialità e le possibili traiettorie espressione di una concezione che includesse anche la parità di genere (Fiorino, 2020).

Le esperienze rivoluzionarie francesi e quelle del continente americano, così come quelle italiane del triennio giacobino, conferirono alla cittadinanza un profondo significato ideologico, e all'aspirante cittadino si chiesero prove di dedizione e sacrificio, di virtù e di integrità politica. L'impegno civico, tradotto nella difesa armata e nella fedeltà all'ordinamento giuridico costituito, divenne un obbligo imprescindibile, mentre la «moralità patriottica», la lealtà verso la sacralità e il «mito politico» della nazione composero i connotati dell'essere *buon* cittadino (Ferrone, 2014). Nel lessico politico, la cittadinanza indicava il mettere utilmente in atto questo valore ugualitario e patriottico partecipando della sovranità quanto a titolarità di diritti e doveri (Leso, 1991).

Con l'Ottocento si aprirono ulteriori spazi di significato. La cittadinanza divenne ancor più stratificata, contraddittoria, foriera di inedite esclusioni come di irresistibili spinte emancipatrici, mentre le crescenti intersezioni con i meccanismi della globalizzazione e dell'economia di mercato, anticipatori del superamento del paradigma nazional-statuale, entrarono a far parte dell'identità semantica della parola favorendone la successiva metamorfosi verso la contemporaneità.

Bibliografia

Aglietti (2016; 2020); Andreozzi (2016); Ascheri (2012); Balibar (2012); Bartolomei, Lloret (2021); Brubaker (1997); Buttafuoco (1991); Cancila (2014); Carzolio (2002); Cerutti (2012); Costa (1999; 2002); Crifò (2005); Del Bo (2017); Di Fiore (2013); Duclos, Latour (2016); Ferrone (2014); Fiorino (2020); Furia (2002); Gladstone (2010); Grosso (1997; 2020); Herzog (2003); Karatani (2003); Lanaro (2002); Leso (1991); Mannori (1994); Mannori, Vivoli (2020); Mannucci (2016); Marzagalli (2011); Mindus (2014); Mori (1996); Pérez Ledesma (2007); Sahlins (2004); Tanzini (2020); Tedoldi (2004); Trampus (2019); Turner (1993); Ventura (2018); Verga (1990; 2001); Vezzosi (2006); Zaugg (2011).

Concordia

di Gregorio Piaia

“Concordia”, “pace”, “amicizia”, “armonia” sono termini molto legati fra loro, al punto da apparire equivalenti: “vivere in pace e concordia, e quindi in armonia”. A uno sguardo più attento emergono però delle differenze. La concordia, che deriva dal latino *cum corde* (“con lo stesso cuore”), implica unità d’intenti e si riferisce a qualcosa di più completo dell’assenza di conflitti e turbative, che nel comune sentire contrassegna la pace in quanto rifiuto della guerra. Spinoza, ad esempio, nell’*Ethica* e nel *Tractatus* distingue fra la semplice fine delle ostilità e la vera *concordia*, che richiede *fides*, *iustitia* ed *aequitas*, e quindi «unione degli animi» (Lamonica, 2019, p. 51; cfr. De Bastiani, 2019). Dal canto suo Leibniz negli *Elementa verae pietatis* (1677-78) dichiara che senza «ordine», «proporzione» e «concordia» non è possibile raggiungere l’«armonia», che «si ha quando i molti sono ricondotti a una qualche unità» (Leibniz, 1992, pp. 98-9; cfr. Pasini, 2012). Ma può valere anche l’opposto: come già notava Tommaso d’Aquino nella *quaestio De pace*, art. 1 (*Utrum pax sit idem quod concordia*), la pace in senso pieno va al di là della semplice concordia, che si può trovare anche fra coloro che hanno intenzioni malvage, tali da mettere a repentaglio la stessa pace, sicché «ubicumque est pax, ibi est concordia; non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur» (*Summa theologiae*, II-II, q. XXIX, a. 1).

La cultura greco-romana e poi cristiana aveva trasmesso due accezioni distinte della concordia. La prima, di carattere politico e sociale, aveva le sue radici nella *homonoia* dei Greci (Moulakis, 1973; Daverio Rocchi, 2007) e nella *concordia* dei Romani, che alla sua personificazione avevano eretto un tempio per celebrare il raggiunto accordo fra patrizi e plebei: un tema, quello della concordia, che nell’ultima fase della Repubblica e poi nell’Impero avrebbe assunto un posto di primo piano (Lobur, 2008; Akar, 2013). L’altra accezione, dallo spettro assai ampio, era quella cristiana e andava dal *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (1107-08) di Anselmo d’Aosta alla *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* di

Gioacchino da Fiore (1183-84). E v'era poi una zona intermedia, relativa al tema assai dibattuto della concordia fra i due supremi poteri, la Chiesa e l'Impero; e qui è interessante ricordare che nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova, completato nel 1324 e comunemente posto agli albori del moderno pensiero politico, il termine *concordia* non è mai usato, mentre ricorre il suo opposto, *discordia*.

Il richiamo alla concordia è diffuso nella letteratura del Quattrocento, in particolare nella Firenze medicea (Ruini, 2007, pp. 49-94, 159-214), ma l'uso teoricamente più pregnante si ha in Niccolò da Cusa, nel cui pensiero un ruolo di primo piano è svolto dalla *concordia* e dalla sua variante istituzionale e tecnico-giuridica, la *concordantia*. A quest'ultima è intitolata la sua prima grande opera, *De concordantia catholica* (1433), ove il discorso sui rapporti fra il Concilio e il Papato e fra la Chiesa e l'Impero muove dal principio che «ogni essere, come ogni vita, è costituito dalla concordanza», per cui «nell'essenza divina, ove la vita e l'essere si identificano perfettamente, vi sarà una massima ed infinita concordanza [...]». Ma ogni concordanza si stabilisce fra le differenze. E quanto minore è il contrasto tra tali differenze, tanto più forte è la concordanza e più lunga la vita, e quindi, dove non esiste nessun contrasto, la vita è eterna» (Cusano, 1971, p. 135; sulla traduzione politica di tale principio cfr. Merlo, 1997). Il tema ritornerà dominante, in prospettiva interreligiosa, nell'opera *De pace fidei* (1453), composta all'indomani della caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi. Qui il Cusano auspica il raggiungimento di una «concordia delle religioni» fondata su una comune fede in Dio al di là delle divergenze nei riti e nelle tradizioni: «pretendere infatti una perfetta conformità in tutto significa piuttosto turbare la pace» (Cusano, 1971, pp. 672-3). Detto in breve, *conformitas vs concordia*.

Questa sensibilità del Cusano per il tema della *concordantia-concordia* non si esaurisce sul piano strettamente politico o religioso, ma rinvia al nucleo centrale del suo pensiero, ossia allo «spirito della dotta ignoranza». Infatti egli

è convinto non soltanto di poter ridurre ad unità l'esplicazione varia del proprio pensiero, ma di poter operare anche una *concordantia* fra molti, se non fra tutti, i grandi pensatori della storia. Anche questa convinzione, le cui testimonianze sono innumerevoli (o con tentativi diretti di far concordare espressioni e concetti diversi, o, indirettamente, con l'uso contemporaneo delle fonti più disparate [come nel *De beryllo*]), è dettata dal medesimo modo d'intendere la filosofia: oltre la varietà dei sistemi, la diversità dei concetti e dei termini impiegati, c'è una concordanza di significazioni.

Ed è grazie alla consapevolezza dei limiti della nostra capacità cognitiva che è possibile «trascendere la particolare prospettiva del sistema e scoprirne un significato che sostanzialmente s'accorda con altre prospettive» (Santinello, 1963, pp. 19, 29; cfr. pure Santinello, 1987; Borghesi, 2018).

Al Cusano fa *pendant* il cardinale Bessarione, convinto sostenitore della riconciliazione fra la Chiesa di Roma e la Chiesa d'Oriente e della concordia tra Platone e Aristotele, i due filosofi che nel corso del Quattrocento furono al centro di un confronto assai vivace. «Pur restando fermo nel distinguere fra antica filosofia e dottrina rivelata, Bessarione su molti punti si dichiara in condizione di *ostendere Aristotelem a Platone non dissentire* [...]». Nello stesso tempo, contro lo spirito di crociata del Trapezunzio sembra voler riprendere i temi della *pace* e della *concordia* cari al Cusano, aprendo la strada alla sintesi che Pico sognerà di realizzare, andando ben oltre Ficino, che a Platone riservava la teologia e la metafisica, per concedere ad Aristotele la fisica» (Garin, 1994, pp. 94-5).

Nelle sue *Conclusiones nongentae* (1486), cui l'*Oratio de hominis dignitate* doveva fungere da introduzione, Giovanni Pico della Mirandola sostiene che al di là dei contrasti fra le varie scuole filosofiche vi è una concordia di fondo non solo tra Platone e Aristotele ma anche fra Duns Scoto e Tommaso d'Aquino, e fra Averroè e Avicenna, e in tale orizzonte conciliativo sono recuperate e trovano un senso le espressioni più varie e più antiche (la *prisca sapientia*) dell'umano pensiero: «Mosso da ciò, io volli presentare le conclusioni non di una dottrina sola – come qualcuno intendeva –, ma di tutte, in modo che da tal confronto di molte scuole e dalla discussione di una varia [*multifariae*] filosofia quel fulgore di verità, di cui Platone parla nelle *Epistole*, risplendesse nelle anime nostre come un sole nascente dal cielo» (Pico della Mirandola, 2012, pp. 42-3; cfr. Blum, 2002b; Molinari, 2018). Un'eco significativa di questa visione incentrata sulla *pax philosophica* si coglie nel celebre affresco della Stanze Vaticane in cui Raffaello raffigurò la cosiddetta *Scuola di Atene* (il titolo è in realtà posteriore). A ben vedere, più che di una concordia *sic et simpliciter* si tratta di una *concordia discors* o *discordia concors*, dato l'atteggiamento non uniforme di Platone e Aristotele, che occupano il centro della scena, e data la varietà dei capannelli di personaggi che impersonano le sette arti liberali, per non parlare del solitario Diogene il Cinico, semisdraiato con noncuranza sui gradini e con le spalle voltate ai due massimi filosofi (Garin, 1989b; Piaia, 2015, pp. 63-8). Questa versione pittorica della dantesca «filosofica famiglia» (*Inf.* IV, 130-144) parrebbe dunque ispirata alla nota massima di Clemente

d'Alessandria, «Per multas semitas ad veritatem pervenimus» (*Strom.*, 2, 2, 4, 2; *PG* 8, col. 933).

È un tema assai antico, quello della *concordia discors*, sorto dalla teoria empedoclea delle due forze contrapposte, l'Amore e la Discordia, che agitano i quattro elementi dell'universo (Margolin, 1993). Formulato a suo tempo da Orazio (*Epist.*, I, 12, 19), questo ossimoro si ritrova nel *De concordantia catholica* in una lunga citazione tratta dalla lettera del pontefice Leone IX († 1058) al patriarca bizantino Michele Cerulario (Cusano, 1971, p. 146) e nel *Commento sopra una canzone de amore* di Pico (Busi, 2010a). Esso è riecheggiato all'inizio della *Querela pacis* (1517), dove Erasmo sottolinea la «pace eterna» che viene conservata dalle «energie degli elementi fra loro contrarie» ed è nutrita «fra così grandi discordanze [*in tanta discordia*] mediante la concordia, prodotto di una reciproca tolleranza [*consensu commercioque mutuo*]» (Erasmo da Rotterdam, 1990, pp. 8-9; su pace e concordia in Erasmo e nella sua cerchia cfr. Adams, 1962). L'interazione concordia/discordia è presente anche in Giordano Bruno, per quanto egli non sia certo «un cantore dell'armonia», poiché è «l'anima discordevole», con il suo rifiuto della quiete, che caratterizza «l'eroico furore» (Terracciano, 2014a, p. 375; sull'analogo rapporto conflitto/concordia in Machiavelli, che si pone agli antipodi della prospettiva politica di Marsilio Ficino, incentrata sulla concordia sociale e civile, cfr. Senellart, 1996).

Tornando nel campo figurativo, ma spostandoci sul finire del Cinquecento, va menzionata la celebre *Iconologia* (1593) di Cesare Ripa, ove il tema della *Concordia* è variamente declinato e raffigurato, attingendo a fonti diverse: accanto alla concordia in sé vi è la concordia «maritale» e quella «militare», e poi la «Concordia nella Medaglia di Pupieno» («Donna sedente, che nella destra ha una patena e nella sinistra due corni di dovizia [...]. La patena significa esser cosa santa la concordia, alla quale si debbe rendere onore e sacrificio. Li due corni di dovizia mostrano, mediante la concordia, duplicata abbondanza»), la «Concordia de gl'Antichi» («Donna che nella mano destra tiene alcuni pomi granati, e nella sinistra un cornucopia con una cornacchia», volatile simbolo di fedeltà perché sempre legato al suo stormo) e la «Concordia insuperabile», impersonata dal mitico re Gerione, «uomo armato, con tre visi, co'l capo cinto d'una corona d'oro, sei braccia, et altre tante gambe, che tenga in mano destra una lancia, con l'altra una spada nuda, e nella terza uno scettro. E l'altre tre mani de la parte sinistra si posano sopra d'uno scudo» (Ripa, 2012, pp. 106-9).

Nel Seicento il concordismo filosofico di cui s'era fatto banditore Pico della Mirandola riappare in Leibniz, che mira a superare la contrapposi-

zione fra Aristotele e la *nouvelle philosophie* recuperando il pensiero dello Stagirita sullo sfondo della prospettiva platonica. Ma accanto al grande filosofo tedesco va ricordata una schiera di autori oggi dimenticati, che nella disputa sugli antichi e sui moderni assunsero una posizione concordistica in senso eclettico-sincretistico: si pensi, ad esempio, alla *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata* (1678) dell'oratoriano Jean-Baptiste Du Hamel, il cui successo fu tale che i gesuiti la tradussero in lingua tartara per far conoscere all'imperatore di Cina le dottrine filosofiche d'Europa. Inedite rimasero invece le opere del benedettino Vitale Terrarossa († 1692), lettore di filosofia nello Studio bolognese, il cui orientamento concordistico traspare dal seguente titolo: *Physicae secundus et tertius cursus, [...] in quibus ex Aristotele primum sparguntur semina concordiae Lycei, Democriti et Chymicorum, tum absoluto et expanso philosophorum foedere ex D. Thoma Aquinate, Sanctis Patribus et in ipso Peripatu stabilitur veteres inter et recentiores pax et concordia in omnibus rebus physicis* (Piaia, 1995, pp. 8-9).

Fra Cinque e Seicento è nel campo religioso, travagliato dalle divisioni seguite alla Riforma, che il tema della concordia trova il terreno più propizio. Ad esso si ispirava la cosiddetta *Confessio Augustana*, elaborata da Melantone nel 1530 per tentare una pacificazione con la Chiesa di Roma e successivamente adottata, insieme con altri testi, come base per la sistemazione dottrinale del protestantesimo evangelico-luterano nel *Liber de concordia* (1580), che si chiude con la *Formula concordiae* o *Konkordienformel*. Un programma, quello perseguito da Melantone, che si fondava sull'impiego della *dialectica* di Aristotele e che puntava non solo alla chiarificazione dottrinale ma anche alla concordia, come traspare da una lettera a Johannes Camerarius (1547): «Imo dialectica opus est, non solum ut doctrina lucem habeat, sed etiam ut sit concordiae vinculum» (Kusukawa, 1995, p. 352). Analoghe iniziative conciliatrici si registrano in ambito cattolico, verso il mondo protestante (Johannes Nas, *Concordia Alter unnd neuer, guter, auch böser Glaubensstrittiger lehren*, 1583) ma anche verso la Chiesa ortodossa, come nel caso di Pietro Arcudio (Petros Arkoudios), nativo di Corfù e promotore dell'Unione di Brest (1595) che sancì la comunione con la Chiesa di Roma degli ortodossi ruteni (*De concordia Ecclesiae Orientalis et Occidentalis, in septem Sacramentorum administratione*, 1626).

Sul piano teologico i temi di maggior spessore che ruotano intorno al concetto di “concordia” riguardano il rapporto tra libertà umana e grazia divina e fra ragione e fede: si tratta di temi centrali già nel pensiero medievale, che tornano fortemente attuali nel confronto con il protestantesimo e con la “nuova filosofia”. In tale campo spicca l'opera del gesuita Luis de

Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione* (1588), che per la sua prossimità alle posizioni di Pelagio suscitò l'accesa controversia *de auxiliis*. Ricordiamo poi due opere appartenenti a fronti opposti: le *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei* (1690) del vescovo Pierre-Daniel Huet, che dalla giovanile adesione al cartesianismo era approdato a posizioni scettiche e fideistiche (Lennon, 2008), e la dissertazione inaugurale *Concordia rationis cum fide* (1735) del pietista Franz Albert Schultz, discepolo di Christian Wolff, che a Königsberg ebbe Kant fra i suoi allievi (Fehr, 2005).

A questo punto va rilevato come al tema della concordia si affianchi progressivamente un concetto cardine del pensiero moderno, quello di "tolleranza", in un rapporto che si presenta però ambiguo. Da un lato la tolleranza verso le differenti opinioni religiose è il presupposto della pacificazione e quindi della concordia universale, come proclamava l'utopista Giovanni Leonardo Sartori († 1556), invisato a tutte le Chiese del tempo (Felici, 2009), e come sosterrà poi Locke con tutt'altro spirito nella celebre *Epistola de tolerantia*, apparsa nel 1689 (Locke, 2006, pp. 177-80; cfr. Viola, 2018, pp. 18-22). Dall'altro lato la vera concordia va oltre la semplice presa d'atto di differenze a prima vista inconciliabili e quindi tollerate, ed esige una riconciliazione dottrinale cui si può tendere con una *via media* fra le opposte posizioni. È questo l'orientamento assunto in Francia dai *moyenneurs*, come Étienne de La Boétie († 1563) e François Bauduin († 1573), che si richiamavano a Erasmo (autore fra l'altro del *De sarcienda Ecclesiae concordia, deque sedandis opinionum dissidiis [...] liber*, apparso a Basilea nel 1533) e a Melantone (Turchetti, 1984). Su questa linea si può collocare anche il *De veritate religionis Christianae* (1627) di Ugo Grozio, che propugna una *modica theologia* intesa «come una sorta di matrice universale sottesa a tutte le varie confessioni religiose» e in cui predomina la dimensione morale, giacché è su questo piano, «più che su quello propriamente dottrinale, che è possibile dar vita ad un ampio, solido e costante vincolo di concordia» (Nocentini, 1998, pp. 162-4).

Questa oscillazione fra tolleranza e concordia verrà risolta da Thomas Hobbes in maniera netta, facendo corrispondere la concordia all'obbedienza, con la conseguente uscita di scena della tolleranza, vista come un elemento di disturbo di quella omogeneità di opinione e quindi di condotta che è assicurata dalla *concord*. Nell'introduzione al *Leviathan* (1651) fra i «consiglieri» che danno suggerimenti al gigantesco «animale artificiale» che è lo Stato figura anche la concordia, fonte di salute per la comunità politica (Hobbes, 2001, p. 1). Nel prosieguo dell'opera, che è assai volumi-

nosa, il termine “concordia” ritorna però solo sei volte, sicché «la centralità iniziale sembra lasciare il posto a una vera e propria neutralizzazione della concordia stessa, a una linea di fuga evanescente lungo la quale la concordia, come eco di un ideale classico, recede di fronte ad altri valori e concetti: la pace, appunto, come unità delle volontà che si sostituisce all’accordo armonico dei cuori» (Silvestrini, 2018, p. 48). E questa «unità delle volontà» è garantita dal nesso consenso-obbedienza-concordia. Hobbes segna dunque una svolta nell’uso del concetto di “concordia”, ma nel contempo tale concetto «tende ad essere marginalizzato nel linguaggio del diritto naturale e delle genti mentre continua a essere invocato nella retorica politica e, in generale, nei contesti di conflitti politici» (*ibid.*). Ne è una riprova la scarsa presenza di tale termine nelle maggiori opere politiche e di diritto naturale apparse nel Sei-Settecento, dal *De iure belli ac pacis* (1625) di Grozio e dal *De iure naturae et gentium* (1672) di Pufendorf ai *Two Treatises of Government* (1690) di Locke, dalla *Politique tirée de l’Écriture Sainte* (1709) di Bossuet al *Projet de paix perpétuelle* (1713) dell’Abbé de Saint-Pierre. Emblematico è al riguardo il caso di Rousseau, il quale «usa il termine concordia laddove il contesto richiede di mettere in campo l’arte retorica della persuasione e non dove viene dispiegata la logica deduttiva dei principi del diritto politico». Del tutto assente nel *Contrat social*, la concordia compare infatti nella dedica alla Repubblica di Ginevra del *Discours sur l’inégalité* e nell’accurato finale delle *Lettres de la Montagne*; «ma la *concorde perpétuelle* contro i nemici comuni è anche il fine che nel *Discours sur l’inégalité* il ricco indica agli uomini rozzi per convincerli, con ragioni speciose, a unirsi in società» (*ivi*, p. 61).

Nel quadro sin qui tratteggiato un posto a parte occupa la concordia fra il potere dei governanti e il potere della Chiesa. Questo tema, ereditato dall’età medievale ma di persistente attualità, è dibattuto soprattutto nell’area cattolica – in area protestante va ricordata la dissertazione di Pufendorf *De concordia verae politicae cum religione christiana* (1675) – e mira alla soluzione giuridica di un contrasto dottrinale che ha assunto toni assai accesi e oppone giurisdizionalisti e gallicani ai curialisti. Dell’ampia letteratura su questo tema menzioniamo qui due opere: anzitutto i *De concordia Sacerdotii et Imperii, seu de libertatibus Ecclesiae Gallicanae libri octo* (1641) di Pierre de Marca, messo all’Indice per il suo accentuato gallicanesimo. Collaboratore di Richelieu e di Mazzarino, Pierre de Marca fu proposto vescovo dal potere regio, ma la consacrazione ebbe luogo solo dopo ch’egli mitigò le sue posizioni gallicane. Diverso era l’orientamento del benedettino Innocenzo Maria Liruti, che insegnava diritto canonico nel monastero

padovano di Santa Giustina e compose il *De finibus utriusque potestatis ecclesiasticae et laicae commentarius, in quo, quaedam constituendo generalia principia, communi disputantium suffragio plerumque recepta, media tentatur via ad concordiam Sacerdotii, et Imperii* (1779). Per quanto fosse vicino alle istanze riformistiche ispirate all'agostinismo e al conciliarismo, il Liruti reagì alla politica giurisdizionalistica di Venezia e di Giuseppe II assumendo la difesa degli ordini religiosi e schierandosi con i curialisti, il che gli procurò censure e provvedimenti da parte del governo veneto (Gallio, 1972).

A conclusione di questa indagine portiamo tre testimonianze assai diverse fra loro ma che bene esprimono la varietà di contesti in cui il termine "concordia" viene impiegato anche nell'ultimo scorcio dell'età moderna, nonostante il processo di emarginazione sopra ricordato. La prima è tratta dallo scritto kantiano *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*), che risale al 1784 e muove dal presupposto che «le azioni dell'uomo sono determinate da leggi naturali universali, così come ogni altro fatto della natura». Pertanto le azioni frutto della libertà dei singoli individui, una volta inquadrare «nella totalità della specie umana», fanno intravedere un disegno complessivo perseguito dalla natura, che il singolo individuo non riesce a cogliere. Kant dà quindi risalto all'azione positiva di stimolo verso il progresso sociale e morale svolta dall'insorgere nei singoli individui dell'egoismo, della vanità, della brama di possedere e dominare, in una parola della discordia, il che porta al superamento di una «vita pastorale arcadica di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco», che si addice a un gregge di pecore più che a una creatura dotata di ragione. Di qui la frase, assurda poi a sentenza, che sintetizza paradossalmente questa prospettiva: «L'uomo vuole la concordia [*Der Mensch will Eintracht*], ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia [*sie will Zwietracht*]» (Kant, 1978, pp. 123, 128).

Le altre due testimonianze ci riportano in Italia, nel periodo assai movimentato che va dalla Rivoluzione francese al dominio napoleonico. Si tratta di due orazioni inaugurali a un corso universitario, dalle quali traspare l'intento di far interagire una ricca e consolidata tradizione culturale con le istanze e la sensibilità del proprio tempo. Nell'*Orazione intorno alla concordia della Filosofia e della Filologia, per l'apertura della nuova scuola della Storia Filologica* (Napoli 1792) l'abate calabrese Antonio Jeròcades, acceso sostenitore della Massoneria (e poi dei Giacobini), sottolinea con accenti vichiani «il legame necessario, e vicendevole, col quale sono legate le due facoltà costitutrici e discernitrici della umana natura, la Filosofia e la

Filologia, lo studio della sapienza e lo studio della eloquenza, per cui l'uomo è veramente l'immagine e il simulacro di Dio». L'orazione si chiude con l'auspicio che venga rimossa ogni forma di «pedantismo» e che «si componga oggi mai quella lite, per cui languisce la chiesa, il teatro, la scuola. Torni la concordia e la pace fra la ragione pensante e la ragione parlante, e di Sofia e di Logia si formi una bella statua a due teste [...]. Se mai in questa statua bifronte vi sia chi ci noti delle macchie e de' nèi, pensate che i loro difetti, come le loro virtù, sono indivisi e comuni. Son Dive e l'una, e l'altra; di queste Dive celesti, cioè di Sofia e di Logia, sono mortali i ministri» (Jérôcades, 1792, pp. 2, 50-1).

Concludiamo con l'orazione inaugurale pronunciata da Ugo Foscolo all'Università di Pavia il 22 gennaio 1809. Nel celebre discorso *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura* la concordia ricorre più volte, in stretto collegamento con la funzione civile e sociale del linguaggio: non c'è «lunga concordia di società, senza precisa comunicazione d'idee», e d'altro canto «non vi sarebbero società di nazioni senza forza, né forza senza concordia, né stabilità di concordia senza leggi convalidate della religione»; fra i compiti delle «arti letterarie» v'è quello «di rianimare il sentimento e l'uso delle passioni, e di abbellire le opinioni giovevoli alla civile concordia». Il discorso si conclude con un vibrante appello a un tempo culturale e patriottico: «Amate palesemente e generosamente le lettere e la vostra nazione, e potrete alfine conoscervi tra di voi, ed assumerete il coraggio della concordia» (Foscolo, 2005, pp. 105, 106, 118, 121, 147). La concordia non è qui sinonimo di pace fra i popoli e gli Stati, ma è riferita all'unità d'intenti che dovrebbe animare una Nazione e che ha il suo fondamento nel comune linguaggio e nella comune identità culturale: una nuova epoca si sta profilando.

Fonti

Cusano (1971); Erasmo da Rotterdam (1990); Foscolo (2005); Hobbes (2001); Jérôcades (1792); Kant (1978); Leibniz (1992); Locke (2006); Pico della Mirandola (2012); Ripa (2012).

Bibliografia

Adams (1962); Akar (2013); Blum (2002b); Borghesi (2018); Busi (2010a); Daverio Rocchi (2007); De Bastiani (2019); Fehr (2005); Felici (2009); Gallio (1972);

Garin (1989b; 1994); Kusakawa (1995); Lamonica (2019); Lennon (2008); Lobur (2008); Margolin (1993); Merlo (1997); Molinari (2018); Moulakis (1973); Nocentini (1998); Pasini (2012); Piaia (1995; 2015); Ruini (2007); Santinello (1963; 1987); Senellart (1996); Silvestrini (2018); Terracciano (2014a); Turchetti (1984); Viola (2018).

Confessione

di *Miriam Turrini*

Il termine “confessione” ha assunto nelle lingue europee una vasta pluralità di significati e appartiene a una affollata famiglia lessicale. Si può affermare che proprio tra il Quattrocento e il Settecento il termine conobbe la sua età aurea, per la definizione di diverse professioni di fede in una cristianità latina divisa, per la centralità del sacramento della penitenza nella Chiesa posttridentina, per la rilevanza e poi il declino della confessione giudiziaria, per l’esito letterariamente elaborato della memoria autobiografica.

1. Un esame dei significati di *confessio* nella latinità medievale rivela con immediatezza un tratto di cambiamento specifico dell’età moderna. Sebbene già esistesse il significato di *confessio* come professione della propria fede, questo termine non aveva una connotazione distintiva all’interno della cristianità, che assunse invece con l’evento della Riforma protestante (Battaglia, 2003, pp. 519-23).

Nell’enorme produzione di testi scaturita dalla Riforma la *confessio* quale affermazione della propria fede esplicitata in modo teologicamente elaborato si configura come un genere nuovo e di successo. Attesta verità incontrovertibili, senza alcuna forma argomentativa, alle quali il soggetto aderisce.

La redazione di confessioni di fede accompagnò la diffusione delle Chiese della Riforma, che fissarono le loro teologie attraverso un serrato confronto su sintesi dottrinali differenti (Schaff, 1877; Pelikan, 2003; Pelikan, Hotchkiss, 2003). L’elenco di questi testi sarebbe assai lungo e comprende numerose formulazioni intitolate *Confessio* (a partire dalle *Confessio augustana* e *Confessio tetrapolitana*, preparate durante la dieta di Augusta del 1530) nonché confessioni di fede con titoli differenti. In ambito luterano si arrivò nel 1580 alla redazione del cosiddetto *Liber concordiae*, un’edizione delle nove formulazioni dottrinali accettate dalle Chiese che si riconoscevano nella *Confessio augustana*. Si costituì in tal modo una raccolta di testi ritenuti vincolanti per le Chiese luterane. Le confessioni di fede furono più

numerose per le Chiese riformate, che pure approntarono consensi tra più Chiese, ma senza giungere a un comune deposito dottrinale.

La Chiesa di Roma non adottò l'espressione *confessio fidei*, preferendole *professio fidei*. Il primo testo che fissava in una formula i fondamenti della fede secondo la Chiesa romana venne emanato con la bolla *Iniunctum nobis* del 13 novembre 1564 da papa Pio IV. Conteneva il simbolo niceno-costantinopolitano e una sintesi della dottrina definita dal Concilio tridentino e si chiudeva con un giuramento obbligatorio per tutti coloro che avevano incarichi di insegnamento. Condivideva con le confessioni di fede della Riforma lo scopo di condensare l'ortodossia di una Chiesa e di delimitare un'appartenenza.

2. La *confessione*, divenuta definizione corrente in volgare del sacramento della penitenza, ebbe un ruolo centrale nella Chiesa di Roma posttridentina.

Dopo la penitenza pubblica praticata nell'età patristica e la diffusione del sistema penitenziale celtico-irlandese caratterizzato dalla penitenza tariffata, a partire dal XII secolo venne elaborato un nuovo sistema penitenziale. Fu codificata la definizione del sacramento della penitenza e delle sue parti necessarie: *cordis contritio*, *oris confessio*, *operis satisfactio*, ovvero pentimento del cuore, confessione orale e soddisfazione penitenziale. Progressivamente l'accento venne spostato dalla penitenza interiore (contrizione) a quella esteriore (soddisfazione) e fu introdotta la penitenza ad arbitrio del confessore. Nel corso del XII secolo si consolidarono i metodi della pastorale tardomedievale con effetti rilevanti sulla disciplina canonica e sull'istituzione ecclesiastica: la predicazione in volgare al popolo e l'obbligo annuale della confessione privata al *proprius sacerdos*. Nella riflessione canonistica il sacramento della penitenza assunse una forma giuridicizzata come «iudicium animarum in foro poenitentiali» (Michaud-Quantin, 1962; Legendre, 1975; Delumeau, 1983; Groupe de la Bussière, 1983; Rusconi, 2002; Firey, 2008; Prodi, 2011).

Il Concilio di Trento trattò del sacramento della penitenza in diversi decreti, definendolo come seconda tavola della salvezza dopo il battesimo, in quanto rendeva possibile recuperare la grazia della giustificazione persa a causa del peccato personale. Fu definita la dottrina sul sacramento della penitenza distanziandosi dalle interpretazioni di Lutero e Calvino, che negavano il carattere giudiziale dell'assoluzione e contestavano l'obbligo dell'accusa dei peccati. La storia della confessione in ambito luterano e riformato risulta assai complessa e diversificata (Tentler, 1977; Prodi, 2000, pp. 251-8).

Il Concilio non si occupò dei riti penitenziali, che furono normati poi nel *Rituale romanum*, ma si preoccupò della formazione dei confessori, approvati dal vescovo. Un'ecclesiologia che sottolineava l'aspetto visibile della Chiesa chiedeva ai fedeli/sudditi di esservi riammessi mediante la sua mediazione sacramentale (Prodi, 2010). Nella Chiesa postridentina si affermò la confessione auricolare, privata e segreta, come unica modalità del sacramento della penitenza, con il tramonto delle forme penitenziali collettive (restavano per marinai o soldati in imminente pericolo di morte), l'abbandono della confessione tra laici e della confessione scritta e la condanna come pratica eterodossa delle confessioni generiche, senza accusa dei singoli peccati. Per indurre i fedeli alla confessione si esercitò un controllo del rispetto dell'obbligo annuale con denuncia degli inconfessi alle autorità episcopali o inquisitoriali, fu imposto ai medici con giuramento di negare le cure ai malati che non si fossero confessati – obbligo probabilmente in gran parte inapplicato –, furono offerte garanzie quali la difesa del segreto confessionale (tuttavia minato di fatto dagli intrecci con l'Inquisizione e dalla prassi della riserva dei casi) e la condanna giudiziaria dei sacerdoti che adescavano penitenti mediante la confessione.

Con i decreti tridentini e la loro recezione si accentuò l'aspetto giudiziario della confessione, che l'istituzione del confessionale come arredo liturgico sottolineò. Rimase tuttavia la concezione della figura del confessore quale medico, già presente in età tardomedievale. Inoltre, la confessione era concepita come un giudizio di «misericordia», caratterizzato da una benevolenza che doveva manifestarsi nel modo di condurre la confessione, nella propensione a non differire l'assoluzione (Delumeau, 1990), nell'ampliamento delle facoltà di assoluzione (casi riservati ed eresie), nella progressiva scomparsa dell'obbligo di restituzione, nell'imposizione di penitenze congrue al penitente. La costruzione del sistema morale probabilistico fu legata all'esigenza di benignità nei confronti del penitente. Tra Sei e Settecento, inoltre, la confessione divenne anche occasione per ricevere consigli spirituali, grazie alla frequenza, al maggiore isolamento creato dal confessionale, alla maggiore preparazione dei confessori, che potevano così svolgere pure la funzione di direttori spirituali (Bertini Malgarini, Turrini, 2004).

Né va trascurato il fatto che, attraverso il controllo degli inconfessi, le missioni popolari e la richiesta di una conversione interiore, la confessione conservò a lungo un ruolo nell'individuare i conflitti da sanare e nel promuovere forme di ricomposizione sociale (Angelozzi, 1986; Bossy, 1998; Niccoli, 2007; Broglio, 2021, pp. 285-355).

La storiografia ha diversamente interpretato la confessione nella Chiesa

romana posttridentina: come elemento di una giustizia intollerante e poliziesca (Lea, 1896; Brambilla, 2000, 2006), come strumento per assoggettare le coscienze attraverso persuasione e coercizione (Prosperi, 1996; Di Simplicio, 1994), in un rapporto con l'azione inquisitoriale ancora da approfondire sul piano concreto della ricerca (Romeo, 1997; 2003; 2010), come mezzo per rassicurare anime colpevolizzate da una pastorale della paura (Delumeau, 1983), per prevenire il peccato e ricercare la santità per tutti (Myers, 1996), per consolidare e preservare un foro interiore distinto da un foro esteriore nel processo di costruzione degli Stati moderni (Turrini, 1991; Prodi, 2000, 2011), come un aspetto del vissuto cristiano occidentale segnato dal passaggio da un cristianesimo comunitario a uno basato sull'individuo (Bossy, 1975), come un elemento di costruzione del soggetto occidentale in quanto segnato da una disciplina del sé (Foucault, 1976), come mezzo di riforma della società attraverso la disciplina (Boer, 2001).

3. Nella lingua italiana uno stesso termine designa sia la confessione come accusa dei peccati nel sacramento della penitenza sia l'ammissione di aver commesso un reato nel corso di un processo penale. In altre lingue le due operazioni sono indicate con termini differenti: *die Beichte* e *das Geständnis* in tedesco e *Aveu* e *Confession* in francese.

In *Dei delitti e delle pene* (1764) Cesare Beccaria svalutò fortemente la confessione del reato come strumento di prova per emettere un giudizio di condanna (Beccaria, 1994, pp. 38-44, 91-3). Il diritto penale fu modificato nel Settecento sia negli orientamenti sia nelle procedure introducendo garanzie e difesa dei diritti soggettivi. La confessione, pur restando come possibilità, perse quella centralità nel sistema delle prove legali che aveva avuto fin dalla lunga transizione da compositi procedimenti penali, convenzionalmente definiti come accusatori, al processo penale di tipo inquisitorio, a partire dagli inizi del secolo XIII e ormai compiuta in alcune aree europee alla fine del Duecento. La possibilità di estorcere la confessione mediante la tortura giudiziaria, rimasta in uso fino al XVIII secolo, comportò il ricorso a un sistema di ratificazione della stessa introdotto nelle procedure nel periodo comunale, ma restò un punto critico della procedura penale per tutta l'età moderna, caratterizzata dalla permanenza di una forte eredità dottrinale, dalla ricerca di differenti vie per formulare il giudizio, dall'ampliamento delle forme arbitrarie di pena, da un'adozione differenziata di regole di procedura e di pene in rapporto a tipologia del delitto, appartenenza sociale dell'accusato e grado del tribunale giudicante, dal problematico rapporto tra giudici superiori e inferiori, da una pratica diffusa della composizione

negoziata dei conflitti (Fiorelli, 1961; Alessi, 1979, 2001; Sbriccoli, 2001; Bellabarba, 2008; Broggio, 2021).

Nel processo inquisitorio canonico in vigore nei tribunali ecclesiastici dal XII secolo, che aveva adottato la procedura inquisitoria penale derivante dal diritto comune romano, la possibilità di provare in modo pieno e legale delitti come l'eresia o la stregoneria era per lo più legata a una confessione giudiziaria da parte dell'accusato. La confessione poteva essere ottenuta con la tortura ma ancor più offrendo la grazia dopo l'abiura al posto della pena capitale annessa al rifiuto di confessare. In tal modo la confessione giudiziaria nei processi dell'Inquisizione delegata pontificia assumeva un ruolo differente rispetto ai processi penali comuni, nei quali chi non confessava poteva evitare la condanna. Nel processo inquisitorio la confessione poteva, infatti, aprire a un perdono che veniva concesso per una sola volta e negato agli eretici recidivi (Brambilla, 2010).

Per i condannati a morte, eretici e non, pur non ovunque, nelle ore precedenti l'esecuzione poteva fare la sua comparsa la confessione sacramentale, che mediante il riconoscimento della colpa e il pentimento riconciliava il condannato con la comunità cristiana e il corpo sociale e toglieva al patibolo il senso di una sconfitta (Prosperi, 2013).

Confessione sacramentale e confessione giudiziaria conobbero in età moderna diverse possibilità di intersezione in rapporto sia a differenti normative ecclesiastiche e inquisizioni, in un delicato gioco di rimando tra foro interno e foro esterno, sia alle leggi statali riguardanti crimini lesivi della maestà sovrana (Prosperi, 2010b).

4. Nel saggio *Il carattere di totalità dell'espressione artistica* del 1917 Benedetto Croce annotava come «la letteratura moderna, cioè degli ultimi cento-cinquant'anni», avesse «l'aria, nella sua fisionomia generale, di una grande confessione, e il suo libro capostipite» fossero «le *Confessioni* del filosofo ginevrino». E attribuiva il «carattere di confessione» nell'«abbondare in essa dei motivi personali, particolari, pratici, autobiografici» (Croce, 1991, p. 122). Come osserva Andrea Battistini, il «maestro del neoidealismo», data la diffidenza per «una terminologia troppo tecnica che potesse lasciare il sospetto di legittimare i generi letterari», preferiva mantenere «il suo discorso nel vago», ricorrendo al termine «confessioni», «come negli anni Venti pareva convenirsi a proposito di testi connotati dall'unicità irripetibile, dall'individualismo di una personalità, dall'esperienza inimitabile» (Battistini, 1990, p. 163).

Poste spesso agli esordi dell'autobiografia moderna, le *Confessions* di

Jean-Jacques Rousseau (1765-70, edite postume: 1782-89) estraggono il termine “confessione” dall’ambito giuridico e religioso per inserirlo in un altro contesto. A partire dagli anni Cinquanta del Novecento la critica letteraria e storiografica ha riflettuto intensamente sui testi autobiografici e in seguito sugli *egodocuments*, sulle scritture dell’io e sulla loro diffusione nell’età moderna. La ricerca si è estesa anche all’indagine sui legami con alcune pratiche spirituali sia nel mondo protestante nelle sue diverse espressioni sia in ambito cattolico, quali il diario intimo, l’autobiografia spirituale, l’esame di coscienza, l’esperienza degli esercizi ignaziani. I testi autobiografici sarebbero connotati dal carattere decisivo della conversione interiore e dalla creazione di un ordine nel materiale disperso recuperato dalla memoria, che potrebbe configurarsi come un rito di iniziazione (Lejeune, 1975, 1986, 2005; Gusdorf, 1975, 1991a, 1991b; De Man, 1979; Battistini, 1990; Schulze, 1996; Mascuch, 1997; Amelang, 1998; Dekker, 2002; Jancke, 2002; Kormann, 2004; Bardet, Ruggiu, 2005, 2014; Jancke, Ulbrich, 2005; Tassi, 2007; Ciappelli, 2014; Ulbrich, von Greyerz, Heiligensetzer, 2015). Stephen Spender ha analizzato il rapporto tra autobiografia e confessione rilevando come la scrittura autobiografica, al pari della confessione, nasca dal desiderio di uscire dalla solitudine ed essere riammessi nella comunità umana. Chi scrive l’autobiografia diventerebbe inoltre il confessore di sé stesso. La differenza tra le *Confessiones* di Agostino e le *Confessions* di Rousseau sarebbe radicale. Agostino rivela la sua interiorità a Dio, che è il suo giudice, mentre Rousseau scrive con una visione egualitaria nella quale il confessore ha le stesse componenti di bene e di male dello scrittore (Spender, 1980).

Del resto, l’impostazione apologetica (Starobinski, 1982) e dunque autoassolutoria delle *Confessions* del ginevrino le allontanano dalle specificità delle confessioni giuridiche o religiose. La confessione come manifestazione di coscienza che richiede non una narrazione autobiografica ma un’analisi dei comportamenti secondo una classificazione teologica dei peccati (Gruzinski, 1989) e un giudice altro da sé è lontana, come pure la confessione giudiziaria quale prova di colpevolezza. Di entrambe la narrazione autobiografica potrebbe conservare la questione della verità, che travaglia gli innumerevoli studi sugli scritti autobiografici.

Fonti

Beccaria (1994); Croce (1991).

Bibliografia

Alessi (1979; 2001); Amelang (1998); Angelozzi (1986); Bardet, Ruggiu (2005; 2014); Battaglia (2003); Battistini (1990); Bellabarba (2008); Bertini Malgarini, Turrini (2004); Boer (2001); Bossy (1975; 1998); Brambilla (2000; 2006; 2010); Broggio (2021); Ciappelli (2014); Dekker (2002); Delumeau (1983; 1990); De Man (1979); Di Simplicio (1994); Fiorelli (1961); Firey (2008); Foucault (1976); Groupe de la Bussière (1983); Gruzinski (1989); Gusdorf (1975; 1991a; 1991b); Jancke (2002); Jancke, Ulbrich (2005); Kormann (2004); Lea (1896); Legendre (1975); Lejeune (1975; 1986; 2005); Mascuch (1997); Michaud-Quantin (1962); Myers (1996); Niccoli (2007); Pelikan (2003); Pelikan, Hotchkiss (2003); Prodi (2000; 2010; 2011); Prosperi (1996; 2010b; 2013); Romeo (1997; 2003; 2010); Rusconi (2002); Sbriccoli (2001); Schaff (1877); Schulze (1996); Spender (1980); Starobinski (1982); Tassi (2007); Tentler (1977); Turrini (1991); Ulbrich, von Greyerz, Heiligensetzer (2015).



Contagio

di Mauro Capocci

La malattia contagiosa, che si trasmette per vicinanza tra individuo e individuo e dà origine a epidemie violente, non è un fenomeno esclusivo dell'età moderna. La più nota descrizione – e la più dettagliata – nell'età classica (v secolo a.C) è quella contenuta nella *Guerra del Peloponneso* di Tucidide. Lo storico racconta del morbo che colpì la città durante la guerra contro gli Spartani, e nelle sue pagine troviamo tutti i luoghi comuni della successiva letteratura relativa alle epidemie: l'ampiezza inaudita della morbidità e della mortalità, la ricerca di un nemico, l'incapacità da parte della medicina di dare una spiegazione nonché di proporre terapie efficaci. Si trova, infine, anche la prossimità ai malati come fattore di rischio: «quelli che si recavano dai malati perivano, soprattutto coloro che cercavano di praticare la bontà» (II, 51, 5; cfr. Tucidide, 1982). È una qualità morale – la bontà – che viene messa a dura prova dal contagio, a sua volta causa di decadimento etico nella popolazione. Durante l'epidemia saltano le convenzioni sociali e culturali: il rispetto delle leggi e della religione, la sepoltura dei morti, l'etica della temperanza e del sacrificio è sostituita dall'apprezzamento del piacere effimero e immediato, miope, come reazione alla percezione della caducità della vita umana.

A fronte dell'antichità dell'esperienza del contagio, tuttavia, l'arte di guarire e di comprendere il fenomeno della malattia non progredisce quanto il contagio stesso. La periodizzazione di comodo tra età classica, Medioevo ed età moderna non può essere di fatto utilizzata, dal momento che la medicina in età moderna non si allontanerà di molto dall'interpretazione galenico-ippocratica delle epidemie e del contagio. Come è stato sottolineato da molti autori, ad esempio Nutton (2009), due filoni principali della medicina classica delle epidemie rimangono attivi nel corso dei secoli successivi, e per oltre un millennio: lo studio dell'influenza dei fattori ambientali sugli umori dell'individuo e l'attenzione posta sui fenomeni del singolo organismo e il comportamento di quegli stessi umori nella malattia. Quest'ultimo approccio era quello tipico dei medici di ispirazione galenica,

che anche nelle epidemie – esperienze collettive condivise – tendevano a privilegiare il caso clinico individuale, ricorrendo a trattamenti limitati al corpo del malato. Tuttavia, il testo attribuito ad Ippocrate *Le arie, le acque e i luoghi* metteva l'accento sulla correlazione tra determinate condizioni ambientali e specifiche malattie, epidemie comprese (nelle traduzioni tedesche si trova anche il titolo più generale *Über die Umwelt*, “Dell'ambiente”). Avendo presenti i riferimenti di un luogo (venti prevalenti, acque disponibili, orientamento, la stagionalità dei fenomeni meteorologici e astronomici) il medico «sarà in grado di dire quali malattie epidemiche colpiranno la città e d'estate e d'inverno» (*Arie acque luoghi*, 2; per tutti i testi ippocratici si usa la trad. it. a cura di M. Vegetti, cfr. Ippocrate, 1965a). L'analisi ippocratica nelle *Epidemie* partiva quindi necessariamente dalla «costituzione» dell'anno (venti, piogge), accostata alla prevalenza dei diversi morbi e alla descrizione della diffusione di malattie in numeri più o meno ampi. L'epidemia non era comunque dovuta a una patologia trasmessa per contagio e la conoscenza dell'ambiente doveva anche includere la natura umana e lo stile di vita gradito agli abitanti. Le istituzioni e i costumi di una società erano tra gli elementi «in grado di plasmare gli uomini al pari degli elementi naturali. La medicina è, insomma, necessariamente anche una competenza etnografica e politica» (Gazzaniga, 2014, p. 148). La relazione ambiente-malattia nella medicina ippocratica poteva essere inoltre mediata dai «miasmi» veicolati dall'aria, ovvero «qualche morbosa esalazione»: nel *Corpus Hippocraticum*, il miasma è chiamato in causa «quando si è formata un'epidemia di una sola malattia» (*La natura dell'uomo*, 9). Allontanarsi dall'aria nociva e respirarla il meno possibile aiuta a evitare la malattia.

Tuttavia, era una questione dibattuta (anche se marginalmente) se queste esalazioni contenessero delle particelle invisibili in grado di spostarsi da un individuo all'altro; ipotesi insostenibile di fronte al perseguimento di una medicina sempre più razionale e naturalistica, che promuoveva un approccio empirico senza speculazioni. Ciò non toglie che diverse fonti antiche come Marco Terenzio Varrone, Columella e Vegezio, non di ambito medico ma piuttosto di argomento agricolo o veterinario, puntassero in quella direzione, evidenziando per esempio che alcune malattie animali fossero trasmissibili per contatto (Grmek, 1984). Come sottolinea Pelling (1993), tutti i termini coinvolti – “contagio”, “infezione”, “miasma” – hanno diversi strati di significato, che si intrecciano e si depositano nel tempo, e non esclusivamente pertinenti al campo della medicina, ma più in generale all'epistemologia del mondo naturale; più ragionata e strutturata in sistemi

teorici nelle élite culturali, consolidata ma più sfumata nelle pratiche popolari. Tuttavia, se distinguiamo “contagio” e “miasma” solo per le distanze necessarie per causare la malattia (minima nel primo caso, indefinita nel secondo), non emergono grandi differenze epistemologiche tra i due concetti e, di conseguenza, possiamo considerarli non alternativi ma complementari: servono entrambi per rendere conto della realtà delle malattie.

Le pratiche coinvolte nell'affrontare i fenomeni patologici variano solo nell'enfasi su una o sull'altra causa: fino alla svolta pasteuriana nell'Ottocento, la medicina non adotterà una spiegazione esclusiva. Le differenze tra i due approcci emergono invece quando si osservano gli approcci ontologici alla malattia. Il contagio da parte di particelle viventi invisibili (semi, microrganismi ecc.) conferisce esistenza autonoma e indisputata alla malattia, mentre la corruzione o l'alterazione delle qualità degli umori dovute a un miasma qualitativamente nocivo configura piuttosto uno *status* della malattia subordinato alla fisiologia. Il miasma non può avere le caratteristiche di un organismo vivente (tra cui spicca l'assenza di una sorta di arbitrio nel colpire gli individui), e ciò serve a rendere la medicina scevra da concezioni animistiche.

Simili concetti demonologici sono stati oggetto di disputa in ambiti liminari alla medicina occidentale, per esempio nella medicina islamica degli esordi. Nel Corano, il Profeta negava esplicitamente il contagio come «un'idea superstiziosa priva di fondamento» (Strohmaier, 1993, p. 194). Ma quando nel IX secolo Qusṭā ibn Lūqā, autore cristiano attivo a Baghdad, dedicò un intero libro al contagio, riportò le numerose opinioni della comunità medica: dal completo rifiuto fino alla possibilità che le malattie si trasmettessero persino attraverso l'immaginazione (Stearns, 2011, pp. 71-2). È palese quindi la natura squisitamente ontologica delle dispute sulla natura delle malattie epidemiche, che riflettono concetti elementari sulla materia e sul mondo naturale, in particolare sulla causalità (Pelling, 2001, p. 17).

In questa prospettiva, va allora sottolineato che le ricostruzioni storiografiche centrate sull'idea di “germe” o di “seme” e sulla figura di Girolamo Fracastoro appaiono affette da “pasteurocentrismo”, alla ricerca dei precursori (Pennuto, 2008). Tuttavia, è vero probabilmente che Girolamo Fracastoro fu il primo a usare concetti come quello di “fomite” per spiegare la causa e la trasmissione di una malattia. I fomiti hanno un ruolo causale nel contagio da contatto indiretto, una delle tre categorie di contagio individuate da Fracastoro (le altre due sono il contatto diretto e il contagio a distanza. Nei titoli dei capitoli del *De contagione et contagiosis morbis* «De contagione quae solo contactu afficit», «De contagione quae fomite afficit», «De contagione quae ad distans fit»; cfr. Fracastoro, 1546, 1). Nel

caso del contatto indiretto, i semi del morbo (*fomites* o *seminaria*) possono riprodursi e penetrare il corpo umano grazie alle loro proprietà o con la respirazione. Una volta nel corpo, ne iniziano a influenzare gli umori, secondo una specificità che è dovuta alle simpatie e affinità che ogni specie di seme ha con le diverse parti del corpo. Al contagio seguono la putrefazione della parte colpita e la produzione di nuovi semi. Questo meccanismo spiega in maniera naturale le malattie, sempre secondo i criteri epistemologici coevi e le tradizioni con cui dialogava Fracastoro, principalmente quella neoplatonica e quella lucreziana, ma senza escludere l'aristotelismo (Pantin, 2005; Pennuto, 2008); non va inoltre dimenticato che egli inquadra la teoria del contagio all'interno di una più generale spiegazione basata sull'attrazione e la repulsione nel mondo naturale, come descritto nel *De sympathia et antipathia rerum*, che pubblicò insieme al *De contagione*. Secondo Fracastoro, alcuni germi delle malattie nascono per influenze astrologiche (incluso il calore del sole), e tale generazione può avvenire all'interno o all'esterno degli organismi. La sifilide, cui Fracastoro dedicò il celebre poema *Syphilis, sive Morbus Gallicus* (1530), aveva per esempio un'origine celeste. «Non avria potuto un sol contagio / Girar sì presto tanto mondo a un tempo» (Fracastoro, 1530, I, 80-81) e quindi «molti senza altrui contatto / spontaneamente la soffrìro i primi» (ivi, I, 78-79; usiamo qui la traduzione fatta nel 1765 da V. Benini Colognese: Fracastoro, 1765): la rapidità della sua diffusione non poteva essere spiegata dal normale contagio, quanto piuttosto da una sorta di generazione spontanea. Nutton (1983; 1990) ha più volte evidenziato che le idee di Fracastoro non furono assolutamente ignorate dalla comunità medica. Anzi, furono variamente discusse e criticate, mentre ipotesi simili vennero avanzate da medici di fama, quali il francese Jean Fernel (1497-1558) in Francia e il tedesco Daniel Sennert (1572-1637). Tuttavia, per quanto innovative, le proposte teoriche di Fracastoro e degli altri contagionisti non avevano particolari meriti dal punto di vista dell'elaborazione di nuovi trattamenti, né d'altro canto aiutavano a centrare le cause di un'epidemia. Di nuovo, in assenza di terapie efficaci, il contagio poteva essere limitato solo con l'isolamento (nelle sue diverse declinazioni).

I

Risposte sociali

Nell'evoluzione della medicina e dei suoi rapporti con la società, vengono aggiunti strati di significato che a loro volta si riverberano sui comporta-

menti delle figure coinvolte nella gestione delle epidemie (non limitate ai medici). La diffusione di istituzioni dedicate alla sanità pubblica, come per esempio i medici condotti presenti in molte città europee e arabe a partire dal XIII secolo – si vedano i diversi saggi contenuti in Russell (1981) – fa sì che la responsabilità dei medici non sia più esclusivamente rivolta al singolo paziente, ma si allarghi alla comunità. La grande pandemia di peste che arriva in Europa dal 1347 accentua questo nuovo rapporto tra medicina e società, introducendo anche nuovi obblighi e nuove occasioni di spostare l'equilibrio dei poteri all'interno della collettività. Come scrive Nutton (1981), i governi municipali durante le epidemie avevano maggiori difficoltà a reclutare medici che si prendessero cura dei cittadini. Si rese quindi necessario riconoscere salari più alti ed estendere benefici – a fronte di un lavoro che poteva essere molto rischioso – ma, d'altro canto, le autorità furono costrette a introdurre misure volte ad evitarne la fuga dalle città colpite dalla peste, con restrizioni molto severe sulle possibilità di spostamento fuori dalla giurisdizione cittadina. La pandemia spinse anche gli ordini professionali a riconoscere nuove dimensioni della deontologia medica, introducendo lentamente la responsabilità nei confronti della comunità, come illustrato da numerose discussioni nei *trattati della peste* pubblicati tra XV e XVI secolo dopo la *Morte nera* tardomedievale (Amundsen, 1977). Ancora durante la peste di Londra del 1665, si richiamava il medico ai propri doveri: della professione andava presa «ogni parte, il bene e il male, il piacere e il dolore, il profitto e gli inconvenienti insieme, e non scegliere; perché i Pastori devono predicare, i Capitani devono combattere e i Medici devono occuparsi dei malati» (Boghurst, 1665, p. 60), anche durante le epidemie.

Come è naturale, l'epistemologia medica aveva diversi punti di contatto con la società nel suo complesso. L'influenza delle stelle sulla salute dei cittadini – per fare un esempio – poteva essere contrastata con strumenti interni a quel quadro concettuale, e dunque poteva essere considerata limitare alla giurisdizione delle autorità civili, mentre richiedeva l'azione dei medici. Ma sia gli approcci miasmatici che contagionisti potevano richiedere l'igiene degli spazi pubblici e privati, isolamento e regole di comportamento, e quindi anche l'intervento delle autorità civili. Va di nuovo sottolineata l'assenza, nell'età moderna così come nell'antichità, di strumenti efficaci per trattare le malattie: davanti all'epidemia di peste, vaiolo, sifilide, lebbra, i medici non avevano un valido arsenale terapeutico, e la malattia evolveva secondo il suo corso naturale. Tuttavia, se la medicina era impotente in fase di cura, non lo era in fase di limitazione dei contagi, e su questo le differenze pratiche tra le diverse scuole di pensiero erano limitate. Come

Carlo M. Cipolla ha diffusamente ricostruito (dell'ampia produzione dello storico dedicata a questo tema ci limitiamo a segnalare *Public Health and the Medical Profession in the Renaissance*, 1976, e *Miasmi e umori*, 1989), tra il XV e il XVII secolo si gettano le basi per i sistemi di sorveglianza sanitaria, proprio a partire dalla malattia contagiosa per eccellenza, la peste. Con la seconda pandemia di *Yersinia pestis* (iniziata nel 1347) si strutturano in modo permanente le autorità sanitarie, il cui potere si espande nei compiti affidati, oltre le mura della città e oltre i confini dello Stato. L'espansione si riflette nella raccolta di informazioni per mezzo di una rete capillare di funzionari statali, ambasciatori, mercanti e quanti fossero nella posizione di conoscere la situazione epidemiologica di una regione. Le notizie viaggiavano con rapidità, nella convinzione «che da ogni minima scintilla s'accende fuoco grande in tal contagione» (Medici, 1556), e lo scambio reciproco illustra la collaborazione tra diversi governi nella prevenzione sanitaria.

Gli effetti delle epidemie, reali o sospette, potevano essere devastanti, non solo dal punto di vista clinico, ma anche da quello socio-economico: le persone e le città in quarantena andavano incontro a difficoltà nei commerci, all'interno di un mercato sempre più vasto. Non stupisce ci fossero episodi di resistenza e pressioni per evitare il blocco totale degli scambi. Tuttavia, i provvedimenti degli Stati italiani contro la peste, considerati i più rigorosi, furono comunque presi a modello per contrastare le epidemie in tutta l'Europa moderna (Henderson, 2019; Carmichael, 1983).

2

Vaccinare e contare

La peste ha rappresentato l'archetipo del contagio della prima età moderna e ha favorito la nascita e lo sviluppo di alcune strutture dello Stato moderno, che hanno poi plasmato anche il rapporto con i territori coloniali. Tuttavia, sono molte altre le epidemie che hanno lasciato segni evidenti nella storia, e ognuna di esse con le proprie peculiarità. Alcune malattie contagiose – come il tifo – erano molto legate all'igiene dei luoghi e degli abiti, e quindi si mostravano più frequentemente nelle classi sociali più disagiate o in condizioni particolari (soprattutto, guerre), laddove la peste era, soprattutto nelle prime epidemie, temuta da tutti, ricchi e poveri. La particolare mortalità del vaiolo – endemico tra i bambini (privi di immunità), che colpiva a fiammate nella popolazione generale e in contesti dove persone immuni si mescolavano a individui ancora suscettibili (tipicamente, gli eserciti e

gli ospedali) – conferiva alla malattia una dimensione pubblica diversa da quella della peste, modificata ulteriormente nel Settecento dalla diffusione in Europa delle prime pratiche di inoculazione del vaiolo umano a scopo preventivo. Negli anni Venti del secolo, infatti, Mary Wortley Montagu (moglie dell'ambasciatore britannico a Costantinopoli) aveva pubblicizzato in Inghilterra ciò che era comune in Cina, India e nell'Impero ottomano: il trasferimento di materiale dalle pustole di un malato non grave di vaiolo per trasferirlo in un individuo sano, al fine di causare un'infezione lieve e conferire l'immunità. Tale pratica era stata descritta da due medici di origine italiana che operavano tra i sudditi della Sublime Porta, Emanuele Timoni (che aveva studiato a Oxford e Padova) e Jacopo Pilarino (veneziano) in due lettere pubblicate nel 1714 sulle "Philosophical Transactions" della Royal Society (Timoni, 1714; Pilarino, 1714). Lady Wortley Montagu si spese moltissimo per diffondere tale pratica, che aveva comunque un rischio alto di causare la malattia nella forma grave ed eventuali epidemie. Proprio questa necessità di bilanciare rischi e benefici generò un nuovo spazio di interazione tra medicina, potere e cittadini. Difatti, l'inoculazione implicava un trattamento di massa su una popolazione sana, a scopo preventivo, dovendo però bilanciare rischi individuali e benefici collettivi. Per far ciò, si utilizzarono anche strumenti matematici e argomentazioni relativamente nuovi per la medicina (Emch-Dériaz, 2002; Eriksen, 2016).

La vaccinazione – l'immunizzazione ottenuta sfruttando il vaiolo bovino invece di quello umano – introdotta da Edward Jenner alla fine del XVIII secolo ha rappresentato sicuramente un punto di svolta nel rapporto con le malattie infettive e nel processo di comprensione della natura specifica delle malattie. Poco più di un secolo prima, l'"Ippocrate inglese" Thomas Sydenham (1624-1689) poteva ancora cercare una connessione tra fenomeni celesti ed epidemie, dovute all'interazione tra una «secreta atque inexplicabili aeris alteratione» e una «peculiari sanguinis & humorum crasi» (Sydenham, 1676, p. 5). Nel cercare queste connessioni, Sydenham tentava anche una classificazione delle specie delle malattie e delle «costituzioni epidemiche» di ogni stagione, ma i fattori causali da prendere in considerazione per spiegare la diffusione di una singola malattia erano molti: quelli esterni (le influenze meteorologiche) erano considerati di primaria importanza per una storia naturale della malattia. Inoltre, l'epistemologia della «costituzione epidemica» di Sydenham non aveva spazio per il fenomeno naturale del contagio: l'epidemia era questione di numeri e non di un processo di contaminazione da individuo a individuo.

In questo apparente paradosso vi è il grande potere dell'epidemiologia,

praticata già nel Settecento e poi concettualizzata nella prima metà dell'Ottocento: la malattia viene resa esterna al corpo del malato, ontologizzata e astratta, entità quasi numerica da trattare con razionalità statistica, sottratta al monopolio della «comunità medica, riluttante ad accettare qualsiasi forma di categorizzazione e generalizzazione che potesse violare la “comunicazione privilegiata” tra medico e paziente. Questa resistenza presto cedette quando la malattia divenne un problema collettivo, che richiedeva soluzioni generali: epidemie, e come prevenirle» (Desrosières, 1998, p. 82). Parallelamente a questo scivolamento si verificava la progressiva restrizione dei fattori causali, con maggiore specificità delle malattie e delle procedure diagnostiche. La specificità del contagio viene evidenziata, anche in assenza di una teoria microbiologica, dalla vaccinazione: l'inoculazione del vaiolo protegge solo contro quella malattia e non altre. Il trionfo di Pasteur con la sua teoria dei germi risiede proprio nel portare a termine con successo questo processo di limitazione causale (Pelling, 2001).

3

Espansione dello spazio medico

L'affermazione del concetto di “contagio” non è quindi “istantanea”, né può essere ricondotta a una “rivoluzione”. Piuttosto è un processo di lunga durata che si configura come una polifonia di voci, a volume diverso a seconda dei momenti. Le teorie mediche hanno oscillato su melodie e toni differenti, seguendo anche le indicazioni di attori esterni alla disciplina. E l'idea di “contagio” si spande nella medicina così come si stava spandendo nel resto della cultura: nel XVIII secolo viene per esempio associato alla comicità, alle convulsioni di stampo estatico-religioso, agli sbadigli, al peccato e ad altre dimensioni politiche e morali (Carlin, 2005). La valutazione etica del contagio aveva d'altra parte toccato in profondità la medicina sia nelle teorie che nella pratica. Per il primo aspetto, ogni epidemia aveva portato con sé un inevitabile corollario di ragionamenti religiosi sulle colpe da espiare, nel solco della tradizione di medicina sovranaturale, nonché sulle presunte responsabilità di alcuni gruppi nella diffusione delle epidemie. Ma alcune malattie in particolare – per esempio la sifilide – avevano anche spinto alla riflessione sul ruolo del medico: andava rispettato l'obbligo di curare anche quando la malattia era il marchio evidente di una «colpa»? (Jonsen, 2000, pp. 46-7). Ma troviamo la connessione tra morale e contagio anche nella convinzione che il temperamento del singolo possa facilitare il passaggio

delle malattie. Secondo quanto riportato dall'edizione del 1625 dell'*Iconologia* di Cesare Ripa, il giovane è più esposto alle malattie «amorose» (sessualmente trasmesse) per «l'abbondanza & fervore del sangue» nonché «per i loro disordini & poca cura della vita loro» (Ripa, 1625, p. 128).

Di fatto l'interazione tra contagio ed epidemie, nelle teorie e nelle pratiche, segue – come è ovvio – l'evoluzione della società che tali teorie e pratiche produce. Le scienze e l'arte medica interagiscono con strutture sociali e culturali di grande radicamento, influenzandole e venendone influenzate in modo ondivago. In effetti, è proprio la progressiva distinzione tra le diverse “razionalità” e poi il susseguente bilanciamento di poteri, che sembra individuare una traiettoria verso l'età contemporanea. L'astronomia e l'astrologia potevano ancora trovare posto nel mondo medico nel Seicento, ma i loro spazi si restrinsero progressivamente, a fronte di una medicina sempre più concentrata sul corpo del paziente e su cause locali, e contemporaneamente sempre più impegnata a trovare strategie efficaci per contenere le epidemie sulla base di una razionalità aritmetica ed economica e quindi sulla capacità di astrazione. Proprio su queste fondamenta sono stati ottenuti i maggiori risultati nella prevenzione delle malattie, e allo stesso tempo è stata costruita la maggiore capacità dello Stato moderno di interagire con la vita dei cittadini, allargando il corpo sociale a scopo medico-preventivo e per funzioni di controllo socioeconomico (come fa notare Rosenberg, 1989, p. 6, non era sempre «l'espressione di una grezza egemonia morale classista [...]. La gestione delle risposte alle epidemie poteva servire come veicolo per la critica sociale nonché come una ratio per il controllo sociale»). Le teorie del contagio, più delle teorie miasmatiche, localizzavano la malattia in uno o più luoghi del corpo sociale, che si allargava a includere luoghi geografici, gruppi sociali e le direttrici di spostamento lungo cui si spostava l'epidemia. In questo sorta di “anatomia” della società nel suo complesso, troviamo anche l'inclusione degli animali non-umani nelle strategie di controllo, come evidenziato per esempio nella *Nascita della clinica* da Michel Foucault (1963, cap. 2).

L'estensione dello spazio di potere della medicina occidentale è stata anche geografica, correlata all'aumento costante dei contatti tra le diverse parti del globo e all'espansione coloniale europea. Lungo le rotte commerciali si spostavano patogeni e persone potenzialmente infette, e lungo le stesse vie potevano arrivare anche minacce militari. Il mix di difesa e prevenzione sanitaria è evidente, per esempio, nella «Frontiera militare» che l'impero asburgico creò alla fine del XVI secolo al confine con l'Impero ottomano (Rothenberg, 1973). Soprattutto dal secolo successivo, mentre

la peste andava scomparendo in Europa (le ultime epidemie significative sono a Marsiglia nel 1720-21 e a Mosca nel 1771) ma rimaneva attiva in Nordafrica e in Medio Oriente, l'Impero austriaco utilizzò la Frontiera come gigantesco cordone sanitario, con stazioni di quarantena per merci e persone e un controllo capillare: «forse il più impressionante tentativo di salvaguardare la salute pubblica della prima epoca moderna» (Snowden, 2020, p. 91). L'Europa dell'età moderna stava modificando la propria patocenosi: alcune malattie erano in fase declinante, in particolare la peste, mentre altre patologie epidemiche si caratterizzavano sempre di più per essere legate alla mancanza di igiene e alla povertà, al punto che il medico Johann Peter Frank poteva intitolare una sua prolusione all'università di Pavia *De populorum miseria, morborum genitrice* (1790). Nell'Ottocento questo aspetto sociale della medicina si accentuerà ulteriormente, pur rimanendo strettamente empirico. Le idee di infezione e contagio legato a veicoli ambientali (l'acqua, l'aria) non rompevano completamente con il passato, ma nel XIX secolo la restrizione dei fattori causali e la richiesta di rigore nel raccogliere correlazioni statistiche fecero sì che lo studio delle epidemie assumesse i caratteri della scienza moderna, ancora prima che la microbiologia di Pasteur rivoluzionasse completamente le nostre prospettive sulle malattie contagiose.

Fonti

Boghurst (1665); Fracastoro (1530; 1546; 1765); Frank (1790); Ippocrate (1965a); Medici (1556); Pilarino (1714); Ripa (1625); Sydenham (1676); Timoni (1714); Tucidide (1982).

Bibliografia

Amundsen (1977); Carlin (2005); Carmichael (1983); Cipolla (1976; 1989); Desrosières (1998); Emch-Dérian (2002); Eriksen (2016); Foucault (1963); Gazzaniga (2014); Grmek (1984); Henderson (2019); Jonsen (2000); Nutton (1981; 1983; 1990; 2009); Pantin (2005); Pelling (1993; 2001); Pennuto (2008); Rosenberg (1989); Rothenberg (1973); Russell (1981); Snowden (2020); Stearns (2011); Strohmaier (1993).

Contratto

di *Andrea Landi*

1. Se c'è un lemma giuridico che meglio di qualunque altro esprime la trasformazione concettuale e paradigmatica delle idee che costituiscono la tradizione moderna, esso è “contratto”; risalgono infatti all'età moderna quelle profonde innovazioni del concetto giuridico di “contratto” con le quali ancora oggi fa i conti la scienza del diritto: in primo luogo il problema della *libertà contrattuale* – quindi della cosiddetta tipicità o atipicità contrattuale – e poi quello della *categoria generale del contratto*.

Il diritto romano arcaico e classico prevedeva, come ben si sa, un regime contrattuale caratterizzato da una rigida tipicità: erano definibili come contratti soltanto quelli previsti dall'ordinamento, per i quali era approntata una tutela processuale specifica, mediante un'apposita *actio*. Tale tipicità non era venuta meno neppure quando avevano cominciato a diffondersi i contratti innominati, tutelati con l'*actio praescriptis verbis*: essi, infatti, si configuravano come *conventiones* aventi una causa fondata nel *synallagma* che legava le parti stesse, il quale faceva pur sempre nascere un'obbligazione civile (secondo la definizione contenuta in D.2.14.7, ma si veda anche D.50.16.19).

Per tutta l'esperienza del diritto romano, insomma, poterono ben distinguersi nell'ambito del genere *conventio*, cioè del generale accordo delle parti su un determinato assetto di interessi, le convenzioni che avevano uno specifico *nomen iuris* fissato dall'ordinamento (e pertanto che davano vita a dei contratti per l'appunto cosiddetti *nominati*, come la compravendita, la locazione ecc.) da quelle che, invece, questo *nomen* non avevano; all'interno di queste ultime, poi, si distinguevano quelle che avevano una loro causa e dunque davano vita a contratti *innominati*, come notavamo or ora, da quelle costituenti patti cosiddetti *nudi* che, al contrario, non avevano una causa specifica e quindi non generavano alcuna azione e potevano esser invocate soltanto in via di eccezione (D.2.14.7.4).

La *scientia iuris* basso-medievale, lavorando sul canovaccio rappresen-

tato dai riscoperti testi della compilazione giustinianea, era rimasta ancorata a una visione del sistema contrattuale lì presentata quale «sistema di cause e figure tipiche, riconosciute come fonti di obbligazioni» (Astuti, 1961, p. 770), ma aveva dovuto fare i conti con la «fame di norme» della società mercantile, pervenendo a dare veste formale ai *nova negotia* che la prassi continuamente presentava (Grossi, 2006a, p. 166).

Pur in un contesto di formale ossequio ai testi romani, era nata, allora, già con i glossatori, la teoria dei *vestimenta pactorum* (Volante, 2001, pp. 99-144): una teoria che, accanto ai contratti nominati, prevedeva una serie di patti che avevano l'efficacia giuridica del contratto, in ragione di alcuni *vestimenta* che li rendevano appunto patti *vestiti* e non più *nudi*; sicché si poteva configurare, d'ora in poi, una sorta di binomio che vedeva da un lato il contratto e le figure ad esso equiparate (i patti vestiti e quelli *legitimi*, cioè quelli in cui l'obbligazione e la relativa *actio* sorgono per volontà della legge) e, dall'altro, i patti *nudi*, dai quali, come si diceva, l'azione non sorge mai. Peraltro, per quanto i glossatori civilisti continuassero ad affermare che *ex nudo pacto non oritur actio*, nell'ambito del diritto canonico e in quello del *ius mercatorum*, si affermò, a partire dal Duecento, il principio esattamente opposto, secondo il quale anche i nudi patti generano un'azione; e ciò avvenne nel diritto canonico in forza della cosiddetta *ratio peccati vitanda*, mentre nel diritto dei mercanti per l'avvertita esigenza da parte di quel ceto di superare le formalità del diritto civile (*apices iuris*). In entrambi i casi, come ebbe modo di sottolineare la dottrina del diritto comune, si trattava di attuare quell'*aequitas* che stava alla base dei due ordinamenti (Santarelli, 1990, pp. 200-10): nel primo caso l'*aequitas canonica* che doveva portare al rifiuto della menzogna e quindi alla osservanza della parola data nelle pattuizioni, ancorché sfornite di requisiti formali, e nel secondo l'*aequitas mercatoria*, che, come noterà il giurista anconetano Benvenuto Stracca nel Cinquecento, imponeva il superamento delle sottigliezze apicali del diritto civile, per ragioni di tutela dell'intero ceto (Santarelli, 1998, pp. 55-61; Birocchi, 1988, pp. 156-9).

Va infine qui ricordata l'esperienza giuridica del Regno di Castiglia, dove con l'*Ordenamiento de Alcalá de Henares* del 1348 – quindi con norma tecnicamente definibile di *ius proprium* –, il re Alfonso XI aveva tolto di mezzo ogni differenza tra le varie figure negoziali di cui abbiamo parlato finora e aveva riconosciuto la validità dell'obbligazione in qualunque maniera assunta, cosicché non poteva eccepirsi da parte del debitore la mancanza d'una *stipulatio* formale (*Ord. de Alcalá*, tit. 16, l. unica). Una disposizione importantissima, che sarà alla base delle speculazioni

giuridiche dei giuristi e dei teologi spagnoli del Cinquecento, sulle quali avremo modo di tornare.

2. Con l'età moderna prende corpo un processo, che avrà come esito ultimo il superamento delle forme e delle cause obbligatorie, ricevute dal diritto romano e accolte, seppure con le innovazioni che dicevamo, nel *ius commune* medievale.

Da una parte si assiste a una nuova considerazione del *consensus* che, sebbene non arrivi a diventare il momento genetico e centrale del contratto (come sarà nei codici civili, a partire dal napoleonico, fino a pervenire all'art. 1321 del codice civile italiano vigente), viene ad assumere un ruolo sempre più marcato, divenendo «la molla [...] che fa scattare gli effetti previsti dall'ordinamento, nelle sue concrete e discrezionali valutazioni» (Petronio, 1982, p. 222).

Dall'altra si procede indubitabilmente verso un'oggettivizzazione della causa, nel senso che l'ordinamento riserva a sé stesso il ruolo privilegiato di autorizzare le convenzioni dei privati, andandole a considerare sotto il profilo appunto della causa (artt. 1108 e 1131 del *Code civil*) e in quella che il codice civile italiano del 1942 indicherà come «meritevolezza intrinseca di tutela» (art. 1322 cpv.).

Quanto al primo aspetto – la sempre maggiore rilevanza del consenso – se è vero che si deve ai culti un interessante contributo in questo senso (Petronio, 1982, pp. 209-17; 1990) e poi ai giusnaturalisti olandesi e tedeschi del Sei-Settecento una compiuta elaborazione sulla strada verso la definitiva affermazione del principio che «solus consensus obligat», va detto che, anche nell'ambito della dottrina del *ius commune*, la questione era stata piuttosto sentita. Ad esempio, una conclusione del seicentesco repertorio del cardinale Domenico Toschi ci presenta il riferimento a un *consilium* del canonista quattrocentesco Domenico da San Gimignano per supportare l'asserzione che «contractus proprie dicitur quando obligatio ex consensu hincinde intervenit» (Toschi, 1605, litt. C, concl. 979, p. 322). La vicenda presa in esame, che riguardava una concessione di beni, appartenenti a una mensa vescovile, fatta dal vescovo a vantaggio d'una certosa, aveva consentito al consulente di precisare che, proprio per la mancanza dello scambio del consenso, si era in presenza non di un contratto, ma di un *motu proprio* che procedeva «a mera liberalitate concedentis»; con ciò implicitamente sottolineando la rilevanza del consenso come elemento imprescindibile di ogni contratto (Domenico da San Gimignano, 1581, Cons. 65, f. 51^rb-53^{vb}).

Per quanto concerne poi il secondo aspetto di cui dicevamo – l'ogget-

tivizzazione della causa –, basterà notare come, nonostante la tanto proclamata libertà contrattuale che si sarebbe affermata con i codici ottocenteschi, vi sia nel *Code Napoléon* una disposizione come l'art. 1131 secondo la quale l'obbligazione senza una causa, o fondata su di una causa fittizia o illecita, non poteva avere alcun effetto. Essa, in sostanza, rammentava agli interpreti che spettava all'ordinamento, nella sua concreta storicità, valutare le ipotesi meritevoli di tutela e ciò sarebbe avvenuto sia mediante la previsione esplicita di fattispecie normative, sia vagliando gli assetti di interessi che i privati potevano di volta in volta presentare.

3. Venendo a considerare il problema della categoria generale del contratto va subito precisato che il diritto romano conosceva le singole figure di contratti e le loro discipline, ma non una teoria generale del contratto stesso. Saranno le elaborazioni moderne, come si diceva all'inizio, a individuare le norme generali sul contratto e quindi a definire questa categoria.

Una ricostruzione storiografica accolta da molti civilisti vede in Jean Domat (1625-1696) e Robert-Joseph Pothier (1699-1772) i primi artefici di questa categorizzazione, giacché nelle loro opere è dato riscontrare delle «regole che mettono in vista elementi costanti e comuni a tutti i contratti» (Messineo, 1961, p. 785); ragion per cui gli insegnamenti contenuti in tali opere possono esser considerati come i diretti ascendenti dell'art. 1107 del *Code Napoléon*, secondo il quale «les contrats, soit qu'ils aient une dénomination propre, soit qu'ils n'en aient pas, sont soumis à des règles générales, qui sont l'objet du présent titre» (Benedetti, 1991, p. 659).

In realtà, senza nulla togliere all'importanza di questi due giuristi francesi per gli sviluppi del pensiero giuridico moderno, è stato convincentemente dimostrato come questa qualificazione fosse stata oggetto, già nel XVI secolo, di elaborazioni ascrivibili a giuristi e teologi di area spagnola, i quali si erano trovati a ragionare in un contesto dove la dottrina dei contratti, dettata dal diritto comune, era stata modificata dalla disposizione regia di Alfonso XI che abbiamo sopra menzionato (Birocchi, 1997, pp. 203-69).

Infatti, nell'*Arte de los contractos* di Bartolomé de Albornoz (1573), giurista spagnolo d'origine, ma operoso in Messico (Soto Kloss, 1985), si parla apertamente d'una categoria generale di contratto, definendo quest'ultimo come «una obligación de una parte a otra» e precisando che «llámase así, porque dos voluntades diversas se vienen a traher a un consentimiento», con ciò mettendo in evidenza anche la rilevanza della volontà delle parti per il sorgere dell'obbligazione (Albornoz, 1573, L. 1, tit. 1, f. 5[inverso: 3] ra). E, qualche tempo dopo, il teologo domenicano Francisco García aveva

potuto parimenti affermare, nel suo *Tratado utilissimo y muy general de todos los contractos* (1582-83), che «contracto es un legitimo consentimiento de muchos, que sobre alguna cosa convinen: del qual consentimiento nace en ambas partes, o en una tan solamente, alguna obligación» (García, 1582, pp. 1-2), notando altresì che la causa è chiamata a sorreggere la loro volontà di obbligarsi.

Vale forse la pena di precisare, a questo punto, che le riflessioni sulla categoria generale del contratto si intrecciano con quelle sulla causa, come elemento del contratto stesso (D'Amelio, 1972, pp. 119-45); sicché da una visione volontaristica o invece da una più oggettiva della causa possono discendere conclusioni diverse in merito alla categoria da determinare.

In giuristi del calibro di Diego Covarrubias y Leyva e Antonio Gómez, rispettivamente nella *Relectio de pactis* (1553) e nelle *Variae resolutiones* (1552), è dato riscontrare una visione volontaristica: così, per il primo «la mancanza della causa si risolveva nella mancanza di consenso» (Birocchi, 1997, p. 246), mentre per Gómez si poteva pervenire a una categoria generale del contratto che trovava il suo fondamento proprio nel consenso, dato che per lui la causa era requisito essenziale del contratto stesso e indicava l'intento di volersi obbligare. Però, mentre nei contratti nominati essa si trovava incorporata nella loro struttura, in quelli innominati doveva esser verificata di volta in volta, anche sotto il profilo della liceità (ivi, pp. 251-3).

Ma è con il teologo gesuita Luis de Molina (1535-1600), nelle sue *Disputationes de contractibus*, che troviamo formulata una definizione di “contratto” che apre la strada ai successivi sviluppi verso una piena autonomia privata. Pur mantenendo un legame con la dottrina medievale, Molina è ormai consapevole che debba esser riconosciuto un sempre maggior rilievo al diritto di Castiglia (potremmo aggiungere: in conformità agli sviluppi del sistema del diritto comune in età moderna, cui è dato assistere quasi in ogni parte d'Europa, i quali si caratterizzano per l'emersione dei cosiddetti *diritti patri*; Birocchi, Mattone, 2006) e pertanto, dopo aver equiparato la promessa alla *stipulatio*, osserva che tanto quest'ultima quanto il contratto, con l'accordo delle parti e in forza della disposizione dell'*Ordenamiento de Alcalá* sopra citata, fanno sorgere l'obbligazione, poiché Alfonso XI aveva recepito, in certo modo, i principi del diritto canonico (Pérez, 1779, p. 599), superando le «subtilitates, solemnitates, et tricae iuris civilis, quae litibus ansam praebent, neque conscientiae forum cum exteriori consentire sinunt» (Molina, 1602, disp. 254, c. 10, lett. C).

Secondo il nostro teologo, vi possono essere allora tre accezioni di contratto (Guzmán Brito, 2013, pp. 208-10; Esborraz, 2020, pp. 138-40): una

prima, per la quale il contratto, inteso in senso proprio e parafrasando la nota definizione di Labeone in D.50.16.19, è il patto dal quale nasce una «ultra citroque obligatio».

Ma accanto a questa definizione che si colloca – per dir così – nel solco della tradizione, compaiono altre due accezioni che vedono il contratto rispettivamente come quel patto dal quale nasce un'obbligazione almeno per una parte (che già abbiām visto in García) e infine come qualunque patto «sive ex eo oritur obligatio, sive non» (Molina, 1602, disp. 252, c. 4, lett. E); sicché, in quest'ultimo significato, esso pare coincidere proprio con il semplice scambio del consenso.

4. Non si pensi però che tanto il cammino verso l'affermazione della piena libertà contrattuale quanto quello verso la determinazione della categoria generale del contratto siano stati di una linearità impeccabile, come potrebbe apparire dalla lettura di ricostruzioni storiografiche che non tengano conto della complessa vicenda storica del diritto comune. In questa esperienza, infatti, era assai difficile la formazione di un'univoca *communis opinio* sulla interpretazione dei due *Corpora iuris* (*civilis* e *canonici*), soprattutto quando il giurista, mediante la sua *interpretatio*, era chiamato a supplire alla mancanza di fonti scritte d'immediata applicazione, sia in veste di giurista di scuola, sia quale *consiliator* (Massironi, 2012).

Ancora a fine Cinquecento, in un diffuso dizionario giuridico, si riportava una definizione di “contratto” modellata sui testi romani e sulla stretta corrispondenza fra *actio* e *obligatio*, per cui «contractus est negotium, ex quo mutua obligatio, mutuaque actio nascitur, et ea quidem actio vel utrinque directa est, vel hinc directa, illinc contraria» (*Lexicon*, 1599, p. 278), mentre il celebre commentario di Arnold Vinnen alle Istituzioni giustinianee (prima edizione 1642) riproponeva la classica suddivisione romana (Vinnen, 1712, Inst. 3.14, pp. 639-42), imponendo, per dir così, all'annotatore spagnolo del cosiddetto *Vinnius castigatus* di precisare, in vari punti dell'opera, la diversa disciplina determinata dalla legislazione castigliana di cui si è detto, che era stata nel frattempo confermata dall'*Ordenamiento de Montalvo* (3.8.3) del 1484 e dalla *Nueva Recopilación* (5.16.2) del 1567 (ad esempio Vinnen, Sala, 1786, Inst. 3.14, p. 87, Inst. 3.16, p. 108).

Né andava meglio in Italia, dove nella pleiade di espositori del diritto comune troviamo ribadita la dottrina tradizionale, sempre collegata al commento alle note disposizioni giustinianee (fra i millanta citabili Mancini, 1640, cap. 54, pp. 134-8 e Giorgi, 1711, Obj. 2, pars 2, § 2, p. 109).

Invece è in Olanda e in Germania che le interpretazioni si fanno più

intense e porteranno al definitivo superamento della sistematica romana, prima con la scuola del diritto naturale (Ugo Grozio e Samuel Pufendorf) e poi con l'*Usus modernus Pandectarum* (Samuel Stryk), in alcuni passi ormai ben conosciuti (per i quali si rinvia a Calasso, 1967, pp. 335-41; Birocchi, 1988, p. 67; Petrucci, 2018, pp. 142-4); interpretazioni che affermeranno definitivamente il principio che «solus consensus obligat», recepito, come si diceva, anche dai razionalisti francesi Domat e Pothier, per poi confluire nella formulazione degli artt. 1101 e 1107 del *Code Napoléon*, nel primo dei quali il contratto è definito come «une convention par laquelle une ou plusieurs personnes s'obligent, envers une ou plusieurs autres, à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose», mentre nel secondo si dà accesso alla categoria generale di cui si diceva poc'anzi.

Quello che preme conclusivamente qui precisare, allora, è il fatto che tutte queste riflessioni, che conducono a un «rinnovamento teorico del sistema contrattuale» (D'Amelio, 1972, p. 145), prendono corpo in età moderna, andando a determinare, rispetto all'epoca precedente, un profondo cambiamento all'interno dell'intero diritto privato. Esse sono davvero il frutto della modernità e come tali verranno consegnate alla civilistica ottocentesca (*École de l'exégèse* prima e Pandettistica dopo), per poi passare nel dibattito giuridico contemporaneo, costituendone una delle cifre caratterizzanti (Macario, Miletto, 2006).

Fonti

Albornoz (1573); Domenico da San Gimignano (1581); García (1582); Giorgi (1711); *Lexicon* (1599); Mancini (1640); Molina (1602); Pérez (1779); Toschi (1605); Vinnen (1712); Vinnen, Sala (1786).

Bibliografia

Astuti (1961); Benedetti (1991); Birocchi (1988; 1997); Birocchi, Mattone (2006); Calasso (1967); D'Amelio (1972); Esborraz (2020); Grossi (2006a); Guzmán Brito (2013); Macario, Miletto (2006); Massironi (2012); Messineo (1961); Petronio (1982; 1990); Petrucci (2018); Santarelli (1990; 1998); Soto Kloss (1985); Volante (2001).



Corruzione

di Gio Maria Tassarolo

1. Se c'è un concetto di cui davvero si può dire che il fatto di avere una storia ne rende impossibile la definizione (Nietzsche, 1984, p. 69), questo è senza dubbio la corruzione. Per quanto abbia sempre avuto una connotazione negativa in ambito morale e/o politico, la parola "corruzione" e i suoi equivalenti nelle principali lingue moderne e classiche sono stati associati a una straordinaria varietà di significati, arrivando a indicare fenomeni e processi anche lontanissimi l'uno dall'altro. Una prima classificazione possibile è quella proposta da una recente *Intellectual History of Political Corruption* (Buchan, Hill, 2014), che vede una bipartizione fra un senso legato all'uso indebito di cariche o posizioni di potere dietro compenso e un altro più generale associato alle idee di "mutamento", "decadenza", "disfacimento". Entrambi questi ambiti (specialmente il secondo), tuttavia, contengono a loro volta una straordinaria varietà di sfaccettature, che ha portato Sparling (2019) a contestare l'idea di una classificazione dei significati storici di "corruzione" a favore di una sua definizione mobile come rovescio negativo di ideali normativi: studiare la corruzione sarebbe perciò un modo di studiare *ex negativo* una serie di modelli positivi.

Si può senza dubbio affermare che questa complessità si esprima al massimo proprio nel pensiero politico della prima età moderna, soprattutto a causa della riscoperta del linguaggio classico che sta alla base dell'Umanesimo e degli sviluppi multiformi del cosiddetto repubblicanesimo moderno, di cui la corruzione ha rappresentato, insieme alla virtù (su cui si veda la voce dedicata in questo Lessico), uno dei concetti chiave (Pocock, 1975). La natura stessa degli eventi storici, dalle guerre di religione della seconda metà del Cinquecento alla Guerra dei Trent'anni, ai rivolgimenti interni seicenteschi di nazioni come l'Inghilterra e l'Olanda, ha fatto sì che quella per la stabilità e la conservazione del corpo politico diventasse in questo periodo una priorità in un modo inedito per il pensiero politico (Friedrich, 1957); anche autori che del repubblicanesimo possono essere considerati o avversari (come Hob-

bes) o rappresentanti tutt'altro che emblematici (come Spinoza) si occupano estesamente della corruzione e dissoluzione dello Stato.

Nella mappatura di questa serie di accezioni, una prima guida è fornita dallo schema pocockiano di fondo, che stabiliva una connessione fra i due macro-ambiti individuati da Buchan e Hill: originariamente concepita dal pensiero fiorentino come fenomeno morale, essa sarebbe progressivamente passata a indicare situazioni ben più concrete legate alla dipendenza economica e all'uso indebito di posizioni privilegiate. In questo caso, molto più che in quello di "virtù", le idee di Pocock sono state a lungo accettate e solo recentemente messe in discussione (Sparling, 2017). Di conseguenza, le due accezioni da lui individuate sono state quelle quasi sempre utilizzate nell'analisi dei classici della tradizione repubblicana moderna: da una parte, nello studio del Rinascimento si è insistito molto sull'aspetto etico della corruzione come "privatizzazione" della personalità civica, dall'altra in quello della modernità e soprattutto del Settecento ha fatto da protagonista il conflitto virtù/commercio e l'idea che la mediazione dei rapporti umani attraverso il denaro distrugga la vita civile.

Nelle prossime due sezioni si tenterà di problematizzare questo schema generale attraverso l'analisi di due classici del repubblicanesimo: Machiavelli e Rousseau. Si cercherà in particolare di mostrare che, nonostante una serie di differenze che in parte riflettono anche le trasformazioni cui si è appena accennato, una caratteristica di fondo del modo in cui caratterizzano la corruzione permane: nello specifico, la tesi che uno dei sintomi della corruzione sia la presenza di "sette" o "fazioni". Oltre a rivelare come una concezione del corpo politico piuttosto lontana da quelle contemporanee sia a lungo sopravvissuta nel pensiero moderno, questo confronto è importante perché tenterà di avvicinare i due pensatori precisamente in relazione a un tema che la storiografia ha spesso visto come ambito di disaccordo (Viroli, 2017, p. 18).

2. Se in Machiavelli il tema della corruzione è indubbiamente centrale come forse in pochi altri nel Rinascimento (Bonadeo, 1973, p. 1; Skinner, 1978, p. 164), egli potrebbe tuttavia sembrare un candidato poco promettente per lo studio della connessione fra fazioni e corruzione. Gli ultimi decenni, infatti, hanno visto un ritorno del tema dei conflitti al centro della critica machiavelliana, che ha sempre più presentato il Segretario fiorentino come pensatore della disunione e del contrasto, per il quale la vita politica sarebbe produttiva solo se in grado di aprirsi allo scontro fra parti, talvolta addirittura alla contrapposizione violenta e tumultuaria

(per alcuni esempi cfr. Del Lucchese, 2001; Del Lucchese, Frosini, Morfino, 2015).

Per di più, soprattutto sulla base dell'influsso di Pocock e Skinner, nell'analisi del tema della corruzione ci si è concentrati principalmente sull'aspetto etico e psicologico, per cui essa consisterebbe nel mutamento del rapporto fra i cittadini e il bene comune nella forma di una "privatizzazione" della morale (Viroli, 1998, pp. 131-43). Come chiaramente segnalato per esempio dal capitolo XLII del primo libro dei *Discorsi*, questa è senza dubbio una delle componenti di fondo del concetto machiavelliano di "corruzione": «quanto facilmente gli uomini si corrompono» può essere compreso sulla base dell'esempio di «Quinto Fabio, uno del numero de' secondi Dieci, sendo uomo ottimo, [che] accecato da uno poco d'ambizione, e persuaso dalla malignità di Appio, mutò i suoi buoni costumi in pessimi, e diventò simile a lui» (Machiavelli, 2018a, pp. 416-7). La corruzione è perciò prima di tutto un processo antropologico, che ha radici complesse nella concezione machiavelliana della natura umana e che, come messo ripetutamente in chiaro dal terzo libro dei *Discorsi*, risulta in ultima analisi inevitabile (ivi, pp. 567, 630, 695).

Il fatto che la teoria machiavelliana sia però ben più complessa è stato di recente segnalato dal rilievo storiografico dato al modo in cui il capitolo XVII del primo libro presenta l'«inequalità» come causa della corruzione (ivi, p. 365). Si è cercato pertanto di mettere in luce come, prima che la morale individuale, siano le condizioni sistemiche e strutturali della distribuzione di ricchezza e del potere a determinare, per Machiavelli, la salute o meno del corpo politico (McCormick, 2018; Vergara, 2019).

Nessuna di queste posizioni, però, ha messo in dubbio che la presenza di parti che si affrontano conflittualmente sia, in ottica machiavelliana, un sintomo di salute del corpo politico e di assenza di corruzione. Uno studio più attento della fenomenologia della corruzione rivela tuttavia un'immagine piuttosto diversa (Dobel, 1978). Le *Istorie fiorentine* insistono ripetutamente sulla differenza fra conflitti "sani" e dannosi, mettendo in luce come nel caso dei primi non ci sia alcuna vera lacerazione del tessuto sociale ma piuttosto una contrapposizione non violenta di posizioni all'interno di un contesto comune che impedisce a una parte qualsiasi di imporre arbitrariamente il proprio volere (Ciliberto, 2019, cap. VII). Già il modo in cui i *Discorsi* avevano caratterizzato il processo di decadenza della repubblica romana l'aveva messo in luce: ciò che accade per esempio nel caso della «prolungazione degli imperii» è che si creano fazioni legate da vincoli personali a un comandante, i cui componenti sono disposti a ignorare il

bene comune e la repubblica per perseguire con qualsiasi mezzo obiettivi di parte e ricavarne vantaggi esclusivamente privati (Machiavelli, 2018a, p. 647). In una repubblica incorrotta, la contrapposizione non si sostituisce al bene comune; la corruzione è segnalata nel modo più chiaro proprio dal fatto che, per un complesso intreccio di ragioni, la maggior parte della “materia” umana ha subito un mutamento antropologico che le impedisce di mettere il bene comune al di sopra del proprio interesse partigiano. Questo non significa sminuire la portata dell’innovazione machiavelliana, ma semplicemente mostrare che l’immagine della concordia umanistica non esce del tutto di scena. L’idea di un corpo politico in cui gli umori si bilanciano conflittualmente e non armonicamente è senza dubbio provocatoria e innovativa, ma non implica necessariamente l’abbandono dell’ideale del bene comune come punto di incontro e di convergenza che trascende i particolarismi.

Vedere Machiavelli come un acritico sostenitore dei conflitti significa trascurare il suo importante ruolo in una lunga tradizione di antipartitismo del pensiero occidentale, da cui in ultima analisi la sua teoria non si discosta (Rosenblum, 2008, pp. 64-7). Sintomo più evidente sono i primi libri delle *Istorie fiorentine*, che si configurano come una lunga riflessione sulle radici storiche di un fallimento attraverso la rappresentazione tragica di una popolazione dilaniata da divisioni e contrapposizioni radicali.

3. Uno dei criteri di analisi della storia del repubblicanesimo moderno più di frequente utilizzati è la distinzione fra teorie “machiavelliane” conflittuali e teorie “armoniche” basate sulla concordia (Geuna, 1998). Nel contesto di questa classificazione, Rousseau viene normalmente incluso nella seconda categoria: emblema dell’unità e della coesione (Rosenblum, 2008, pp. 32-5), il suo pensiero politico è spesso usato come massimo esempio di un rifiuto aprioristico della teoria machiavelliana del conflitto (Sparling, 2016). Perché la volontà di tutti si possa avvicinare a quella generale è necessario «che nello Stato non ci siano società parziali e che ogni cittadino pensi solo con la propria testa» (Rousseau, 1971c, p. 105). Il fatto che questa affermazione (tratta dal terzo capitolo del secondo libro del *Contratto sociale*) sia sostenuta da una citazione della differenza che le *Istorie fiorentine* prospettano fra conflitti salutari e dannosi è stato a lungo liquidato come un fraintendimento di ciò che Machiavelli davvero intende (Lévy, 1959, p. 82) o al massimo come un tentativo di mascherare il disaccordo (McKenzie, 1982, pp. 218-21).

È certamente vero che, sulla base di un’ontologia sociale in ultima ana-

lisi diversa (Geuna, 2013, pp. 73-7), almeno su un punto c'è un'indubitabile distanza: le divisioni positive di cui parla Machiavelli non sono mai solo fra individui ma sempre fra aggregati sociali. Per capire su cosa invece ci sia un accordo fra i due molto più profondo di quanto sembri, bisogna innanzitutto mettere a fuoco la portata della proposta di Rousseau. Solo in una prospettiva al limite dell'ideale, in cui la corruzione sia quasi o del tutto assente (analoga a quella del «popolo più felice del mondo» del primo capitolo del quarto libro), si può veramente dare una coincidenza di volontà di tutti e volontà generale nel modo dell'unanimità. In un contesto del genere, infatti, il bene comune si presenta spontaneamente all'intellezione, neutralizzando in partenza qualsiasi occasione di dissenso o divergenza. Il *Contratto sociale*, però, non è un'opera dedicata solo al momento della salute e della perfezione del corpo politico: esattamente come in Machiavelli, anche per Rousseau la corruzione è un fenomeno ineludibile, strettamente legato al modo in cui nel corso del tempo la disposizione psicologica ed etica dei cittadini smette di cogliere il nesso fra bene individuale e bene comune. Si tratta di un processo che rappresenta un'«inclinazione naturale e inevitabile» (Rousseau, 1971c, p. 157). Come aveva messo in luce già Judith Shklar, il capolavoro politico rousseauiano può essere pensato come un lungo resoconto di come l'«invincibile natura» (ivi, p. 127) tenda a far finire qualsiasi costruzione umana dissolvendo la «seconda natura» sociale forgiata dal legislatore (Shklar, 1969, p. 208).

Quando questo succede, l'esito è precisamente la formazione di quelle che Machiavelli avrebbe descritto come «sette»: gruppi di cittadini che perseguono un interesse partigiano a scapito del bene comune e che sono disposti a utilizzare qualsiasi mezzo per raggiungere i loro obiettivi. La più pericolosa può essere il governo, il cui strapotere rischia sempre di rappresentare una riproposizione della dipendenza dagli uomini che lo Stato è nato per eliminare: si tratta del «vizio intrinseco ed inevitabile che fin dalla nascita del corpo politico tende senza posa a distruggerlo, come la vecchiaia e la morte distruggono il corpo dell'uomo» (Rousseau, 1971c, p. 155). Esito drammatico di questo ragionamento è che «il corpo politico, come il corpo dell'uomo, comincia a morire dal momento della nascita e porta in se stesso le cause della propria distruzione» (ivi, p. 157).

Si tratta di un processo che naturalmente ha luogo per gradi; di conseguenza, il contesto con cui ci si troverà realisticamente ad avere a che fare quasi sempre è uno di semicorruzione. È per questo che uno dei problemi più pressanti del *Contratto* è come gestire le deliberazioni collettive in condizioni in cui la virtù civica non renda possibile l'unanimità delle

scelte. Una volta ammesso ciò, alcuni aspetti del rapporto con Machiavelli acquisiscono un senso diverso. Nel distinguere volontà generale e volontà di tutti, infatti, Rousseau aveva precisato che spesso le due divergono a causa di interessi particolari, «ma eliminate da queste medesime volontà il più e il meno che si elidono e come somma delle differenze resta la volontà generale» (ivi, p. 104). Quest'ultima può essere dunque individuata non solo attraverso l'unanimità di uno Stato perfetto, ma anche eliminando, attraverso una loro contrapposizione, gli aspetti particolaristici della volontà di singoli individui.

Per di più, la letteratura critica più recente ha evidenziato una serie di punti che permettono di mettere in dubbio la rappresentazione tradizionale del corpo politico rousseauiano come puramente omogeneo e armonico (Silvestrini, 2010, pp. 110-5). Pur condannando l'uso della retorica e delle lunghe concioni, Rousseau concede che posizioni diverse vengano pubblicamente espresse. In modo analogo, propone anche una distinzione fra l'unanimità richiesta per il patto sociale e l'approvazione di tutte le altre leggi e provvedimenti per i quali è sufficiente una maggioranza le cui caratteristiche possono a loro volta variare (da maggioranza semplice a maggioranza qualificata) a seconda dell'importanza della norma in questione. Quello che è sufficiente è che «i caratteri della volontà generale siano ancora nella maggioranza» (Rousseau, 1971c, p. 175): si tratta di un requisito di ordine etico, in assenza del quale nessun formalismo istituzionale potrebbe funzionare. «All'altra estremità del circolo» si ritrova infatti l'unanimità, ma quella della massima corruzione che segue il trionfo di uno dei partiti, in cui «i cittadini, caduti in servitù, non hanno più libertà né volontà» (ivi, p. 174).

Lo scontro di punti di vista diversi in un'assemblea non è certamente identico ai «tumulti» machiavelliani, ma permette di capire come la posizione di Rousseau non sia affatto pregiudizialmente avversa alla contrapposizione di interessi particolari. Quello che conta è che non ci siano società parziali, che, come le «sette» machiavelliane, dirottino il giudizio dei cittadini verso un bene diverso da quello comune: in loro assenza, l'interesse comune non è affatto vincolato esclusivamente all'unanimità (cfr. Cucchi, 1969, p. 24; Bock, 1990, p. 198; Jourdan, 1996, pp. 79-84). Come anzi conclude la nota del terzo libro del *Contratto* in cui si citano per la seconda volta le *Istorie*, «un po' di agitazione dà impulso alle anime e ciò che fa veramente prosperare la specie è meno la pace che la libertà» (Rousseau, 1971c, p. 217).

Non sorprende, perciò, trovare nelle *Lettere dalla montagna* un elogio

del diritto di protesta tradizionalmente concesso agli abitanti di Ginevra: il modo di arginare la corruzione che fa del governo la minaccia principale alla sopravvivenza della repubblica è una vita politica dinamica, cui i cittadini prendano parte non solo in quanto membri dell'assemblea legislativa ma anche attraverso una vigilanza costante sull'operato di chi esercita il potere (Rousseau, 1971d, p. 50). Come il popolo romano usciva dalla città o accusava gli individui pericolosi per prevenire danni al bene comune, così la cittadinanza ginevrina ha non solo il diritto ma anche il dovere civile di protestare per costringere il governo a prendere in considerazione il proprio punto di vista. In entrambi i casi, la struttura teorica messa in campo è quella della dinamica fra conflitto e corruzione in cui il primo serve da argine alla seconda. Quando il conflitto, però, porta a una frammentazione della società in "sette", esso da cura diventa sintomo della corruzione.

4. Machiavelli e Rousseau sono solo due esempi all'interno di una tradizione molto più ampia (Rosenblum, 2008), ma sono rilevanti perché mostrano come una struttura concettuale simile possa essere riproposta in contesti lontanissimi e per molti versi incompatibili. Questo è rilevante per almeno due motivi.

In primo luogo, l'idea che la divisione partitica sia sintomo di corruzione è molto lontana dalla mentalità contemporanea, in cui il pluralismo è normalmente considerato sinonimo di salute della vita politica. Come si è cercato di mostrare, la modernità si contrappone a questa prospettiva non solo nel caso dell'olismo della virtù umanistica, ma anche in quello di teorie solo apparentemente molto più vicine al presente, a conferma del fatto che l'antipartitismo è stato per molti secoli cifra caratteristica della filosofia politica occidentale.

In secondo luogo, quella della divisione in "sette" non è normalmente inclusa fra le accezioni di "corruzione" analizzate nelle principali opere dedicate al tema (per un'eccezione cfr. Euben, 1989). Recuperarne l'importanza e la ricchezza in due autori cruciali per la sua storia è un'ulteriore conferma della duttilità e dell'ampiezza semantica di uno dei concetti che la modernità ha più di frequente utilizzato per parlare di sé.

Fonti

Machiavelli (2018a); Nietzsche (1984); Rousseau (1971c; 1971d).

Bibliografia

Bock (1990); Bonadeo (1973); Buchan, Hill (2014); Ciliberto (2019); Cucchi (1969); Del Lucchese (2001); Del Lucchese, Frosini, Morfino (2015); Dobel (1978); Euben (1989); Friedrich (1957); Geuna (1998; 2013); Jourdan (1996); Lévy (1959); McCormick (2018); McKenzie (1982); Pocock (1975); Rosenblum (2008); Shklar (1969); Silvestrini (2010); Skinner (1978); Sparling (2016; 2017; 2019); Vergara (2019); Viroli (1998; 2017).

Cristo

di Elisabetta Scapparone

1. Nella prima metà del Quattrocento la riflessione sulla figura di Cristo – se pure erede, nelle sue coordinate fondamentali, delle posizioni elaborate dalla teologia medievale – assume caratteri peculiari. In primo luogo, gli umanisti, con la loro profonda diffidenza e il loro giudizio severo nei confronti della teologia dei “moderni”, alimentano un ritorno polemico allo studio dei Padri, soprattutto greci, in quanto testimoni di un cristianesimo ancora incorrotto. Un’attitudine che troverà riscontro anche nel Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39), quando il dibattito tra teologi latini e bizantini non mancherà di investire pure le dottrine trinitarie e cristologiche. Dall’altro lato, la crisi della teologia postoccamista porta in primo piano le forme di spiritualità antispeculativa e soggettiva proprie sia della *Devotio moderna* che dei nuovi settori “osservanti” degli ordini religiosi. Sono soprattutto i francescani, grazie al carisma e alla predicazione capillare e fortunatissima di Bernardino da Siena, a proporre forme di devozione popolare per il nome di Gesù – proposto alla venerazione dei fedeli tramite l’ostensione di una tavoletta con il trigramma JHS inscritto in un sole –, ponendo l’accento sul modello di comportamento ispirato a semplicità, umiltà, povertà cui deve conformarsi la vita del fedele, nella continua *imitatio* dell’amore salvifico per gli uomini espresso da Cristo.

La filosofia, nel corso del secolo, privilegia, nei suoi autori più significativi, una lettura della figura di Cristo dai forti connotati ontologico-cosmologici e debitrice a moduli neoplatonici, secondo uno schema interpretativo che, da un lato, si interroga sul rapporto fra Dio e mondo, fra creatore e creatura; dall’altro lato, assume il motivo della centralità dell’uomo nell’ordine dell’universo, presentando l’Incarnazione come segno della considerazione e dell’amore che Dio manifesta nei confronti della sua creatura più perfetta. Per Niccolò Cusano la creazione, l’universo, in quanto estrinsecazione sensibile e manifestazione di Dio nella molteplicità spazio-temporale, si costituisce come *imago* depotenziata e contratta della sua cau-

sa, non in grado di riflettere in modo perfettamente speculare l'uni-trinità e la perfezione propria di Dio, massimo assoluto, che consiste nell'attuazione di tutti i possibili. *Interminatum* e tuttavia incapace di toccare e replicare quell'infinità che, in senso proprio, può appartenere solo a Dio, l'universo conosce il suo riscatto ontologico proprio attraverso la mediazione operata da Cristo, che Cusano interpreta come creatore calato nella contrazione delle creature e creatura elevata alla perfezione del creatore. Posta al centro della catena degli enti, la natura umana presenta tutte le perfezioni delle altre specie; l'«umanità perfettissima» rappresentata da Cristo, «precisione terminale contratta» della specie umana, è perciò in grado di attualizzarne tutte le perfezioni e, attraverso di esse, quelle di tutte le creature, risolvendo così l'intero orizzonte della creazione, fino al contatto con l'assolutezza della natura divina. È così che diventa possibile l'unione ineffabile del Verbo con l'umanità, elevata a lui mediante l'unico uomo perfetto possibile: Cristo è colui che, garantendo in un unico soggetto la coesistenzialità di finito e infinito, connette di fatto tutti gli enti, tutto l'orizzonte dell'esplicito al suo principio, risarcendo una sproporzione altrimenti destinata a rendere difettosa, incompiuta e «invidiosa» l'opera di Dio.

Anche in Ficino l'Incarnazione è presentata come archetipo del processo di unificazione che ricongiunge la molteplicità dispersa del reale all'unità originaria, attraverso l'unione fra l'infinità divina e la natura umana, centro e compendio di tutte le cose. Egli affida la presentazione più compiuta della propria cristologia, e insieme la sua proposta di rinnovamento «sapienziale» del cristianesimo, alla sua prima opera a stampa, il *De christiana religione*, pubblicata in volgare nel 1474 e in latino nel 1476. Ai capitoli cristologici dell'opera è affidata la sintesi dei due piani sui quali si era mossa la sua interpretazione giovanile della figura di Cristo: da un lato, l'immagine del Verbo divino come *ratio* esemplare della creazione e snodo centrale di quel processo di generazione eterna per cui Dio propaga sé stesso infinitamente; dall'altro, l'esempio di dottrina morale assimilabile per più versi alla figura di Socrate (Conti, 2014). Autorivelazione di Dio al mondo attraverso il suo Logos manifestatosi in un corpo umano, Cristo è colui che ha invero e illuminato il valore della tradizione sapienziale ermetico-platonica, liberandola dalle allegorie e dai velami necessari per preservare una verità connotata, fin dalle origini, da un tratto sapienziale e iniziatico. Ma la discesa del Cristo-Verbo nella natura umana ha per Ficino un significato ulteriore, che rimanda a un processo speculare e ascendente: l'uomo può farsi discepolo di Cristo attraverso un itinerario speculativo che trova il suo culmine nell'esperienza della *deificatio*, dell'assimilazione a Dio, e i suoi

paradigmi, da un lato, nella dottrina platonica dell'amore di una bellezza eterna; dall'altro, nella lettura paolina del cristianesimo come religione di *charitas* e di virtù. In linea con le fonti sottese a queste pagine, e in modo particolare con Lattanzio, Ficino nel *De christiana religione* affianca quindi all'immagine del mediatore cosmico che ha restituito all'anima, offuscata dal peccato, il suo carattere divino un'interpretazione in chiave fortemente pedagogica dell'Incarnazione del Logos. Cristo – «praeceptor», «magister vitae», «liber moralis» – si è comunicato per indicare agli uomini il senso ultimo del loro destino. Maestro per la sua dottrina, ma anche per la sua vita, *exemplar* di una *pietas* e di una virtù sottratte all'umbratilità delle cose mondane, è il simbolo di quella riforma perfetta dell'uomo e di quella tensione verso l'immortalità che in lui trovano il loro archetipo eterno.

2. Nel Cinquecento il dogma trinitario, così come la fede nella vera umanità e vera divinità di Cristo, non vengono incrinati né contestati da Erasmo e dai riformatori magisteriali; anzi, prima Calvino e poi Théodore de Bèze combatteranno tenacemente l'eresia antitrinitaria come la più insidiosa e temibile del loro tempo. Se nel concetto stesso di *philosophia Christi* si compendia un luogo di profonda coerenza della spiritualità erasmiana, che identifica in Cristo il suo oggetto, il suo modello e il suo maestro («Cristo non è una parola vuota, ma nient'altro che carità, semplicità, pazienza, purezza, in breve, tutto quello che egli ha insegnato»; Erasmo da Rotterdam, 2004, p. 50), le teologie della Riforma assegnano al Figlio incarnato – chiave interpretativa dell'intera Scrittura – una centralità determinante, in ragione del suo *officium mediatoris*. Figura drammatica in Lutero, che può essere accolta nella fede solo attraverso la “teologia della Croce” e la contemplazione di un ruolo soteriologico in grado di accordare agli uomini la salvezza, ma non il risarcimento dell'abisso incommensurabile fra mondo e Dio, fra carne e spirito; mentre è la compenetrazione intima con Cristo, l'*habitatio Christi*, a costituire in Calvino lo stesso orizzonte della vita del fedele.

Ma il tema dell'unità di Dio e la conseguente negazione della natura divina di Cristo si assoceranno presto, anche in ragione dei risvolti etici e sociali connessi al riconoscimento della sua mera storicità, alle correnti e alle opzioni teologiche proprie della Riforma radicale, caratterizzate dalla ricerca di un ritorno integrale al cristianesimo delle origini e a un Vangelo liberato da sovrastrutture concettuali e interpretazioni infondate sul piano scritturale. Si tratta di un arcipelago di posizioni, in cui lo stesso principio della pura umanità di Cristo appare declinato in forme non sempre concor-

di. Eredità della filologia erasmiana e delle suggestioni sprigionate dalla sua interpretazione del *Logos-sermo*, cristocentrismo di ascendenza riformata ed esiti del razionalismo aristotelico di impronta padovana convergono in una decisa valorizzazione dell'umanità di Cristo quale simbolo di una figliolanza divina e di un percorso di redenzione del tutto spirituali soprattutto in Lelio e Fausto Sozzini, la cui riflessione si pone alle origini di una teologia coerentemente antitrinitaria. Entrambi, attraverso un'esegesi che intreccia analisi lessicale comparata e valutazione del significato complessivo del Vangelo di Giovanni, ne propongono una lettura che priva il suo celebre *incipit* di ogni risonanza metafisica, storicizzandolo radicalmente. Così, l'espressione «In principio» non sta a indicare l'esistenza reale, prima di ogni tempo, del Figlio-Verbo consustanziale al Padre ma, molto più concretamente, l'inizio della predicazione di Cristo, un uomo che Giovanni ha conosciuto. E proprio in quanto uomo di eccelse qualità morali Dio lo ha investito della sua potenza, riempiendolo di virtù: un dono grazie al quale Cristo può concedere salvezza e vita eterna a quanti credono nel suo *sermo*. In *Gv* 1, 14, il nesso *verbum*-carne non rimanda quindi alla manifestazione nella storia della seconda persona della Trinità, ma sta a indicare un uomo «mortale, umile, disprezzato», scelto da Dio come esempio visibile e guida morale per il *mundus*, la totalità degli uomini toccati dalla parola divina (Sozzini, 2020, pp. 16, 58). Ed è proprio il nesso fra Cristo e la “nuova creazione” spirituale illustrata dal Vangelo a fornire il miglior strumento di decifrazione del linguaggio giovanneo nel suo complesso, eliminando le ambiguità e le costruzioni di carattere ideologico imposte al pensiero cristiano dalla metafisica, in primo luogo platonica.

Non solo le concezioni cattolica e riformata della salvezza, ma la stessa escatologia cristiana appare poi rivoluzionata nel testo fondamentale del pensiero religioso di Fausto Sozzini, la *Disputatio de Jesu Christo Salvatore*, ultimata nel 1578. In base a un'interpretazione fortemente etica del messaggio del Cristo-uomo, Sozzini nega ogni valore metafisico alla colpa di Adamo (incompatibile con la bontà divina e con gli esiti stessi della ragione) e, di conseguenza, all'Incarnazione e al sacrificio della Croce. Il valore della figura di Cristo non è testimoniato dal suo sacrificio, ma dalla sua resurrezione: la sua missione non ha carattere di espiazione quanto, piuttosto, di guida e di esempio. La vita eterna che Dio ha concesso al Cristo risorto – reso divino per mostrare agli uomini la strada verso l'eternità – è perciò il dono che spetta a quanti, con una scelta di fede impegnativa e consapevole, vorranno credere nella sua parola, scegliendo una pratica religiosa incentrata sull'*imitatio* del *Christus pauper*, anziché su riti e sacramenti.

Dopo la riconquista cattolica della Polonia e l'espulsione dei sociniani nel 1658, le vie dell'esilio li condurranno verso la Transilvania, la Germania, ma soprattutto l'Olanda. Da qui all'Inghilterra, la tradizione sociniana finirà per rappresentare, fino alle soglie dell'Illuminismo, uno degli assi portanti del pensiero critico in Europa, offrendo un contributo peculiare e decisivo al dibattito moderno sulla *libertas philosophandi*, la tolleranza, il rifiuto della gerarchia e, più in generale, sulla dimensione politica del cristianesimo, inserendosi in forme pervasive e originali nelle pieghe, e nei conflitti, della filosofia postcartesiana, da Spinoza a Bayle, a Locke (Priarolo, Scribano, 2005).

3. Anche sotto il profilo filosofico, nel pensiero della prima età moderna si registra una linea che insiste, fino a dar vita a percorsi apertamente eterodossi, sulla dimensione umana di Cristo. Il quadro di riferimento è, in primo luogo, quello di un naturalismo che punta a ricondurre, e spiegare, le categorie dello "straordinario" e del "miracoloso" entro una struttura del divenire in linea con i principi di Aristotele e dominata dal determinismo celeste come vera dottrina delle cause, in grado di rendere ragione di ogni aspetto della relazione tra la terra e i cieli, inclusa la complessità politica e religiosa del mondo umano. E sarà proprio questo riassorbimento dei fenomeni che la credulità popolare considera eccezionali o inesplicabili – e della stessa genesi delle religioni – nell'ordine delle potenzialità naturali a rappresentare l'eredità della filosofia del Rinascimento privilegiata e rilanciata in senso radicale dal pensiero libertino.

Nella sua opera di decostruzione della lettura "teologica" del divenire naturale a favore della causalità efficiente dei corpi celesti, Pietro Pomponazzi riconduce anche la nascita, l'ascesa e il tramonto delle diverse *leges* al ritmo ciclico dei mutamenti dominati dalla "provvidenza" impersonale dei cieli, canali della potenza divina. Nel *De incantationibus* i fenomeni che accompagnano il sorgere e l'affermarsi di ogni nuova religione non sono presentati, perciò, come eventi che turbano o incrinano l'ordine della realtà e della storia. Piuttosto, essi appaiono iscritti in un disegno eterno e immutabile, posto in atto dalla divinità e indotto dagli astri per assistere l'uomo, ordinandone e conservandone la *societas* e favorendone lo sviluppo. In base ai principi della filosofia, la figura di Cristo – fondatore di una religione storica che condivide di necessità il ritmo biologico e il destino di corruzione di tutte le altre, tanto da apparire prossima alla sua fine, come si afferma in una pagina famosa dell'opera – autorizza un confronto con quella di altri legislatori o profeti, in grado di produrre, attraverso azioni

mirabili, profondi mutamenti nelle credenze umane. Si tratta di uomini la cui complessione – resa perfetta dalla disposizione favorevole dei cieli – li rende capaci di azioni profetiche, taumaturgiche e operative tali da farli ritenere “figli di Dio”. Non un impostore, quindi, Cristo; «ma neppure il Figlio di Dio, bensì uno dei *filii dei* che con la loro opera hanno segnato le vicende della società umana» (Perrone Compagni, 2014, p. 112).

Il nesso saldissimo che Pomponazzi istituisce tra la disposizione psico-fisica di individui privilegiati e la ricezione di influssi celesti annunciati dal loro oroscopo compare anche in Girolamo Cardano, così come il grande tema della fine della religione cristiana, per più versi centrale nella cultura italiana del Cinquecento. Nel 1554 Cardano pubblica a Basilea il commento all’*Opus quadripartitum* di Tolomeo, l’esito più compiuto della sua vasta ricerca intorno all’astrologia. Vincendo dubbi e scrupoli a lungo coltivati «per motivi religiosi», egli inserisce nel commento al secondo libro del *Quadripartitum* il grafico e l’interpretazione dei dati astrali propri della Natività per mostrarne la convergenza con il racconto evangelico della vita e della missione di Cristo. Un’analisi audace, quella della *Servatoris genesis*, destinata perciò a suscitare scandalo, attirando sul suo autore accuse di empietà e perfino di insania (lo faranno, con poche variazioni, autori come Francisco Sanchez, Giuseppe Scaligero, Marin Mersenne, Jacques-Auguste de Thou), per aver preteso di assoggettare l’uomo-Dio, creatore delle stelle, alle loro leggi. Cardano è ben consapevole che il suo proposito di assumere come prova suprema della validità dell’astrologia la corrispondenza «quasi divina» del diagramma natale di Cristo con la sua vicenda terrena costituisce un passaggio estremamente delicato, dato che mette in gioco la decifrazione dell’intreccio enigmatico fra umano e divino. Ma considera impossibile negare – pena la caduta in posizioni eretiche – che, anche nel caso di quell’uomo-Dio, la sua parte umana sia coinvolta nel gioco dei vincoli dell’ordine cosmico, di cui la causalità fisica esercitata dagli astri è parte fondamentale. Se la dimensione sovranaturale e salvifica del Cristo non riposa sul favore delle stelle e rimanda certo a un approccio di natura diversa, resta vero che Dio ha predisposto, *ab aeterno*, come segno di una cesura capitale della storia, un’immagine astrale puntualmente adeguata a quella genitura – oggettivamente eccezionale «anche se si dovesse insistere soltanto su ragioni naturali» –, facendo confluire in essa dieci fattori di estrema singolarità e rarità. E questo è vero sia per quanto concerne i tratti fisici e il carattere dolce e mesto di Cristo; sia a proposito degli episodi centrali della sua vita; sia in rapporto alla legge da lui istituita, che è «naturaliter» legge «di pietà, di giustizia, di fede, di semplicità, di carità», così potente

da trasformare il mondo, contrastando e vincendo le inclinazioni viziose degli uomini (e «questa è impresa solo divina, e dono divino»); così stabile da non conoscere mai fine, «se non dopo il ritorno delle eclittiche, quando si produrrà un nuovo assetto dell'universo» (Cardano, 1663, p. 221).

Sarà Gabriel Naudé, autore di un *De Cardani iudicium* poi premesso all'edizione lionese del 1663 delle opere del filosofo, a far risaltare, con tecnica erudita tipicamente libertina, il potenziale naturalistico racchiuso in quella pagina, una volta privata da ogni traccia residua di religiosità, spostando il fuoco della questione dalla congruenza fra astrologia e teologia alla storicità di Cristo, anch'egli esito (come qualsiasi altro uomo) di un destino individuale chiuso entro i confini della causalità naturale (Schino, 2014a, pp. 119-27). Il percorso verso l'umanizzazione di Cristo impostato in questi termini da Naudé si compie nel *Theophrastus redivivus* (1659), il più cospicuo, celebre e radicale dei manoscritti clandestini: nel III trattato (*De religione*) l'autore dell'opera ripropone infatti (con alcune significative amputazioni funzionali) l'analisi cardaniana della *Servatoris genesis*, accompagnandola con questo commento: «Questa è la genitura di Cristo, costruita secondo l'arte astrologica contro la sua divinità» (*Theophrastus redivivus*, 1982, pp. 460-6: 466). Nel *collage* sapientemente eterodosso di prelievi classici e rinascimentali costituito dal *Theophrastus*, spicca, fin dal frontespizio in cui è delineata una sorta di genealogia ideale dell'ateismo, la figura di Giulio Cesare Vanini, autore in cui il rifiuto della divinità di Cristo si coniuga con un ostentato disprezzo per la sua vicenda umana. Per Vanini nessuna *lex* positiva, compreso il cristianesimo, può pretendere di far riferimento a cause trascendenti, o aspirare a una durata perenne, nella incessante vicissitudine che domina e consuma le vicende di tutti gli enti. Ma nelle sue pagine – poste ormai oltre il contesto problematico e il difficile equilibrio fra natura e soprannatura tentato da Cardano, che pure ben conosce e utilizza – la lezione del naturalismo radicale si salda con un crudo machiavellismo: ogni forma di potere – politico o religioso – è, fin dai suoi momenti genetici, contigua alla dimensione della violenza, della menzogna e della frode. I fondatori di nuovi culti – altro tema che entrerà a far parte dell'eredità libertina – sono anch'essi uomini politici che, per indurre all'obbedienza popoli rozzi e superstiziosi e rendere più solide le basi di un dominio fondato su «nuovi ordini e modi», ammantano spregiudicatamente la propria *lex* di carismi e fondamenti divini. Icona ambiziosa di astuzia “volpina”, il Cristo di Vanini conosce il disegno e pratica il modello di comportamento del «principe nuovo» del cap. XVIII del *Principe* per rafforzare e stabilizzare un potere che sa essere fragile: dissimula, inganna;

fa credere di voler perfezionare la legge mosaica, e non appena si sente abbastanza forte per farlo, la sovverte fin dalle fondamenta.

Ed è proprio Vanini, reso nuovamente attuale da Bayle attraverso la figura-simbolo dell'ateo virtuoso, a veicolare i temi di ascendenza libertina nel *Traité des trois imposteurs* o *Esprit de M. Spinoza*, il documento che costituisce uno dei testi più significativi della cultura clandestina del primo Illuminismo, pubblicato all'Aia nel 1719 per poi diffondersi nuovamente in forma manoscritta. Uso radicale di una tradizione libertina liberata dalla sua ambiguità originaria; lettura antropologica e psicologica dell'origine delle religioni; impianto teorico di ascendenza spinoziana forzato in senso materialistico sono i caratteri distintivi del «temerario mosaico di testi» in cui l'impostura delle tre religioni del libro («Lex Moysi, lex puerorum; lex Christi, lex impossibilium; lex Mahumeti, lex porcorum», secondo il detto di tradizione averroistica riattualizzato dal *Theophrastus*), saldando antiassolutismo e anticristianesimo, viene denunciata, a un tempo, come «travisamento filosofico, inganno della casta sacerdotale, sopruso dei legislatori e dei politici che se ne servono per assoggettare il popolo» (Berti, 1994, p. XVI), facendo leva sulla rudezza, la paura e l'ignoranza degli uomini, alimentate dall'attitudine superstiziosa generata dai fantasmi della loro immaginazione. A Cristo, nei capitoli VII-X del *Traité*, viene riservata un'irrisione dissacratoria e demolitrice; e la sua «favola» ingannevole è tratteggiata, come del resto accade anche per Mosè, a partire da robusti, e letterali, saccheggi dal dialogo *De Deo* del *De admirandis naturae arcanis* di Vanini (gli stessi riferimenti ai Vangeli sono filtrati attraverso la sua prosa). Mentre fra i riferimenti classici spicca Celso, fonte pagana aspramente anticristiana, riletta probabilmente attraverso il filtro – importante, anche per le posizioni apertamente antitrinitarie e l'impostazione filoebraica – del *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin. Tessere anticristiane composite, collegate e combinate con inserti che rimandano, da un lato, a La Mothe Le Vayer, polemico circa la rivendicata superiorità della morale cristiana – sterilmente pauperistica e innaturale fino all'impraticabilità – su quella degli antichi; dall'altro lato, appunto, a Vanini, là dove egli insiste sulla natura ambigua, elusiva e dissimulatrice del rapporto di Cristo con il potere politico o individua l'astuzia più sottile di quel «profeta disarmato», poverissimo e umanamente mediocre, artefice di un disegno «privo di tutto» (ivi, p. 123), nell'aver saputo far tesoro degli errori politici di Mosè. Più abile di lui, Cristo ha collocato il suo regno e la sua promessa di felicità non nei beni temporali, ma in una prospettiva di felicità ultraterrena; e ha poi profetizzato l'avvento dell'Anticristo per perpetuare il suo potere, bloccando sul

nascere le iniziative messianiche di altri eventuali impostori (un mirabile capolavoro di astuzia quest'ultimo, a parere di Vanini, e tale da superare qualsiasi altra "impresa" di Cristo).

Il tema dell'impostura di Cristo è svolto a fondo, con implacabile asprezza, anche nella filosofia di Giordano Bruno. Nello *Spaccio de la bestia trionfante* – l'opera più anticristiana del Nolano, dove significativamente questo lemma si concentra in una serie rilevante di occorrenze – si impone l'immagine del crudele e mistificatore Cristo-Orione, accompagnato da un corteo di «Impostura, Destrezza [...], vano Prodigio, Prestigio, Bagattella e Mariolia» (Bruno, 2000a, p. 477). Si tratta di un'impostura che Bruno identifica nella consapevole distorsione della sapienza magico-religiosa propria in passato dell'umanità, all'origine di un circolo virtuoso in grado di collegare direttamente piano degli enti naturali e principio divino, senza bisogno di alcuna forma di mediazione, se non sul piano simbolico. Il messaggio di Cristo costituisce sì un passaggio decisivo della «ruota del tempo»: ma in senso negativo, in quanto *lex* del rovesciamento di tutti i valori di ragione e di moralità e veicolo potente di decadenza. La critica dissolutrice cui Bruno sottopone la figura di Cristo approda, già in anni giovanili, a un antitrinitarismo nel quale filtrano, in forme originali, da un lato, la lezione di Erasmo; dall'altra la rielaborazione di eresie prenicene, come quelle di «Ario et Sabellio et altri seguaci» (Firpo, 1993, pp. 170-1). Cristo non è partecipe della divinità, sia perché concepire un'articolazione trinitaria all'interno dell'essenza divina significherebbe incrinarne la semplicità e la potenza indivisa; sia perché riconoscere la verità dell'Incarnazione (resa nello *Spaccio* con l'immagine blasfema del centauro Chirone, «uomo inserito a bestia»; Bruno, 2000a, p. 664) significherebbe ammettere una forma privilegiata di comunicazione con l'assolutezza inaccessibile del principio divino, che l'uomo può invece attingere solo al livello della natura, luogo e immagine dell'inesauribile produttività di Dio (e definita perciò, con un uso eversivo del lessico teologico, «unigenita»; ivi, pp. 248, 921). Estraneo alla sfera del divino, ma colmo di pretese ontologiche per «malignitade» e smodato desiderio di gloria, Cristo si è posto come fonte, per gli uomini, di una falsa speranza di salvezza e di un vano timore della morte; mentre la lezione paolina e poi quella luterana hanno amplificato i tratti infecondi, oziosi e "asinini" del suo insegnamento. Privato del suo profilo metafisico e soteriologico, il Cristo bruniano è presentato, all'opposto, quale uomo in cui si manifestano i caratteri più miseri del suo essere «cosa temporale e creatura», e perfino quale mago crepuscolare e impotente – come dimostra l'originale interpretazione dell'episodio evangelico del *nemo propheta*

in patria proposta a più riprese nelle opere magiche (Bruno, 2000b, pp. 10-1, 282-3; Scapparone, 2007; 2019). Ma questo approccio – per il quale la riflessione di Cusano costituisce un punto di riferimento critico decisivo (Blumenberg, 1992; Carannante, 2018; Secchi, 2006) – non esaurisce la complessità del rapporto di Bruno con il cristianesimo. Sintesi inaccettabile di una religiosità della rassegnazione e della paura escatologica, quella *lex* «difformata» custodisce tuttavia al suo interno un precetto essenziale alla vita civile: «il non far ad altri quello che non voressimo che fosse fatto a noi basta per ben vivere» (Firpo, 1993, p. 144). La prospettiva secondo la quale Bruno recupera il nucleo centrale dell'etica cristiana, mostrandone la fecondità alla luce del nuovo modello etico-politico da lui individuato, appare però pienamente secolarizzata. La «legge d'amore» che propone costituisce infatti la traduzione e il frutto, sul piano religioso e civile, dei meccanismi d'azione della sostanza universale e della sua infinita energia creatrice. Gli uomini, senza primati o «elezioni» di sorta, sono tutti figli allo stesso modo di questa sostanza, e tutti ugualmente segnati da un desiderio di condivisione e di concordia che scaturisce proprio dalla potenza della materia (Ciliberto, 2005b).

4. Il tema dell'impostura di Cristo non è privilegio esclusivo della tradizione libertina francese e italiana: discussioni simili sono attestate pure in Olanda, anche in ambienti vicini a Spinoza. Ma se Spinoza, al pari di Bruno, radica il suo rifiuto di riconoscere la divinità di Cristo sul principio della sproporzione tra finito e infinito – dimensioni dell'essere destinate a rimanere eterogenee –, egli sviluppa poi questo motivo in una chiave diversa, originale e lontana dai toni aggressivi e liquidatori propri della “nolana filosofia”, ponendo piuttosto la figura di Cristo al centro dell'esigenza di un profondo cambiamento di paradigma teologico-politico. Sono soprattutto le ultime fasi della corrispondenza con Henry Oldenburg a presentare passi importanti per comprendere la fisionomia e il ruolo del Cristo spinoziano. Nelle lettere scambiate fra il novembre e il dicembre 1675 il segretario della Royal Society sollecita Spinoza a chiarire alcuni punti passibili di destare sconcerto nei lettori del *Trattato teologico-politico*: la natura di Cristo, che Oldenburg considera il «*Logos* [...] mostrato in forma umana» (Spinoza, 2007a, p. 1304), e il valore salvifico «per noi peccatori» del suo sacrificio sono fra questi. La risposta di Spinoza fa leva sulla distinzione tra due prospettive interpretative diverse, che egli ancora saldamente al puro contesto biblico indagato con approccio storico-critico: la prima fa riferimento a Cristo «secondo la carne», la seconda – propriamente spinoziana – si con-

fronta con la nozione di “spirito di Cristo”. Da un lato, il Cristo storico, con le vicende esteriori della sua vita e della sua morte, che Spinoza giudica del tutto inessenziali ai fini della salvezza. Dall’altro lato, l’assoluta moralità dei principi d’amore testimoniati dal Vangelo e fondati su una forma di conoscenza del tutto peculiare della parola divina. A differenza dei profeti veterotestamentari, espressione e veicolo di un’interpretazione immaginativa e imperfetta della parola di Dio, e anche dallo stesso Mosè-legislatore, Cristo ha percepito Dio nella verità, con mente pura. Dio non si è rivelato a lui per il tramite, incostante e inadeguato, della visione o della parola: ma facendo riferimento a «nozioni universali e vere», vale a dire agli strumenti della ragione, comuni a tutto il genere umano. Cristo ha colto Dio senza mediazioni, «da mente a mente»; e non ha imposto come leggi, ma ha insegnato come verità eterne e universali i precetti divini in grado di condurre gli uomini alla salvezza. È in questo senso che si può parlare di lui come dell’ «eterno figlio di Dio», della sua sapienza eterna, «che si manifestò in tutte le cose, e soprattutto nella mente umana, e più di tutto in Gesù Cristo» (ivi, p. 1302) – *homo perfectus*, dunque, ma certo non manifestazione definitiva di Dio, né luogo di una relazione diretta con la potenza della sostanza infinita. La filosofia, per Spinoza, non può che giudicare incomprensibili e assurde le asserzioni dei teologi su questo punto, assimilabili a quelle «di chi mi dicesse che il circolo ha assunto la natura del quadrato» (ivi, p. 1303). Prodotto di speculazione e interpretazione arbitraria delle Chiese, il concetto di “Incarnazione” non trova d’altra parte riscontro nella Scrittura che, correttamente interpretata, permette di escludere che Dio possa mai rivestire alcuna natura determinata. E lo stesso concetto di “resurrezione” va inteso in senso meramente allegorico e spirituale (secondo una linea di ascendenza sociniana che Spinoza ha perfettamente presente), come la possibilità di rinnovamento che costituisce il vero predicato universale di una *religio* da opporre alla *credulitas* e all’ignoranza. Così, «il filosofo che ha sottoposto alla critica più lucida e radicale il cristianesimo storico, al punto da subire per questo l’accusa di ateismo, non teme di presentarne il fondatore come il più alto modello di umanità che la filosofia possa concepire» (ivi, pp. XL-XLI). D’altra parte Spinoza ha cura di distinguere la vicenda di Cristo, singolo uomo che ha incarnato con il suo esempio di vita un’aspirazione universale, dalle vicende della religione che da lui ha preso il nome, presto gravata da sovrastrutture concettuali di ordine filosofico, incentrata su cerimonie prive di ogni sacralità, storicamente teatro di divisioni e di conflitti fra le Chiese. Da qui l’auspicio che quella *religio* fondata sui precetti semplicissimi di carità e giustizia possa – una volta liberato il

campo dalla confusione strumentale tra religione e superstizione, e dall'alleanza fra teologi e tiranni – tornare a veicolare il suo significato originario e più autentico, alimentando e sostenendo un progetto politico in grado di istituire legami etici in seno alla comunità a salvaguardia dell'uguaglianza e della libertà dei cittadini.

Se in Spinoza l'esercizio di ermeneutica biblica rimanda alla necessità di cogliere il messaggio effettivo della Scrittura, per liberare gli uomini dall'*auctoritas* dei teologi e dal loro monopolio dell'esegesi al servizio di una falsa immagine di Dio, nella battaglia degli illuministi è il sistema delle religioni positive e il fanatismo intollerante che esse veicolano a costituire il bersaglio privilegiato di una critica spesso carica di sprezzante e irriverente ironia anche per la persona storica del Nazareno, in nome di una ragionevolezza e di un *bon sens* non disposti a piegarsi agli aspetti più "misteriosi" o inverosimili del cristianesimo. Con il suo atteggiamento critico nei confronti della tradizione e dell'*auctoritas* quali fonti esclusive di verità, l'Illuminismo imprime una accelerazione fortissima al processo di laicizzazione dei valori e della cultura iniziato con l'età moderna. Diritto di interpretare in autonomia i testi sacri, critiche agli aspetti più incomprensibili della dogmatica cristiana, analisi comparata e storia naturale delle religioni vedranno sviluppate soprattutto in ambito francese le loro potenzialità sovversive, con l'approdo a forme di materialismo ateo ormai sempre meno interessate – a differenza del confronto inesausto con l'*Infâme* che accompagnerà per tutta la vita Voltaire – a interrogarsi intorno alla figura storica e al significato del «*législateur des chrétiens*».

Fonti

Bruno (2000a; 2000b); Cardano (1663); Cusano (2017); Erasmo da Rotterdam (2004); Ficino (2019); Firpo (1993); Pomponazzi (2013); Sozzini, Sozzini (2020); Spinoza (2007a); *Theophrastus redivivus* (1982); Vanini (2010).

Bibliografia

Apollonio, Carparelli, Fazio (2019); Berti (1994); Bettini (2005); Blumenberg (1992); Carannante (2018); Ciliberto (2005b); Conti (2014); Cottret (1990); Del Prete, Ricci (2014); Gregory (1979); Ingegno (1985); Matheron (1971); Mervaud, Seillan (2008); Perrone Compagni (2014); Pitassi (1994); Priarolo, Scribano (2005); Raimondi (2005); Scapparone (2007; 2019); Schino (2014a); Secchi (2006).

Critica biblica

di *Giovanni Licata*

È un dato incontestabile che senza l'adozione di un abito filologico, raffinatosi alla palestra dei testi latini e greci nel corso dell'Umanesimo, la critica biblica non sarebbe potuta nascere. Filologia intesa in senso lato, secondo le parole di Nietzsche, come «arte di leggere giusto» o arte «del semplice voler capire ciò che l'autore dice» (*Umano, troppo umano*, I, 270). Quindi, riscoperta delle opere nella loro lingua originale, non offuscate da traduzioni e interpretazioni arbitrarie; sforzo di ritornare a testi quanto più possibile emendati da alterazioni consapevoli e inconsapevoli; contestualizzazione storica degli autori all'interno dell'epoca in cui erano vissuti. La rinascita della filologia era segno del rinverdire dello spirito critico, e, in quanto disciplina fondata non sull'autorità ma sulla ragione, ha contribuito alla nascita del pensiero e della scienza moderni (Garin, 1952; Canfora, 2008).

Già a partire dalla fine del XV secolo – si pensi a Giovanni Pico della Mirandola – era ormai evidente alla coscienza di diversi umanisti che il nuovo *curriculum studiorum* non poteva limitarsi allo studio del latino e del greco, ma doveva estendersi anche all'ebraico, la lingua dell'Antico Testamento: la Parola di Dio che si voleva fosse intesa per sé stessa e non vista attraverso gli occhi della *Vulgata* di Girolamo, come ebbe a scrivere il grande ebraista cristiano Sante Pagnini nell'introduzione della sua grammatica ebraica: «Labor Divini Hieronymi nostrae non debet patrocinari negligentiae. Sed pellicere ad linguarum studia, praesertim hebraeae et graecae, ne semper alienis cernamus oculis, ne alienis ambulemus pedibus» (*Institutionum Hebraicarum libri IV*, Lione 1526, f. A3r). Per quanto leggermente in ritardo rispetto alla rinascita degli studi greco-latini, l'interesse per la lingua e la letteratura ebraiche si sviluppò dapprima in Italia e si espanse poco dopo nel resto d'Europa. L'invenzione della stampa diede un impulso decisivo allo sviluppo degli studi ebraici: la prima Bibbia ebraica completa fu pubblicata in Italia nel 1488 dagli stampatori ebrei Soncino. Nella prima metà del XVI

secolo, Daniel Bomberg stabilì a Venezia una fiorente casa editrice di libri ebraici, dando alla luce autorevoli edizioni della Bibbia e del Talmud, con la collaborazione di dotti ebrei, anch'essi influenzati dalla nuova temperie umanistica (Amram, 1909). L'umanista tedesco Johannes Reuchlin scrisse una delle primissime grammatiche ebraiche usando il latino come metalinguaggio descrittivo (*De rudimentis hebraicis*, 1506). E assieme a Reuchlin si possono contare numerosi gli intellettuali cristiani che nel Cinquecento corrisposero con successo all'ideale umanistico dell'*homo trilinguis*: Antonio de Nebrija, Agazio Guidacerio, Egidio da Viterbo, Sante Pagnini, Sebastian Münster, Jean Mercier, solo per citarne alcuni (Kukenheim, 1951; Busi, 2007; Kessler-Mesguich, 2013).

L'interesse umanistico verso le lingue dell'Antico e del Nuovo Testamento, l'ebraico e il greco, si è poi sposato con una rinnovata tensione spirituale che ha contribuito alla nascita della Riforma protestante, per continuare a rinvigorirla per tutto il XVI secolo. La figura di Erasmo da Rotterdam ha funto da modello per generazioni di riformati: erudizione, filologia e umanesimo al servizio di un medesimo progetto di rinnovamento culturale e morale. Dopo i primi bagliori di critica testuale emersi all'interno del mondo umanistico italiano, di cui le *Adnotationes in Novum Testamentum* di Lorenzo Valla costituiscono l'esito più avanzato, è proprio Erasmo che, nel 1516, cura una nuova edizione del testo greco del Nuovo Testamento (poi rivista negli anni successivi), dove espunge il *Comma Ioanneum*: un'interpolazione contenuta nella Prima lettera di Giovanni, che supportava esplicitamente il dogma trinitario (Chiesa, 2002, pp. 301-27). Tra la seconda metà del XV secolo e i primi decenni del XVI secolo, il credito acquisito dalla filologia profana per lo studio dei classici greci e latini permette agli umanisti ed ebraisti cristiani la logica applicazione di questi avanzamenti anche nel campo della filologia "sacra". Si trattò di un idillio, destinato a durare solo pochi anni: forse ingenuamente, nessuno sospettava che l'applicazione della critica testuale e letteraria ai testi biblici avrebbe introdotto, all'interno delle pagine della Rivelazione, un tarlo sempre più infestante e inestirpabile.

La spaccatura tra cattolicesimo e protestantesimo che si cristallizzò in seguito, per opera del Concilio di Trento (1545-63), con il sospetto crescente e a tratti paranoico da parte dei cattolici verso lo studio della Scrittura nelle lingue originali e la conseguente "divinizzazione" della *Vulgata* (Fragno, 1997), creò le condizioni affinché la critica biblica potesse svilupparsi principalmente, pur con fatica e con enormi difficoltà, all'interno del mondo protestante, dove lo studio dell'ebraico poté attecchire con risultati

di erudizione impressionanti nel corso del XVI e del XVII secolo (Burnett, 1996; Van Rooden, 1989).

È difficile stabilire una data di nascita precisa per un complesso fenomeno culturale come la critica biblica, che racchiude in sé, da un lato, un insieme di procedure tecniche (conoscenze grammaticali e filologiche) e, dall'altro, un mutamento radicale di coscienza storica rispetto alle proprie radici culturali e religiose. Questo mutamento aveva a che fare con la consapevolezza, in principio implicitamente espressa e poi, nel corso del XVII secolo, chiaramente teorizzata, che i testi, tutti i testi, persino quelli "sacri", hanno una storia. Se oggi è largamente accettato – persino dall'ortodossia cattolica, seppur moderatamente a partire dal Concilio Vaticano II – che, a causa del secolare processo di copia degli scritti biblici, i testi si fossero inevitabilmente corrotti, nel XVII secolo tale affermazione era ancora considerata blasfema. Si ricordi, solo per fare un esempio, che nel 1674 le Corti d'Olanda condannarono sia il *Leviathan* di Hobbes (1651; riedito in latino nel 1668) che il *Tractatus theologico-politicus* (1670) di Spinoza, anche per le spregiudicate tesi di critica biblica. Tra queste la più dirompente era senz'altro che Mosè non poteva essere stato l'autore del Pentateuco: un testo, o meglio un insieme di testi eterogenei, che trovò la sua configurazione finale soltanto diversi secoli dopo la morte di Mosè, forse grazie all'attività compilativa dello storico e scriba Ezra.

In realtà, già all'inizio del XVII secolo, la messa in discussione dell'antichità e della sacralità dei punti vocalici del testo ebraico, avanzata dall'ugonotto Louis Cappel (1585-1658) nell'*Arcanum punctuationis revelatum* (1624), sulla scia delle precedenti ricerche del grammatico e umanista ebreo Elia Levita (*Massoret ha-massoret*, 1538; su cui Weil, 1963), aveva scatenato una feroce polemica all'interno del mondo protestante. Tale tesi seminava il dubbio sul fatto che l'esegesi protestante, in quanto fondata sul principio del ritorno al testo "originale" ebraico e sul principio ermeneutico del *sola Scriptura*, poggiasse su fondamenta instabili. Cappel aveva infatti affermato correttamente che i punti vocalici del testo ebraico non erano stati rivelati, ma erano da considerarsi un'aggiunta altomedievale, di fattura umana, che aveva lo scopo di fissare la comprensione del testo ebraico, composto in origine di sole consonanti. Questo fatto prestava il fianco all'apologetica cattolica, che aveva buon gioco nel considerare la Chiesa, fondata invece sulla tradizione apostolica, l'unica autorità legittima per fissare il senso autentico della Scrittura. Tra i paladini della difesa del testo vocalizzato (o masoretico) vi erano i principali ebraisti riformati del tempo. Johannes Buxtorf padre (1564-1629) cercò di dissuadere invano Cappel dal proposito

di pubblicare il suo libro, mentre il figlio Johannes (1599-1664) continuò la polemica con Cappel, scrivendo nel 1648 un trattato a difesa dell'antichità dei punti vocalici (*Tractatus de punctorum vocalium et accentuum in Libris V. T. Hebraicis origine, antiquitate et auctoritate*, Basilea 1648). La diatriba sembrò concludersi nel 1675, quando la *Formula consensus* elvetica stabilì il dogma dell'origine divina dei punti vocalici (Burnett, 1996, pp. 203-39; Campi, 2013).

La confessionalizzazione e l'irrigidimento delle ortodossie riformate portarono, nel corso del XVII secolo, all'adozione di un principio esegetico fondamentalista, contro cui Spinoza si scaglierà nel *Tractatus theologico-politicus*, riassumendolo efficacemente nella credenza secondo cui la Bibbia fosse una *epistola Dei e caelo hominibus missa* (cfr. XII, § 1: Spinoza, 2015, p. 622). Il principio dell'ispirazione verbale attaccato da Spinoza consisteva nella convinzione che

la Bibbia è stata dettata ai suoi autori direttamente dallo Spirito Santo; non solo i contenuti ma la stessa formulazione va considerata di origine divina; anche i giudizi, le opinioni e le convinzioni che sembrano dipendere dal sapere e dal senso comune del tempo in cui i libri sono stati scritti, sono stati in verità inseriti nei testi non in base alle cognizioni umane dei loro autori, ma in forza dell'intervento divino; gli autori sacri non avrebbero avuto la libertà, né la possibilità, di modificare nemmeno una sillaba rispetto a quanto lo Spirito ha dettato loro; quando Dio pone in bocca al profeta la sua parola, essa è in tutto e per tutto divina, e in essa non rimane nulla di umano, sostiene [il teologo luterano] Abraham Calov [1612-1686], tranne l'organo della bocca. [...] È evidente la preoccupazione di fondo di tutte queste speculazioni: sostenere un'assoluta infallibilità del testo biblico come garanzia e prova del suo essere parola di Dio (Filoramo, 2007, pp. 388-9).

Le origini della moderna critica biblica – nota anche come “metodo storico-critico”, sulla base delle *Histoires critiques* del Vecchio (1678) e del Nuovo Testamento (1689) di Richard Simon – vanno ricercate in opere che non furono scritte da teologi professionisti, ma da geniali e spregiudicati *outsiders* dell'esegesi biblica. Tra le opere costitutive vanno qui ricordate le *Annotationes in Vetus et Novum Testamentum* di Ugo Grozio (1583-1645), il *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothese* di Isaac La Peyrère (1594-1676; su cui Popkin, 1987), il cap. XXXIII del *Leviathan* di Thomas Hobbes (1588-1679) e i capp. VII-X del *Tractatus theologico-politicus* di Baruch Spinoza (1632-1677). In questi autori, più o meno esplicitamente, si trovano operanti i due aspetti della critica biblica moderna, che il mondo anglosassone distinguerà nel XIX secolo in *lower criticism* (ovvero *textual*

criticism o critica testuale) e in *higher criticism* (ovvero *literary-historical criticism* o critica delle fonti). Sono tutti autori consapevoli che i libri della Scrittura vadano studiati come qualsiasi altro libro della letteratura profana, e che inoltre debbano essere analizzati con il presupposto che si tratta in primo luogo di libri scritti da uomini, di varia indole e cultura, in determinati contesti storici, con intenzioni e ideologie diverse e persino confliggenti. Da questo presupposto seguiva la necessità di indagare la paternità di ogni scritto dell'Antico Testamento (in questa prima fase il Nuovo Testamento, per ragioni di cautela, è stato per lo più risparmiato dalla corrosività di tale approccio), la loro origine, la storia della trasmissione, l'individuazione delle fonti a partire dalle quali i testi hanno ricevuto gradualmente la loro configurazione finale, le alterazioni e le manomissioni posteriori, la formazione del canone ecc.

In molti testi che trattano della storia della moderna critica biblica (o metodo storico-critico) è singolare il fatto che, tra gli autori sopra menzionati, si tenda a sottovalutare il contributo dato da Spinoza al consolidarsi delle acquisizioni di questa disciplina nel XVIII e nel XIX secolo. La ragione di questa sottovalutazione è dovuta alla volontà più o meno consapevole di rimuovere le origini eterodosse o apertamente eretiche di un approccio esegetico, che nel mondo protestante ha poi trovato sempre maggiore adesione nel corso del XIX secolo. In realtà, come è stato autorevolmente sottolineato, ancor di più che da Valla, da Erasmo e dal cattolico francese Richard Simon (considerato, a torto, il "padre della critica biblica", mentre invece non ha fatto altro che sviluppare le tesi spinoziane) è da Spinoza «che ha inizio la *storia dei testi*, cioè la comprensione storica della *trasformazione* che va di pari passo con la *tradizione*» (Canfora, 2008, p. 15; cfr. anche Parente, 2011). Il fondamentale capitolo metodologico del *Tractatus theologico-politicus*, il cap. VII, intitolato *De interpretatione Scripturae*, ha posto il programma di ricerca che verrà sviluppato nei decenni a venire. Tra i vari compiti di questa nuova scienza, chiamata un po' ambigualmente *Historia Scripturae* (dove il termine *historia* va inteso nel senso greco di classificazione e indagine sincronica dei fenomeni), Spinoza afferma, ad esempio, che

questa storia deve narrare le vicissitudini di tutti i libri profetici [ovvero di tutti gli autori sacri] dei quali ci è rimasta memoria, ossia la vita, i costumi, le occupazioni dell'autore di ciascun libro: chi fu, in che occasione, in che tempo, per chi e infine in che lingua abbia scritto. Poi la fortuna di ciascun libro, ossia in che modo fu accolto all'inizio e in che mani venne a cadere; quante diverse lezioni [*variae lectiones*] di esso vi furono e quale concilio di uomini lo ammise tra i libri sacri; e

infine con quale criterio furono raccolti in un solo *corpus* tutti quei libri che ora ognuno ammette come sacri (VII, § 5: Spinoza, 2015, p. 549).

Nei capitoli seguenti, che mettono in atto il metodo enunciato nel cap. VII, si possono poi trovare diverse tesi dirompenti, che saranno in seguito tutte sostanzialmente accettate da buona parte della critica successiva: la datazione di tutti libri che compongono l'Antico Testamento in epoca molto tarda, successivamente all'esilio babilonese; il fatto che Mosè, Giosuè, Samuele ecc. non sono gli autori dei libri che portano il loro nome; la presenza di contraddizioni, doppioni, confusioni, anacronismi nelle genealogie e nelle *narrationes* dell'Antico Testamento (la comprensione filologica della presenza, nel Pentateuco, di un duplice racconto di creazione del cosmo e dell'uomo, di un duplice diluvio universale e di due diverse formulazioni del Decalogo ecc. diventeranno la palestra su cui si eserciterà la critica successiva); l'adulterazione ideologica di diversi passi da parte della corrente dei farisei, come ad esempio nel libro di *Qohelet*, sulla base di una attenta lettura di Flavio Giuseppe e dell'*Exame das tradiçoēs phariseas* (1624) di Uriel da Costa (Proietti, 2003; da Costa, 2014); la chiusura molto tarda del canone biblico, sempre da parte dei farisei, intorno al II secolo a.C. Più in generale, dall'analisi spinoziana conseguiva che buona parte dei testi che compongono l'Antico Testamento sono il frutto di un assemblaggio, venuto piuttosto male, di testi preesistenti perduti. In breve, un puzzle disorganico, in cui la Parola divina – se per “Parola di Dio” si intendono le lettere stampate sulla carta – non era più riconoscibile:

Quanti considerano la Bibbia, così com'è, come una lettera di Dio inviata dal cielo agli uomini, grideranno senza dubbio che io ho commesso un peccato contro lo Spirito Santo: ho stabilito infatti che la parola di Dio è difettosa, lacunosa, adulterata e autocontraddittoria, che noi non ne possediamo che dei frammenti e infine che il documento originale del patto che Dio strinse con i Giudei è andato perduto. Ma non dubito che cesseranno di gridare non appena vorranno esaminare veramente la questione. Giacché sia la ragione sia le sentenze dei profeti e degli apostoli proclamano apertamente che la parola eterna e il patto eterno di Dio, nonché la vera religione, sono scritti a caratteri divini nei cuori degli uomini, ossia nella mente umana, e la mente dell'uomo è il vero documento originale di Dio, che egli stesso contrassegnò con il suo sigillo, ossia con l'idea di Dio, a immagine della sua divinità (*Tractatus theologico-politicus*, XII, § 1: Spinoza, 2015, p. 622).

Pur non essendo interessato a fornire una dettagliata analisi critica di ogni libro biblico, Spinoza ha lasciato intravedere, all'interno del suo sintetico

percorso, che le sue competenze grammaticali e filologiche lo avevano condotto a ulteriori risultati interessanti che, per motivi di brevità o di prudenza, non ha voluto sviluppare. Ad esempio, la critica posteriore ha corroborato la convinzione spinoziana, già avanzata da altri ebraisti, che alcuni testi del Nuovo Testamento fossero stati scritti originariamente in ebraico o in aramaico (Spinoza sospetta nell'*Adnotatio* XXVI che il testo autentico delle Lettere di Paolo fosse il siriano, un dialetto dell'aramaico), o che comunque l'origine semitica dei Vangeli e delle Lettere degli Apostoli fosse ancora chiaramente percepibile al di sotto della scorza greca. Riferendosi ad essi, Spinoza afferma che «*quamvis aliis linguis vulgati fuerunt, Hebraizant tamen*»: per questo motivo l'*integra cognitio* della lingua ebraica è necessaria non solo per la comprensione dei libri dell'Antico, ma anche del Nuovo Testamento (cfr. VII, § 5: Spinoza, 2015, p. 547). A tal fine, ma anche per altre ragioni, Spinoza si decise a scrivere dopo la pubblicazione del *Tractatus*, su richiesta dei suoi amici, un'originalissima – sebbene incompiuta – grammatica ebraica (su cui Licata, 2019).

All'interno del mondo illuministico francese, la critica biblica acquisirà una tonalità apertamente antireligiosa e anticristiana – si pensi al brillante volgarizzamento delle tesi di Spinoza, Richard Simon, Jean Astruc e Jean Leclerc, compiuto da Voltaire nel suo *Dictionnaire philosophique* (Schwarzbach, 1971). Invece, nel mondo protestante tedesco, avrà uno sviluppo più produttivo e proficuo dal punto di vista scientifico. In primo luogo, la critica biblica verrà applicata finalmente agli scritti neotestamentari, e anche in questo caso avrà origini esplosive, con la pubblicazione da parte di Lessing dei *Frammenti di Wolfenbüttel* (1774-78) di Hermann Samuel Reimarus – ancora una volta non un teologo professionista, ma un professore di lingue orientali al *Gymnasium* di Amburgo (Reimarus, 1977). Le questioni poste dall'esegesi spinoziana-illuministica di Reimarus, volta a negare la possibilità stessa del soprannaturale e dei miracoli – tra cui la tesi secondo cui i discepoli avrebbero mistificato e adulterato in senso escatologico la figura reale di Gesù – hanno influenzato in maniera determinante la libera ricerca sulla vita di Gesù e il suo mondo storico, in antitesi al Cristo della fede. Si pensi alla *Leben Jesu* (1835) di David Friedrich Strauss, alla *Vie de Jésus* (1863) di Ernest Renan, fino agli esiti estremi di Bruno Bauer che, nelle sue opere, tra cui la *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* (1850-51), giungeva a negare l'esistenza stessa di Gesù.

In secondo luogo, nel mondo tedesco, la critica biblica relativamente all'Antico Testamento prenderà la forma, fino a quasi identificarsi, con la cosiddetta “teoria documentaria” proposta da Julius Wellhausen (1844-

1918) e dalla sua scuola. Una teoria che, sviluppando su solide fondamenta filologiche e storiche l'ipotesi avanzata da Jean Astruc nelle *Conjectures sur la Genèse* (1753), cercava di decrittare, nel Pentateuco, l'assemblaggio posteriore di quattro fonti o tradizioni con caratteristiche formali e ideologiche distinte: la fonte Jahvista, Elohista, Deuteronomista e Sacerdotale (per una presentazione moderna di questa teoria cfr. Friedman, 1987). Ancora oggi, si può essere a favore o contro la teoria documentaria, ma qualsiasi teoria scientifica sulla formazione del Pentateuco deve necessariamente partire dai risultati di Wellhausen.

Fonti

Da Costa (2014); Reimarus (1977); Spinoza (2015).

Bibliografia

Amram (1909); Armogathe (1989); Burnett (1996); Busi (2007); Campi (2013); Canfora (2008); Chiesa (2002); Eissfeldt (1970-84); Filoramo (2007); Fragnito (1997); Friedman (1987); Garbini (1986; 2017); Garin (1952); Guillemette, Brisebois (1987); Gusdorf (1988); Kessler-Mesguich (2013); Kraus (1969); Kukenheim (1951); Kümmel (1958); Laplanche (1986); Licata (2019); Parente (2011); Pasquali (1988); Popkin (1987); Proietti (2003); Schwarzbach (1971); Soggin (1987); Strauss (1930); Van Rooden (1989); Weil (1963).

Cultura

di Jonathan Salina

La generica designazione di “cultura” racchiude, nell’ambito della cosiddetta modernità, sfere semantiche anche molto divergenti tra loro, che variano a seconda dei periodi storici e delle personalità che svolgono lavoro intellettuale nei vari contesti sociali ed educativi, contribuendo esse stesse a generare tali contesti in quanto forze attive. Il concetto di “cultura” trova, pertanto, negli ultimi sei secoli una vasta gamma di significati e interpretazioni. La sua genesi nel senso moderno del termine, tuttavia, va ricondotta alla riforma che di tale nozione operarono gli umanisti italiani, immettendola (o reimmettendola, nel caso in cui ci si rifaccia ad alcuni precedenti nel mondo antico) in un contesto squisitamente civile. Sulla svolta che la nozione ebbe nella prima modernità la storiografia è stata per molti decenni influenzata – positivamente o per contrasto – dalla lettura che del Rinascimento Jacob Burckhardt aveva fornito in *La civiltà del Rinascimento in Italia* (1860), che è anche considerato uno degli esempi più caratteristici di quella impostazione storiografica ottocentesca passata alla posterità proprio come *Kulturgeschichte* (letteralmente “storia della cultura”). Se, infatti, nel mondo antico la nozione andava riferita più alla sfera del singolo, e intesa come *paideia* (“educazione”), e nel mondo medievale la sua pur grande rilevanza sociale era limitata ad alcune sfere di azione correlate alla Chiesa e alla sapienza rivelata, è tra il finire del Trecento e l’inizio del Quattrocento che tradizionalmente si colloca un significativo slittamento nel modo di intendere la cultura. Slittamento che, per molte interpretazioni classiche e anche contemporanee, sarebbe alla base del modo di intendere la nozione ancora oggi diffuso nella società europea. Una premessa importante alla nostra disamina concerne l’inevitabile intersecarsi, in una trattazione che consideri l’età moderna, della nozione di cultura con quella di “civiltà”, con dei risvolti significativi – come vedremo – soprattutto per quanto riguarda il pensiero illuministico. La vastità della nozione di cultura e dei modi di intenderla che sono stati via via adottati nella modernità da un lato rende impossibile darne

una definizione univoca, dall'altro rende necessaria la consueta prospettiva diacronica da utilizzarsi per vagliare le modificazioni che un concetto subisce nel corso dei secoli. D'altra parte, nonostante il termine possa essere inteso anche mediante connotazioni molto ampie e indefinite, si privilegia qui intenzionalmente il versante intellettuale di esso, considerando la produzione intellettuale (individuale o sociale) come un filo conduttore rispetto alle varie declinazioni che il lemma "cultura" ha storicamente assunto. Un altro punto fondamentale da tenere in considerazione in ottica metodologica concerne l'esigenza di distinguere, almeno per quanto possibile, le narrazioni interpretative effettuate dai rappresentanti culturali di un periodo storico da quelle successivamente elaborate dagli studiosi. A maggior ragione tale esigenza, sempre valida storicamente, è rilevante per quanto riguarda il tema in oggetto, perché sia l'autonarrazione effettuata dai contemporanei che quella successivamente fornita dagli studiosi di un periodo contribuiscono (in misure non sempre facili da distinguere l'una dall'altra) alla delineazione di concetti specifici di cultura, che a propria volta convergono nel concetto generale e in ciò che esso mantiene di inalterato attraverso le epoche storiche. Un esempio privilegiato a questo proposito concerne proprio il periodo che – come si accennava – è ritenuto essere alla base di tutte le moderne concezioni della nozione. Vale a dire, quello umanistico e rinascimentale, che come poche altre epoche storiche è stato massicciamente interpretato sia dai contemporanei – i quali avevano una determinata coscienza del rinnovamento in corso – che dagli studiosi di epoche successive. Alcune narrazioni su questo periodo, poi divenute quasi "tradizionali" – è senza dubbio il caso di quella citata di Burckhardt, ma anche di molte altre (si pensi, più avanti, a Ernst Cassirer o a Konrad Burdach) –, hanno improntato in modo decisivo la visione del periodo da parte delle generazioni odierne, nonché quella concernente il concetto di cultura tra la fine del Trecento e il pieno Cinquecento e, indirettamente, quella concernente lo stesso concetto generale che stiamo considerando.

Un elemento fondamentale da considerare per valutare l'idea di cultura fatta propria dagli umanisti quattrocenteschi è proprio ciò cui accennavamo sopra: la consapevolezza, da parte di molti di essi, di far parte di un'epoca di rinnovamento. Un prodromo rilevante di tale consapevolezza è già rinvenibile negli ultimi decenni del Trecento, e in particolare nella figura di Francesco Petrarca. Nel proemio alla sua compilazione storiografica *De viris illustribus*, egli mostra di aver ben chiara la differenza tra i testi con un significato allegorico o simbolico pubblicati in età medievale e quell'opera ragionata di attento vaglio metodologico delle fonti che intendeva essere la

sua. Questo è un discrimine fondamentale tra la precedente concezione della cultura e quella adottata dai ceti intellettuali nel periodo umanistico. Se precedentemente si lavorava su un codice del sapere passibile di variazioni ma in sostanza precostituito e tramandato (strutturato prevalentemente da testi religiosi e dai commenti ad essi), gli umanisti ritengono prerogativa essenziale del proprio lavoro di studiosi quella di selezionare in modo autonomo le fonti e sottoporle a un vaglio critico effettuato mediante l'intelligenza individuale. A contribuire a questo importante mutamento nella coscienza intellettuale collettiva intervennero anche alcune condizioni fattuali che, nel Quattrocento italiano, favorirono la riscoperta delle lettere antiche e il loro approfondimento; non da ultimo, l'arrivo in Italia di molti studiosi bizantini di greco antico, filologia e filosofia (tra cui Emanuele Crisolora, Bessarione, Giorgio Gemisto Pletone). Se, di conseguenza, veniva mutando l'impostazione stessa del concetto di cultura, anche i contenuti da tale concetto veicolati venivano, almeno per quanto riguarda l'Italia (che in questo precorse molti paesi europei), delineandosi in modo diverso rispetto al tardo Medioevo. In questa fase del cosiddetto Umanesimo si fondono due concezioni diverse ma strettamente correlate: la ricerca di antichità dimenticate e l'applicazione della libera critica al patrimonio proveniente dal passato. Ripresa da un lato e inventiva dall'altro: questo caratterizza l'Umanesimo nei suoi principali rappresentanti tre-quattrocenteschi (Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni). Questi autori, nel considerare le proprie opere e la propria corrispondenza, individuavano sé stessi come i latordi di una nuova visione del mondo contrapposta alle "tenebre" dei secoli precedenti. Il che non toglie che in tale visione rinnovatrice fossero presenti svariati motivi attinti da concezioni cosmologiche e astrologiche a propria volta mutate da pensatori dell'antichità, con la stessa nozione di *revolutio* – tanto adottata dagli autori del Quattro e Cinquecento (Leon Battista Alberti, Giordano Bruno e Tommaso Campanella tra gli altri) – ad avere una radice di origine astrologica, vale a dire a richiamarsi ai cicli degli astri.

Una tematica molto dibattuta dalla critica novecentesca è stata quella concernente la possibilità, o meno, di attribuire una vera e propria "filosofia" agli umanisti italiani del Quattrocento. Se, infatti, è indubbio che alla base del lavoro filologico e "letterario" in senso lato degli umanisti vi fossero delle precise fondamenta intellettuali e una precisa consapevolezza metodologica, vi sono visioni contrastanti sul ritenere o meno tale consapevolezza propriamente filosofica. Celebre è la divergenza di posizioni insorta a questo proposito tra due dei massimi studiosi dell'Umanesimo nel Novecento: Paul Oskar Kristeller – che considerava il movimento umanistico come un

fenomeno per lo più filologico e letterario – ed Eugenio Garin, il quale conferiva pieno statuto filosofico alla visione del mondo degli umanisti italiani. La stessa originalità della visione umanistica della “uscita dalle tenebre” è stata negli ultimi decenni posta in questione, nel senso che la polemica verso una visione del mondo rigida e oscurantista era stata, a più riprese, avanzata già nel corso del Medioevo da parte di intellettuali in polemica con le epoche precedenti. Queste considerazioni sono a maggior ragione significative tenendo presente che tale richiamo a un rinnovamento della cultura – condiviso, per l'appunto, dagli umanisti italiani con intellettuali di epoche precedenti (come ad esempio Giovanni di Salisbury, che polemizzava nel XII secolo contro la cavillosa sottigliezza della cultura del tempo) – era al tempo stesso un richiamo ai tempi antichi e alla cultura in essi praticata. Il che metterebbe ancora meglio in evidenza come gli umanisti non avrebbero fatto che seguire un *topos*, a tratti ricorrente nei secoli, concernente la polemica contro i tempi moderni e la conseguente riabilitazione di una “antichità aurea”. Non si potrebbe, a questo proposito, neppure sostenere che la peculiarità dell’Umanesimo stesse nell’accentuazione particolare conferita alla ripresa dell’antichità in senso letterario, giacché altre precedenti riabilitazioni dei classici antichi andavano proprio nel senso di una polemica mossa contro la sterile “scientizzazione” della cultura. Se, tuttavia, ribadire la pluralità dei corsi e ricorsi storici può avere un’utile funzione metodologica, resta indubbio sul piano generale che, tra la fine del Trecento e l’inizio del Quattrocento, si faccia strada, soprattutto in Italia, una nuova concezione del sapere, che si accinge a trovare la propria massima espressione nelle corti dei signori rinascimentali. Per citare un raffronto frequentemente eseguito da Garin, se è vero che sia Dante sia Petrarca (sia, ovviamente, i primi umanisti del Quattrocento) si richiamano ai classici, lo è altrettanto che l’entità di tale richiamo è differente. Ove Dante si richiama a svariate *auctoritates* del passato – inclusi, se non privilegiati, Aristotele, i suoi commentatori medioevali e san Tommaso –, Petrarca prima e gli umanisti poi svolgono il programma di un “ritorno ai classici” che ha il significato di una polemica proprio verso un modo di intendere la cultura – e, nello specifico, la filosofia – a loro giudizio sterile e “concettoso”. Vale a dire: esattamente quello veicolato dai “logici” medioevali e dalla filosofia aristotelica.

Annoso è il dibattito concernente la transizione tra il periodo rinascimentale e la fase socio-culturale e intellettuale tradizionalmente collocata lungo tutto l’arco del XVII secolo e denominata rivoluzione scientifica. Diverse interpretazioni di tale transizione, infatti, hanno, a seconda dei punti di vista adottati, evidenziato una cesura nettissima oppure mostrato una

sostanziale continuità e, anzi, lo svolgersi effettivo dei motivi rinascimentali nella rivoluzione scientifica stessa. Nel primo caso, la frattura, considerata da un punto di vista di storia della cultura, sarebbe stata attribuita al rigetto, da parte degli “scienziati” del Seicento, di tutto quel sapere filologico, misterico, astrologico e retorico che aveva costituito il “nocciolo duro” della cultura umanistico-rinascimentale. Nel secondo caso, gli studiosi che pongono l’accento sulla sostanziale continuità mostrano come, ben lungi dal fondarsi su una mera accumulazione metodologica di dati empirici, i procedimenti adottati dai Keplero e dai Galilei si fondassero su delle precise visioni generali del mondo non dissimili da quelle, fondate ad esempio sul platonismo o sul sapere astrologico, che avevano ispirato i loro predecessori filosofi e scienziati nel secolo precedente. Se, peraltro, nel primo caso, la concezione che sta alla radice dell’interpretazione è quella di un rigido separatismo tra cultura umanistica e cultura scientifica (cfr. Preti, 2018), nel secondo è quella di una strettissima interazione, se non coincidenza, tra le due tipologie di sapere, soprattutto in un periodo – quale lo stesso Seicento è da tali interpreti ritenuto – che non ha ancora abbandonato, a favore di una specializzazione settoriale delle scienze, la concezione arcaica (e sicuramente tipica del Rinascimento, non solo di quello di burckhardtian-na memoria) dell’“uomo universale”.

Al di là delle fonti esplicitamente adottate dai “naturalisti” del Seicento, è evidente che il sovvertimento dell’idea secondo la quale la svolta nella metodologia di ricerca sarebbe stata “empirica” ha conseguenze molto estese su quella che si può ritenere la genesi fattuale della scienza nella sua accezione moderna. Una genesi che, ben lungi dall’essere certa nelle sue basi teoriche e rigorosamente costruita attraverso una metodologia strutturata, affonderebbe le proprie radici, almeno parzialmente, nel mistico e nell’irrazionale, procedendo non tanto secondo una luce sicura, quanto a tentoni in un’oscurità quasi completa. Le ambiguità che abbiamo appena richiamato – sia riferendoci alla dialettica tra un metodo razionalistico e un metodo empirico che a quella tra razionalità e sapere magico – sono particolarmente evidenti in quelle che sono forse le due personalità più eminenti della scienza del Seicento: Johannes Kepler e Galileo Galilei. In effetti, il primo giustificava la propria rivoluzione eliocentrica non soltanto con motivazioni di carattere naturalistico e tratte dall’osservazione, ma anche con richiami all’importanza simbolico-culturale del sole come fonte di luce. Per quanto riguarda Galilei, nelle sue opere viene esposta a più riprese una metodologia che, ben lungi dall’essere esclusivamente attinta dai dati presentati dall’osservazione naturale, si presenta, per l’appunto, come fon-

data su una concezione della matematica – intrinseca agli enti naturali e di essi ordinatrice – che era già stata di Platone e dei pitagorici.

Come nel caso di tutte le epoche di transizione intellettuale che abbiamo richiamato, anche il passaggio alla cosiddetta età illuministica non si potrebbe designare mediante cesure nette, considerato anche il fatto che la pubblicazione di un'opera letteraria o filosofica può sì determinare uno "stacco" significativo in un determinato ambito, ma non farlo in quel contesto estremamente ampio e indeterminato costituito dal mondo della cultura in senso lato. Se, tuttavia, si dovesse indicare una singola opera come prodromo del movimento di pensiero illuministico, lo si farebbe probabilmente con il *Dictionnaire historique et critique* (1695-96) di Pierre Bayle, ampia rassegna erudita nella quale l'autore considera (soprattutto nelle note al testo delle varie voci del Dizionario) tutta una serie di credenze tradizionali e popolari da un punto di vista razionalistico, mostrandone le frequenti confusioni implicite o l'irrazionalità esplicita (come nel caso di astrologia o caccia alle streghe). Se il razionalismo seicentesco di Spinoza, Leibniz e Descartes aveva fornito delle concezioni della natura e del cosmo perfettamente regolate e ordinate, Bayle – più che proseguire una specifica prospettiva filosofica – porta avanti l'eredità del *Trattato teologico-politico* dello stesso Spinoza, vale a dire un vaglio critico delle fonti e una "decostruzione" razionale delle irrazionalità delle credenze popolari. Nel fare questo immette, tuttavia, in tali operazioni una *vis* polemica e un gusto per la provocazione che caratterizzerà molti dei più celebri illuministi francesi del XVIII secolo. Una delle più celebri "provocazioni razionali" di Bayle concerne proprio una delle tematiche che saranno poste al centro della critica illuministica, connettendo scetticismo verso la religione rivelata e implicazioni di carattere socio-politico: la possibilità, da Bayle effettivamente sostenuta, di una "società di atei" (asserita nei *Pensieri sulla cometa* del 1682).

Come una dialettica tra "ritorno al passato" e "rinascita" aveva caratterizzato l'Umanesimo italiano, una dialettica non dissimile caratterizza anche il pensiero di alcuni degli esponenti principali del cosiddetto Illuminismo. Se infatti, da un lato, il progetto complessivo dell'*Encyclopédie* e l'intera opera di Voltaire intendono sé stesse come un inno al progresso e al tentativo di liberazione dell'uomo dai giochi dell'irrazionalità e del dogmatismo, dall'altro vi sono alcune tensioni interne a questo movimento – riconducibili soprattutto a Rousseau – che intendono la cultura come qualcosa di ambiguo: latrice di raffinatezze e complessità sociale, ma anche di decadenza dei costumi e di indebolimento della vita morale. Al

periodo cosiddetto illuministico risale anche la genesi di una delle contrapposizioni più importanti della tarda età moderna (utilizzando anche qui con tale designazione piuttosto arbitraria il periodo che va dal Quattrocento alla fine del Settecento): quella tra natura e cultura, ben esemplificata dagli scritti dello stesso Rousseau. L'ambiguità di tale concetto risalta con la massima evidenza nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in cui, da un lato, viene vagheggiata una condizione primigenia dell'umanità in cui non vigessero le distinzioni sociali e culturali (se non a uno stadio molto abbozzato) e le interazioni fossero più serene; dall'altro, tale condizione viene esaltata proprio da un punto di vista culturale, vale a dire da una prospettiva essa stessa infarcita di precondizionamenti sociali e culturali. In questa ambiguità tra la ricerca di una purezza originaria di costumi e attitudini (una purezza che assume in molti casi una sfumatura morale) e la raffinata consapevolezza del proprio statuto metodologico di "indagine" risiede buona parte delle contraddizioni del sapere di stampo illuministico. Come nel caso di altri *tòpoi* ricorrenti nella storia delle idee, peraltro, anche quello del "ritorno alle origini" ha una storia lunghissima che risale sino alla medesima antichità classica, ma anche in questo caso è la ricontestualizzazione che ne fanno i singoli autori a risultare originale. Se, ad esempio, anche nel Rinascimento vi erano stati svariati appelli, sia filosofici che poetici, al ritorno alla "età dell'oro" (con le implicazioni morali e sociali che ne conseguivano), tale velleità va collocata nella cultura del Settecento (soprattutto in quella francese) alla luce delle nuove pretese di catalogazione enciclopedica del sapere, incomprensibili senza il rivolgimento scientifico-naturalistico del sapere avvenuto nel secolo precedente. La catalogazione e sistematizzazione naturalistica adottata come visione del mondo e come metodologia di lavoro dai maggiori pensatori del XVII secolo viene declinata dagli autori dell'Illuminismo francese in senso umanistico e sociologico, vale a dire riutilizzata in chiave "spirituale" per descrivere vasti aspetti della realtà umana e sottoporre a feroce critica quelli che non si uniformavano ai criteri di una stringente razionalità sia teorica che pratica. Un differente spirito anima, invece, gli autori del movimento illuministico in Germania e in Italia e la nozione di cultura da essi patrocinata. In Germania prevale per gran parte del Settecento un'impostazione filosofica di stampo enciclopedico, attinta da una sistemazione di quel compendio del pensiero razionalistico che era stato eretto da Leibniz nel secolo precedente (Christian Wolff è l'esponente più celebre di questa corrente). Verso la fine del secolo, tuttavia, inquietudini varie percorreranno la corrente razionalistica, dando il *la* (con la città di Jena come iniziale

epicentro) a indirizzi di pensiero rivoluzionari, che instaureranno nuovi paradigmi culturali sia in ambito filosofico (è il caso dell'idealismo classico di Fichte, Schelling e Hegel) che in ambito letterario (con personalità quali Schiller e Goethe in primo luogo, i fratelli Schlegel e Novalis in seguito). Differente è la situazione in Italia, ove il movimento illuministico si caratterizza soprattutto per il tentativo di immettere le problematiche culturali in un'ottica squisitamente civile e riformistica, con una desiderata simbiosi di teoria e pratica. Milano e Napoli sono i due centri principali delle specificazioni italiane di questa corrente, con autori come i fratelli Verri, Cesare Beccaria e Gaetano Filangieri a proporre i loro concreti tentativi di riforma sociale, inserendosi nel solco di una tradizione nazionale di pensiero che sin dal Rinascimento aveva tentato di coniugare speculazione teorica e vocazione pratico-civile.

Ci si dovrebbe chiedere, alla luce di questa breve disamina sugli sviluppi della nozione di cultura nell'età moderna, che cosa sia a determinare in tale nozione continuità o cesure, momenti "epocali" ed espliciti riconoscimenti di debiti nei confronti del passato. Ripercorrendo il tracciato storico-concettuale che abbiamo delineato, appaiono almeno tre momenti in cui si pone la questione della cesura (e quella, connessa, della continuità): il passaggio dal tardo Medioevo all'Umanesimo-Rinascimento; quello dall'Umanesimo-Rinascimento alla rivoluzione scientifica; quello dalla rivoluzione scientifica all'età dei Lumi. Se, nei primi due casi, ci troviamo di fronte a un diretto "passaggio di consegne", non altrettanto può dirsi per l'ultimo caso citato, in quanto tra la fine del XVII secolo e la metà di quello successivo (periodo al quale genericamente si ascrivono i primordi del cosiddetto Illuminismo) si situa mezzo secolo di transizione intellettuale e culturale. Evidentemente, rispetto alla storia genericamente intesa, più difficile è ravvisare nella storia della cultura quale sia l'effettiva presenza di cesure, posto che nemmeno una singola opera letteraria o filosofica si possa connotare come avvenimento "epocale" in assenza di componenti da considerarsi più ad ampio raggio. Importante e quasi paradossale è anzi rilevare come (lo abbiamo già segnalato in precedenza soprattutto nelle disamine riferite all'Umanesimo) gli ipotetici momenti di stacco che segnalerebbero il passaggio a una nuova cultura siano sovente caratterizzati da velleità di "ritorno all'antico". È il caso, oltre che dell'Umanesimo, di alcune istanze presenti nella stessa rivoluzione scientifica (non ultimi i riferimenti a pitagorismo e platonismo matematizzante), nonché in alcuni filoni della cultura illuministica, che declina talvolta tale tema in un rousseauiano "ritorno all'originario". Questo significa che, ben lungi dal costituirsi come delle

innovazioni radicali, le cesure nell'orizzonte intellettuale della modernità si caratterizzano per un rapporto costante e per uno scambio più o meno critico con la tradizione, sia che tale rapporto si articoli nel senso di una "decostruzione" effettivamente condotta su fonti d'epoca, sia che si fondi su una "mitologia" che non tenga realmente in considerazione il materiale documentario. Ad esempio – per riallacciarci ad alcuni esempi adottati sopra – è evidente che il "platonismo" al quale sia gli umanisti che gli autori della cosiddetta rivoluzione scientifica si rifanno non sia effettivamente quello della tradizione platonica o neoplatonica, ma una ripresa frutto del confronto con incrostazioni e, a propria volta, sovrainterpretazioni provenienti da varie epoche e non certo soltanto da quelle degli autori studiati e riproposti. Tale creazione di una nuova tradizione culturale fondata su quelle precedenti sta alla base di tutti i momenti di svolta intellettuale della modernità, la cui "autocoscienza" è essa stessa molte volte frutto del giudizio interpretativo di epoche successive, che hanno poi ipostatizzato una certa visione del mondo rendendola in modo paradigmatico quella di una determinata epoca storica (è il caso – per citare un esempio già addotto – della visione del Rinascimento proposta dalla classica lettura di Burckhardt). In questo senso, non si deve dimenticare che la nostra stessa considerazione di un'epoca storica è frutto della stratificazione interpretativa che, nel corso dei secoli, l'ha riguardata, giungendo a costituire una parte importante del contenuto semantico di essa. In altri termini, il nostro attuale concetto di Rinascimento (o di rivoluzione scientifica, o di Illuminismo) non è qualcosa che sussista di per sé e in modo indipendente, ma qualcosa che si costituisce nel corso dei secoli, si modifica e viene filtrato sia soggettivamente che "socialmente" dagli stessi mutamenti culturali che hanno contribuito a formare e definire la visione tuttora perseguita dal singolo studioso.

Bibliografia

Burckhardt (1992); Burdach (1986); Cantimori (1971; 1976); Cassirer (1935; 1979); Feyerabend (1993); Garin (1992; 2007); Geymonat (1970-76); Koyré (1970); Kriessler (2005); Kuhn (1985); Preti (2018); Vasoli (1996).



Curiosità

di Gianni Paganini

Negli ultimi venti anni gli studi sul tema della curiosità in età moderna si sono notevolmente moltiplicati e soprattutto si sono differenziati in diverse specializzazioni. Disponiamo così di indagini lessicografiche (Kenny, 1998; 2004) e di studi concettuali ad ampio spettro (Jacques-Chaquin, Houdard, 1998), di indagini tematiche sugli oggetti a cui si è rivolta – scienza (Benedict, 2001; Daston, 2002), “meraviglie” (Daston, Park, 1998), collezionismo (Pomian, 1990) e oggetti “curiosi” (Evans, Marr, 2006), estetica (Krüger, 2002) –, di ricerche sulle fonti classiche (Leigh, 2013), sui giudizi religiosi e morali (Bös, 1995), sulle differenze di genere che l’hanno caratterizzata (Cottegnies, Parageau, Thompson, 2016). Anche per quanto riguarda gli autori che di curiosità si sono occupati, oggi il panorama storico di cui disponiamo è più vasto e approfondito. Uno studio filosofico complessivo di ampia portata rimane il libro di Hans Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde* (Blumenberg, 1973), che faceva parte di un disegno più vasto, *Die Legitimität der Neuzeit* (Blumenberg, 1966). Per lui, la curiosità filosofica coincide fundamentalmente con l’impulso teoretico rivolto soprattutto al mondo naturale. Più recentemente, un volume collettivo ha riconsiderato in una nuova prospettiva questa nozione, nell’arco che va da Montaigne a Hobbes (Paganini, 2018). Questi due autori sono assenti dalla sintesi di Blumenberg, mentre permettono di riconsiderare il tema della curiosità “moderna” in una luce nuova.

Nel libro di Blumenberg il Rinascimento (cfr. Céard, 1986) è limitato alle scoperte astronomiche e alle speculazioni cosmologiche. Montaigne non viene neppure nominato, mentre la sua opera attua delle innovazioni decisive: *a*) Montaigne sposta il focus della curiosità dall’impulso teoretico alla dimensione morale e sociale; *b*) della curiosità egli sottolinea inoltre una duplice ambivalenza: in parte essa incarna il desiderio di conoscere proprio dell’uomo, in parte ha caratteristiche morali che ne fanno più una passione che un mero impulso conoscitivo. Inoltre, anche dal punto di vista

morale, la passione della curiosità presenta sia aspetti positivi che l'apparentano alla "generosità" dello spirito, sia aspetti negativi riconducibili a uno stato di inquietudine perpetua, movimento senza fine, quasi "fame" avida che necessita di regolazione.

L'autore degli *Essais* è "moderno" perché con lui la curiosità esce dal catalogo cristiano e medievale dei *vizi*, ma lo fa per entrare in quello delle *passioni*, con tutto quello che ciò implica per la dinamica della mente: è un'attività cognitiva che riflette la natura mobile e per certi versi incontrollabile della mente, ma proprio per questo può diventare dannosa e pericolosa (Montaigne, 1999, p. 486).

I

Ammirazione contro curiosità: Descartes

Nei testi antichi e in particolare nella *Retorica* di Aristotele che fornì ai moderni un catalogo ragionato delle passioni (Leigh, 2013, pp. 23-4), né l'ammirazione come espressione del desiderio naturale di conoscere né la curiosità (*polypragmosyne*) come atteggiamento dell'"impiccione" sono annoverate tra le passioni: la prima per il suo valore esclusivamente intellettuale, la seconda probabilmente per la sua scarsa rilevanza.

L'anomalia della curiosità rispetto al mondo delle emozioni diventa ancora più evidente quando, con l'avvento del dualismo cartesiano, le cause determinanti delle passioni vengono dislocate, insieme alle immaginazioni, prevalentemente nella parte materiale e corporea del composto umano. La spiegazione meccanicistica delle passioni data da Descartes mette in primo piano il movimento degli spiriti animali che inclinano la ghiandola pineale in cui – dice Descartes – «l'anima ha la sua sede principale» (*Passions de l'âme*, I, 32-34: Descartes, 1996b, pp. 352-4), nel senso che è il tramite per l'interazione mente-corpo, ormai separate tra due sostanze diverse (*res extensa*, *res cogitans*). La curiosità non viene tuttavia menzionata nel catalogo delle passioni così minuzioso delle *Passions de l'âme*, che pure conta sei passioni primarie e moltissime altre derivate. Il discorso sull'ammirazione è invece più complesso, perché essa gioca un ruolo importante nelle *Passions de l'âme*, ove di fatto prende il posto della curiosità. L'«admiration» ha anzi una posizione privilegiata in quest'opera: è in assoluto la prima passione e anche la prima delle sei «passioni primitive» da cui derivano tutte le altre (II, 53: *ivi*, p. 373).

Se assumiamo la definizione di curiosità come «desiderio di conosce-

re» data nel *Discours de la méthode* comprendiamo perché essa non possa comparire nel catalogo delle passioni: in primo luogo, perché è semmai un'azione e non una passione; in secondo luogo perché nello schema dualistico dell'antropologia cartesiana essa viene a coincidere con la conoscenza e dunque con il pensiero: non dipende dal «movimento degli spiriti» in cui consistono propriamente le passioni che sono così riferite principalmente alla parte immaginativa e in definitiva corporea del composto umano (II, 51: ivi, p. 371); in terzo luogo, perché la finalità delle passioni è vitale, utilitaria («in ragione dei vari modi in cui possono nuocerci o giovarci»; II, 52: ivi, p. 372), mentre la curiosità in senso «nobile» dovrebbe mirare alla pura conoscenza. Il fatto che l'anima sia «toccata» dalle passioni soltanto nella sua unione con il corpo, allontana il puro «desiderio di conoscere» dal novero delle passioni e finisce per svuotarlo di ogni componente emotiva.

Al suo posto troviamo l'*admiration* che è pure una passione molto particolare, oltre che primaria: essa è interamente «cerebrale», dipende cioè unicamente dal movimento degli spiriti animali lungo le pliche del cervello, e non anche dal sangue e dal cuore come tutte le altre passioni. È anche la più intellettuale, in quanto non ha per oggetto il bene o il male in relazione al corpo, ma «solamente la conoscenza della cosa che si ammira» (II, 70-71: ivi, pp. 380-1). La spiegazione meccanicistica delle passioni fornita da Descartes è tutta «moderna» così come il dualismo di base che la sottende; da questo punto di vista, l'insoddisfazione da lui espressa verso l'«insufficienza» delle conoscenze degli antichi sulle passioni è tale che ritiene di doverne parlare come se trattasse di una materia mai veramente studiata (I, 1: ivi, pp. 327-8).

2

L'emarginazione della curiosità: Spinoza

Nell'altro grande teorico seicentesco delle passioni, Spinoza, il quadro generale è completamente mutato. Al dualismo cartesiano di anima e corpo e alla loro problematica unione è sostituita l'unità psicofisica dell'uomo all'interno della dottrina della sostanza unica. In effetti, in Spinoza, gli affetti sono definiti come l'unione tra le affezioni, che permettono di aumentare o diminuire la potenza d'agire del corpo, e le loro idee. La curiosità, tuttavia, continua ad essere ignorata, anche da Spinoza, nel libro III dell'*Ethica* che tratta «de origine et natura affectuum». Non è menzionata, né qui, né nelle definizioni («Affectuum definitiones»), che contano ben quarantot-

to *items*. E al suo posto anche Spinoza mette l'ammirazione (egli, tuttavia, aggiunge, quasi contraddicendosi, che non ritiene di doverla enumerare tra gli affetti; *Ethica* III, *definitiones*, 4: Spinoza, 1925, pp. 147-8, poiché questa «distrazione della mente non nasce da una causa positiva», ma solo dal fatto che manca la causa per cui la mente pensi ad altre cose).

Come in Descartes, sono la «novità» dell'oggetto immaginato e il fatto che proprio per la sua novità esso non sia connesso ad altre immaginazioni a «trattenere» la mente nella «contemplazione di quella cosa»: sono questi gli aspetti che entrano nella definizione spinoziana di «ammirazione» (ivi, pp. 191-2). Ma a differenza di Descartes, l'ammirazione non è più nell'*Ethica* un «affetto primitivo o primario», come letizia, tristezza e cupidità. Perde dunque la posizione privilegiata che ancora manteneva nelle *Passions de l'âme*; in compenso l'*Ethica* riunisce in un solo «affetto» le emozioni che Descartes aveva distribuite tra due passioni diverse, per quanto connesse: l'*admiration* e l'*étonnement* (*Ethica*, III, prop. 52, *scholium*: ivi, pp. 180-1).

3

Corpo, linguaggio e curiosità: Hobbes

Proprio un contemporaneo di Descartes e Spinoza (assente dal libro di Blumenberg) si afferma come il grande teorico della curiosità nel Seicento, elevandola a caratteristica tipica della natura umana, in connessione con le scienze, la cultura e le arti, e ponendola alla base del metodo, del linguaggio e quindi della filosofia in generale. Si tratta di Thomas Hobbes.

Con il filosofo inglese la curiosità entra direttamente nelle determinazioni antropologiche del soggetto umano e di lì investe il tema cruciale della scienza e del metodo: è per la curiosità, oltre che per la razionalità, che l'uomo si distingue dagli altri animali; è per la curiosità che un uomo si distingue dagli altri suoi simili. Nasce con il filosofo inglese un nuovo umanesimo scientifico (cfr. Paganini, 2010), che abbandona la tradizionale concezione antropocentrica basata su presupposti metafisici (come l'anima spirituale) o essenzialistici (come le definizioni di tipo essenziale), o sulla prerogativa della libertà come indeterminismo. In alternativa a queste vecchie categorie, la *scholarship* in genere considera che per Hobbes la vera prerogativa umana, quella da cui si generano il calcolo, la scienza, la politica, sia il linguaggio ed è vero, infatti, che questo segna lo spartiacque tra la semplice conoscenza e la prudenza (di cui sono capaci anche gli animali),

da una parte, e dall'altra la scienza, cui solo l'uomo accede (per una riaffermazione della preminenza del *divide* linguistico cfr. Pettit, 2008, pp. 26, 90, che pure riconosce l'importanza della curiosità nel distinguere l'uomo dagli animali).

Si dimentica però che il linguaggio e la razionalità a cui questo dà accesso hanno bisogno di una precondizione antropologica e psicologica, che consiste proprio nella curiosità e in un particolare tipo di curiosità di cui gli animali non sono forniti. Da questo punto di vista, il *Leviathan* contiene una definizione particolarmente forte di uomo come animale razionale e curioso, definizione tanto più forte in quanto la curiosità è pur sempre inquadrata tra le passioni. Vediamo dunque come questa definizione di curiosità gioca all'interno della filosofia di Hobbes un ruolo nuovo e incisivo:

Il *desiderio* di conoscere il perché e il come è detto CURIOSITÀ e non si trova in nessun'altra creatura vivente, se non nell'*uomo*. L'uomo non è perciò contraddistinto soltanto dalla ragione, ma anche da questa particolare passione, rispetto agli altri *animali*, in cui il predominio dell'appetito per il cibo e degli altri piaceri del senso toglie la cura di conoscere le cause. Questa passione è una forma di concupiscenza mentale [*Lust of the mind*; lat.: *Animi concupiscentia*], che, per il persistere del piacere nella continua e infaticabile generazione della conoscenza, supera la breve intensità di qualsiasi piacere carnale (*Leviathan* VI [35]: Hobbes, 2012, p. 86; trad. it. Hobbes, 1989, p. 46).

Hobbes è materialista, nega contro Descartes l'immaterialità della mente. Per lui anche gli animali, come l'uomo, sentono, immaginano, producono un discorso mentale, deliberano, vogliono non solo in modo simile sul piano della psicologia, ma anche perché tutte le funzioni della mente, umana e animale, dipendono ontologicamente da movimenti nelle parti interne del senziente. Su questo piano, messo in evidenza dal riduzionismo materialistico di Hobbes, non c'è ragione di riservare all'uomo una posizione privilegiata, anche se sul piano di certe particolari funzioni (scienza, linguaggio, politica) quest'ultimo si stacca decisamente dagli altri esseri senzienti.

La *questione* che si pone tuttavia è altrettanto chiara: dato che la superiorità umana è certa (Hobbes la richiama più volte) e poiché non la si può più spiegare facendo appello a una mente immateriale (con Descartes), qual è l'origine prima della peculiarità umana, da cui scaturiscono tutti i frutti benefici di cui gli animali sono sprovvisti (scienze, arti, tecniche, contratti, stati politici, filosofia, religione ecc.)?

L'uomo, animale curioso

La risposta a questa domanda emerge con nettezza soprattutto nel *Leviathan*. La radice della superiorità umana consiste nella curiosità in generale e in un genere particolare di curiosità di cui gli animali sono sprovvisti. A monte e prima della ragione, è una “passione” – la curiosità – a dare inizio negli uomini e solo negli uomini all’acquisizione di tutte le funzioni (il razioscinio come calcolo, la traduzione del discorso mentale in discorso verbale, quindi le definizioni e le scienze, il metodo) e di tutte le produzioni scientifiche, giuridiche, politiche, tecniche e religiose, che li distaccano dagli animali. Con questi ultimi gli uomini condividono le basi della psicologia (sensazione, memoria, immaginazione, deliberazione, volontà, ma anche *knowledge*, prudenza, discorso mentale), ma a partire dalla “curiosità” (intesa in un senso peculiare, come vedremo) sviluppano procedure che li portano sempre più lontani dalla semplice “prudenza”.

Assistiamo dunque, con Hobbes, a una poderosa rivalutazione della curiosità, dopo che Descartes l’aveva esclusa dal catalogo delle passioni, a vantaggio dell’ammirazione. Per comprendere come sia arrivato a valorizzare una specie tipicamente umana di curiosità, bisogna prendere le mosse dalla sua concezione della «successione o “serie” delle immaginazioni» (*Consequence or Train of Imaginations*) con la quale si forma la «successione di un pensiero ad un altro» (*the succession of one thought to another*) – come si è visto, a livello psicologico e mentale il «pensiero» (*thought*) è riducibile a «immaginazione» (*imagination*). Da principio queste associazioni primordiali di pensieri non fanno altro che riprodurre i legami e l’ordine con cui le immaginazioni si sono succedute, così come a livello materiale è «la coesione della materia mossa» (*the cohesion of the matter moved*) a legare fra loro i movimenti sottostanti alle immaginazioni. Tuttavia, con il variare delle esperienze, si apre la possibilità di una certa indeterminazione che costituisce un primo grado di libertà dell’associazione rispetto alle pure e semplici sequenze causali. Soprattutto, questa «successione o “serie”» (*consequence or train*) prende forma di «discorso mentale» (*Mental Discourse*), di cui peraltro anche gli animali sono capaci, consistente in una «SERIE di pensieri» (*TRAYNE of Thoughts*; *Leviathan* III [1]: Hobbes, 2012, p. 38; trad. it. Hobbes, 1989, p. 20); da questo punto di vista le associazioni mentali presenti nell’uomo non sono né causalmente né qualitativamente diverse da quelle degli animali. Vi sono però due diversi tipi di «serie» (*trains*): uno «non guidato, senza disegno, e incostante» («Unguided,

without Designe, *and inconstant*»), come nei sogni, nelle fantasie oziose o nelle conversazioni slegate (ivi, III [2]: Hobbes, 2012, pp. 38-40; trad. it. Hobbes, 1989, pp. 20-1); un altro tipo, invece, è più costante e regolare, in quanto tende alla realizzazione di un desiderio e quindi di un fine o scopo: è cioè un «pensiero appassionato» (*passionate thought*; ivi, III [3]: Hobbes, 2012, p. 38: «Passionate Thought, to govern and direct to itself, as the end and scope of some desire, or other passion»). Il testo latino è meno efficace: «Passio, quae gubernet et dirigat Cogitationes caeteras ad finem desideratum» (Hobbes, 2012, p. 39; trad. it. Hobbes, 1989, pp. 20-1), regolato da una passione che lo dirige e lo governa.

Vi sono tuttavia due diverse specie di pensieri regolati ed è a questo punto che Hobbes fa intervenire la curiosità, in un'accezione specifica, diversa da quella generica prima richiamata (ricerca del «come» [*how*] e del «perché» [*why*]):

La serie di pensieri regolati è poi di due specie. L'una si ha quando cerchiamo le cause o i mezzi che producono un effetto immaginato e questa specie è comune agli uomini e alle bestie. L'altra si ha quando, immaginando una cosa qualunque, ne ricerchiamo tutti i possibili effetti che è in grado di produrre. Immaginiamo cioè quel che potremmo fare con essa se la possedessimo. Di questa seconda specie non ho mai visto alcun segno se non negli uomini, perché questa curiosità difficilmente è riscontrabile in altri esseri viventi che siano dotati soltanto di passioni sensuali, come la fame, la sete, la concupiscenza e l'ira (*Leviathan* III [5]: Hobbes, 2012, pp. 40-2; trad. it. Hobbes, 1989, p. 22).

Compare qui, per la prima volta nel *Leviathan*, il termine «curiosità» (*curiosity*) e questo particolare tipo di ricerca (dalle cause agli effetti possibili, indipendentemente dall'utilità immediata dell'oggetto particolare che ci interessa al momento) viene attribuita soltanto agli uomini, mentre la ricerca della «causa» o del «mezzo» di un effetto di interesse diretto accomuna sia uomini che animali (l'esempio della caccia, in cui eccellono anche i cani, è un *topos* classico dell'intelligenza animale, risalente agli antichi e richiamato da Montaigne, che anche Hobbes riprende).

5

La curiosità come passione mentale e la sua dimensione temporale

Hobbes individua dunque non tanto in una facoltà (sia essa l'intelligenza o il linguaggio), quanto in una passione il requisito che distingue la serie dei

pensieri regolati nell'uomo da quella, anch'essa regolata, degli altri animali. Poi, all'interno della vasta serie delle passioni, ne seleziona una in particolare, la curiosità, per attribuirle unicamente agli uomini, facendo dipendere da essa un tipo di ricerca (dalle cause agli effetti) che è anch'essa prerogativa esclusivamente umana.

Apparentemente, la distinzione maggiore tra uomini e animali riguarda la natura delle passioni dei secondi, che sono «solamente carnali» (*only sensual*), il che lascia intendere che quella della curiosità sia invece “mentale”. Non si tratta evidentemente di una distinzione di carattere ontologico o sostanziale (come in Descartes), dato il generale materialismo di Hobbes e il fatto che le basi empiriche della conoscenza siano comuni tanto agli uomini quanto agli animali. La distinzione hobbesiana è più sottile e implica sia l'idea di un piacere specifico legato alla conoscenza, sia la particolare dimensione temporale che caratterizza i piaceri mentali e con essi anche il conoscere.

In una filosofia materialistica come quella di Hobbes, il “mentale” non può essere definito da una differenza sostanziale rispetto al corpo o al “carnale”; si caratterizza invece per una diversa dimensione temporale. Mentre i piaceri «del senso» si dispongono nella dimensione del presente, rivolgendosi al momento della fruizione immediata, i «piaceri della mente» (*pleasures of the mind*) si situano invece nella dimensione dell'aspettativa e dunque del tempo futuro. Come chiarisce Hobbes:

In natura esiste solo il *presente*; le cose *passate* esistono soltanto nella memoria, ma le cose *a venire* non esistono affatto, poiché il *futuro* è una pura finzione della mente che attribuisce alle azioni presenti la successione delle azioni passate (*Leviathan* III [7]: Hobbes, 2012, pp. 42-4; trad. it. Hobbes, 1989, p. 23).

Collegando il “mentale” alla dimensione temporale del futuro, Hobbes istituisce un legame anche con tutta la tematica del “potere” (*power*) che è centrale nella sua filosofia. Ciò implica che la curiosità e il piacere mentale ad essa correlato siano strettamente ordinati alla ricerca del potere, giacché proprio il potere, nell'accezione hobbesiana, è l'attività proiettata nello spazio mentale per eccellenza, lo spazio che riguarda gli effetti futuri di cause presenti. «Il POTERE di un uomo (considerato in senso universale) consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro» (ivi, X [1]: Hobbes, 2012, p. 132; trad. it. Hobbes, 1989, p. 69). In definitiva, la curiosità è principalmente rivolta al «potere», dunque al possesso del «bene», non solo e non tanto al momento attuale, quanto nel

futuro. E questo futuro può essere previsto e anticipato solo dalla mente, giacché per definizione non è presente al senso.

La parola “potere” ha alle nostre orecchie un significato strettamente politico, sovente manipolativo, mentre in Hobbes acquista un significato più ampio e positivo: essa indica semplicemente la capacità di prevedere e in certa misura dominare gli effetti futuri a partire dalle cause, o di trarre le conseguenze a partire dalle definizioni. Associato alla curiosità, il potere conferisce all’impulso teoretico un valore non solo contemplativo ma anche pratico, nella misura in cui la conoscenza delle cause, dunque la curiosità, permette di produrre effetti desiderati.

Riassumendo, la curiosità specificamente umana si caratterizza secondo Hobbes per almeno cinque aspetti: *a*) è rivolta a un *fine più o meno lontano* piuttosto che a una causa immediata, com’è invece l’oggetto di desiderio dell’animale, dunque essa ha una *teleologia* più complessa e a più lungo termine; *b*) è *mentale* in quanto è rivolta al futuro, che è lo spazio mentale per eccellenza nel monismo ontologico hobbesiano; *c*) ha per oggetto precipuo il *power*, cioè la capacità di ottenere la soddisfazione dei propri appetiti non solo nel presente, ma ancor più nel futuro; *d*) è *conseguenzialistica* poiché ricava gli effetti dalle cause (*all the possible effects that can by it [la causa] be produced*), piuttosto che le cause dagli effetti; *e*) è *condizionale* giacché la modalità del nesso causa-effetto che interessa al “curioso” è la possibilità (*possible effects*) (cfr. Paganini, 2019a).

6

Hobbes: umanesimo e scienza

Si può dire che con questa rivalutazione della curiosità come proprietà specifica dell’uomo Hobbes porta a un livello più elevato il grande dibattito sviluppatosi sin dall’Umanesimo intorno al tema della *dignitas hominis*. In una sorta di ideale arbitrato tra le correnti antiumanistiche e le tendenze umanistiche del pensiero moderno, Hobbes riconosce alle prime di aver dimostrato l’integrale naturalità dell’antropologia, ma concede alle seconde di aver colto una differenza specifica dell’uomo, irriducibile alla condizione degli altri viventi. La “curiosità” e l’“industria” individuano il *proprium* dell’umanità. Non si tratta però né di una facoltà (la ragione) né di un’essenza metafisica né di un dispositivo immateriale (sia esso l’anima o la libertà assoluta), ma di una passione che, insieme all’industria, innesca una serie di procedimenti operativi che, cumulando su sé stessi, consentono un reale

sviluppo, un autentico progresso della condizione umana al di là della sua base di partenza puramente naturale. Con questa nuova concezione della curiosità, Hobbes pone l'umanesimo all'altezza della scienza moderna: è in grado di spiegare quella che si potrebbe chiamare la "storia naturale" della ragione, e di dar conto della molteplice ricchezza dell'esperienza umana, senza invocare tesi metafisiche precostituite a questa stessa storia.

Fonti

Descartes (1996b); Hobbes (1973; 1989; 1996; 2010; 2012); Montaigne (1999); Spinoza (1925).

Bibliografia

Benedict (2001); Blumenberg (1966; 1973); Bös (1995); Céard (1986); Cottegnies, Parageau, Thompson (2016); Daston (2002); Daston, Park (1998); Evans, Marr (2006); Jacques-Chaquin, Houdard (1998); Kenny (1998; 2004); Krüger (2002); Leigh (2013); Paganini (1990; 2010; 2012; 2015; 2016; 2018; 2019a); Pettit (2008); Pomian (1990).

Decadenza

di *Salvatore Carannante*

Le cause, le forme e le conseguenze della decadenza identificano un terreno d'indagine decisivo anzitutto per la «storia culturale e morale e politica» (Croce, 1994, p. 334) ma anche, più in generale, per la riflessione filosofica, specialmente tra XVI e XVIII secolo. Organicamente connesso a categorie come “crisi”, “corruzione”, “progresso”, “rovina”, il concetto di “decadenza” viene principalmente adoperato in riferimento ai processi di indebolimento e declino delle compagini statali. Tali dinamiche sono ricostruite assumendo come caso paradigmatico le vicissitudini della Roma antica, ritenuta, sulla scorta di Machiavelli (1984, I, 17, p. 107) «lo esempio [...] da preporre a qualunque altro esempio», il cui progressivo disfacimento politico e sociale rappresenta spesso il principale terreno di impiego ed elaborazione del concetto di “decadenza”. Proprio sulla base di quanto la storia romana mette in mostra con particolare evidenza, le molteplici riflessioni moderne sulla decadenza sono protese, da un lato, a isolare e descrivere un insieme di leggi generali sottese al cammino delle civiltà, dall'altro, a intercettare e, quando possibile, correggere i fattori di perturbazione e disgregazione delle strutture sociali e politiche.

Alcuni di questi elementi si profilano fin da una delle prime esemplificazioni del concetto, richiamato mediante il lemma “decadimento” e rintracciabile nel dodicesimo libro della *Nuova cronica* di Giovanni Villani; narrando della tremenda alluvione che colpì Firenze il 4 novembre 1333, in particolare, Villani riporta la lettera dell'8 dicembre successivo in cui, pur esprimendo solidarietà e vicinanza al comune di Firenze, Roberto d'Angiò osserva che i credenti non sono autorizzati a pensare che «questi tempi sono peggiori che gli antichi tempi e che Idio have riserbato la indegnazione dell'ira sua infino ad ora e ch'elli have serbati li presenti die a spandere quella», poiché fin dai tempi di Adamo la sto-

ria è sempre stata contraddistinta da «fatiche e sudore, spine, e triboli, diluvio, dicadimento; trapassarono tempi pieni di fatica, di fame e di guerre, e però sono scritte, a ciò che noi non mormoriamo del presente tempo contra Dio» (Villani, 1990c, XII, 3, p. 34). Il «dicadimento» è qui inteso come il deterioramento e il peggioramento delle condizioni di vita di una civiltà, o meglio dell'umanità nel suo complesso, magari seguita a catastrofi come il «diluvio» universale, evento cui del resto l'alluvione di Firenze era stata esplicitamente associata. A questa accezione di ordine generale se ne affianca, nei secoli successivi, una più specifica, connessa all'ambito politico, che diviene via via dominante di pari passo all'affermarsi del lemma "decadenza" e dei suoi corrispettivi nei principali idiomi europei. Particolarmente significativa, in questo senso, è la presenza del termine "decadentia" in una lettera in lingua italiana che Elisabetta I Tudor invia ad Alessandro Farnese nel 1587, in cui l'energica sovrana esprime la propria ferma opposizione alle minacce e ai presagi di sventura contenuti negli «avisi et lettere di Spagna», dove si ventila «la decadentia d'Inghilterra», ossia la rovina della potenza inglese e la spartizione tra gli alleati di Filippo II dei «regni che Dio et la natura mi hanno per heredità concesso» (Elisabetta I Tudor, 2017, p. 143). Si tratta di un documento importante, che precede di quasi due decenni un'altra lettera, quella inviata da Paolo Sarpi al riformato francese Jérôme Grosloot de l'Isle il 18 agosto 1609, comunemente identificata quale prima attestazione del lemma "decadenza" in italiano; nello specifico, dopo aver richiamato la varia accoglienza riservata in giro per l'Europa al *Triplici nodo, triplex cuneus* – testo in cui Giacomo I d'Inghilterra difendeva l'*Oath of Allegiance* imposto ai sudditi cattolici e oggetto di severi divieti in Savoia, in Toscana e nello Stato Pontificio – il Servita allude alla situazione in Francia, verosimilmente descrittagli dal suo corrispondente, dove pare che «le cose siino in decadenza», con riferimento a un complessivo deteriorarsi delle condizioni politiche e sociali. È assai probabile che, nell'adoperare il lemma "decadenza", Sarpi stia in realtà ricalcando il francese *décadence* forse impiegato dallo stesso Grosloot in una sua precedente missiva; del resto, il termine si era affermato in Francia già nel Quattrocento, come testimoniato dalla *Chronique des ducs de Bourgogne* di Georges Chastellain, dove il lemma compare, anche in associazione con «rabaissement», per connotare uno scenario socio-politico in cui sono venute a mancare «tranquillité» e «seurté», e pertanto contraddistinto da instabilità, disordine e impoverimento (Chastellain, 1827, p. 203).

Provvidenza, grandezza e decadenza: il caso di Roma

Non è comunque un caso che proprio in ambito francese maturino le prime considerazioni circostanziate intorno alle cause e al significato della decadenza di imperi e civiltà, affidate da Jacques-Bénigne Bossuet al *Discours sur l'histoire universelle*. Pubblicato nel 1681, il *Discours* si muove su un doppio livello: le alterne vicende dei popoli sono, da un lato, interpretate e ricostruite sulla base dei fattori che concretamente sembrano averli determinati, dall'altro, inquadrare complessivamente, sulla scorta del *De civitate Dei* di Agostino d'Ippona, in un piano infallibilmente retto dalla provvidenza divina. Emblematiche al riguardo le vicissitudini del popolo ebraico, la cui storia di popolo eletto, al centro della seconda parte del *Discours*, reca impressa, più nitidamente di ogni altra storia, l'impronta provvidenziale. Una grande importanza è in questo senso assegnata alle profezie, come quella di Zaccaria, capace di prevedere, dopo le numerose vittorie del regno di Giudea sui vicini e i corrispondenti periodi di prosperità, la successiva rovina, dovuta a violenze e sedizioni: «a la fin il s'allume des guerres civiles, et les affaires vont en décadence» (Bossuet, 1681, II, 4, pp. 240-1). A contribuire in misura decisiva all'ingresso della Giudea «dans les temps de la décadence», di pari passo alle crescenti intemperanze di un popolo «qui devenoit inquiet, turbulent, et seditieux», è lo scontro interno agli Asmonei e che vede opposti i due figli di Alessandro Ianneo, ossia Giovanni Ircano II e Aristobulo II, la cui litigiosità fu sfruttata da Roma per imporre il proprio dominio sulla regione, poi affidata alla dinastia inaugurata da Erode Antipatro e trasformata *de facto* in un protettorato. Bossuet è quindi molto attento a individuare anzitutto le radici politiche della *décadence*, qui intesa come perdita di forza e indipendenza da potenze straniere; al contempo, queste vicende, e la stessa *décadence* – apparentemente riconducibile al mero concorso di fattori contingenti –, vengono inserite in un piano che ne rivela un più profondo e universale significato. La distruzione della potenza del regno di Giudea e la sua pacificazione, almeno parziale, sotto il dominio di Roma erano infatti indispensabili per creare il terreno adatto alla creazione di un nuovo regno, stavolta universale, legato alla nascita di Cristo e alla diffusione del suo messaggio salvifico: «dans la décadence du royaume de Juda, le Christ qui viendrait alors seroit l'attente des peuples; c'est à dire, qu'il en seroit le libérateur, et qu'il se feroit un nouveau royaume composé non plus d'un seul peuple, mais de tous les peuples du monde» (ivi, II, 10, pp. 340-1). In quest'ottica, l'intento, ribadito nella terza parte del *Discours*,

di riflettere «sur l'élevation et sur la chute des empires, [...] sur les causes de leur progrès et sur celles de leur décadence» – comprensibili osservando «les inclinations et les mœurs, ou, pour dire tout en un mot, le caractère, tant des peuples dominans en général que des princes en particulier» – si intreccia alla ferma convinzione che il progresso e la decadenza degli imperi sono espressione dell'«enchaînement de l'univers» disposto da Dio, il quale «a voulu aussi que le cours des choses humaines eust sa suite et ses proportions», conferendo a uomini e nazioni «qualitez proportionnées à l'élevation à laquelle ils estoient destinez». La scienza storica deve essere in grado, secondo Bossuet, di cogliere la comunicazione tra questi due piani, individuando, in particolare, come nella prosperità si nascondano i germi della decadenza, e in questa i prodromi di un nuovo inizio: «la vraie science de l'histoire est de remarquer dans chaque temps ces secretes dispositions qui ont préparé les grands changemens et les conjonctures importantes qui les ont fait arriver» (ivi, III, 2, pp. 437-8).

Questo importante nesso di complementarità tra genesi e decadenza viene approfondito, e investito di nuova centralità, da Giambattista Vico. Al tempo stesso, se per certi versi il filosofo napoletano si inserisce nella linea di pensiero che da Bossuet rimonta ad Agostino, assegnando un ruolo decisivo alla provvidenza divina nel determinare il corso della storia, per l'altro stravolge gli schemi provvidenzialistici alla luce dell'analisi dei fattori concreti (antropologici, politici, culturali) dai quali dipendono gli eventi storici. Essenziale, in quest'ottica, si rivela la lezione di Tacito – e, in filigrana, di Machiavelli – il quale, come dichiarato nella sua autobiografia, «contempla l'uomo qual è»; Tacito riesce così a individuare «tutti i consigli dell'utilità, perché tra gl'infiniti irregolari eventi della malizia e della fortuna si conduca a bene l'uom sapiente di pratica». La «sapienza volgare» di Tacito, intrecciata alla «sapienza riposta» di Platone – cui è attribuita la descrizione dell'uomo «qual dee essere» – sono identificate da Vico quali principali fonti cui attingere per tracciare «una storia ideale eterna sulla quale corrésse la storia universale di tutti i tempi, conducendovi, sopra certe eterne proprietà delle cose civili, i surgimenti, stati, decadenze di tutte le nazioni» (Vico, 2012b, pp. 54-5). Più avanti, richiamando nelle sue linee generali l'impianto della *Scienza nuova* – con riferimento alla prima edizione, pubblicata nel 1725 –, Vico sottolinea che nell'opera ha esposto «una storia ideale eterna sull'idea della provvidenza, dalla quale per tutta l'opera dimostra il diritto naturale delle genti ordinato; sulla quale storia eterna corrono in tempo tutte le storie particolari delle nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini» (ivi, pp. 74-5). La deca-

denza, che precede immediatamente le «fini», si palesa qui come una delle tappe di questa storia ideale eterna, ossia di quel comune schema universale che regola e struttura, seppur declinato in molteplici forme specifiche, lo svolgersi delle vicende delle singole nazioni; di questa ideale serie di fasi che guida la trasformazione storica Vico trova conferma nel percorso evolutivo della Roma antica, additata, fin dall'orazione del 1708 *De nostri temporis studiorum ratione*, come quell'esempio di cui il giureconsulto deve osservare «originem, stabilimen, formam, auctum, statum, interitum [...] et ea omnia cum nostri temporis Regno componat; ut, an eadem publicae utilitates consequantur, dispiciat» (Vico, 2012a, pp. 35-56). E che il concetto di «decadenza», strettamente intrecciato a quello di «sorgimento», si situi al cuore della riflessione filosofica vichiana è evidente nell'ultima edizione della *Scienza nuova*, pubblicata nel 1744. Nella dignità LXVIII – uno di quei principi autoevidenti che, analogamente a quanto avviene con gli assiomi nella geometria (Vico, 2012b, p. 904), informano e strutturano la storia ideale eterna – Vico delinea la successione di tipi antropologici che si sono avvicendati «nel gener umano»: dagli «immani e goffi», passando per i «magnanimi ed orgogliosi», le grandi figure come «gli Alessandri e i Cesari», in cui si condensano i momenti apicali delle civiltà, seguiti poi dai «tristi riflessivi» e i «furiosi dissoluti, e sfacciati». A ciascuna di queste categorie, non a caso esemplificate ricorrendo soprattutto a figure della storia romana, Vico fa corrispondere un determinato assetto socio-politico, partendo dall'istituto familiare per arrivare, tramite le «repubbliche di forma aristocratica», alle «monarchie» e alla loro degenerazione in tirannidi; in questo modo, Vico esplicita il fondamento antropologico che sostiene e catalizza il concreto avvicinarsi delle forme di governo, dando corpo, ancora una volta, a quella «storia ideale eterna, sulla quale corrono in tempo tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini» (ivi, p. 877). Proprio la comune riconducibilità delle varie storie particolari allo schema della storia ideale eterna consente l'intelligibilità e la comparabilità tra civiltà di luoghi e tempi diversi, tra le «nazioni antiche e moderne», i cui fatti «corrono» lungo una traiettoria che si compone di «sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»; questa parabola finisce però con l'assumere traiettorie «circolari» non solo, in un senso generale, perché la decadenza e il crollo di una civiltà possono gettare le basi per la genesi e la fioritura di una successiva, ma anche, in chiave più specifica, perché la medesima nazione può decadere regredendo alla barbarie, ritornare al proprio «sorgimento» – quantunque svuotata di energie morali e di virtù civili – nel quadro dell'importante dottrina del «ricorso» (ivi, p. 1253).

Eppure, la strutturazione delle storie delle nazioni secondo la storia ideale eterna non esclude la possibilità per l'uomo di influire sugli eventi, magari intercettando i fattori scatenanti dei processi di decadenza e provando a condizionarne positivamente l'esito. È un elemento, questo, che emerge chiaramente all'inizio della *Scienza nuova* del 1725, dove, esplicitando appunto i caratteri e gli scopi della sua «nova scientia», Vico sottolinea come tutti i «sapianti delle repubbliche» debbano sforzarsi di studiare i principi per cui l'«umanità delle nazioni» perviene a «uno stato di perfezione, dal quale se ne potessero misurare i gradi e gli estremi, per li quali e dentro i quali, come ogni altra cosa mortale, deve essa umanità delle nazioni correre e terminare»; sulla base di tale «iscienza» sarà possibile per i sapienti che coadiuvano i detentori del potere impostare «le pratiche» che possano consentire alla «umanità di una nazione, sorgendo» di «pervenire a tale stato perfetto, e come ella, quindi decadendo, possa di nuovo ridurvisi» (Vico, 2012b, p. 45).

Comprendere il corso della decadenza e rintracciare i fattori che la determinano sono dunque operazioni intellettuali finalizzate alla possibilità di sviluppare gli strumenti per invertirlo o quantomeno rallentarlo, un intreccio che, congiuntamente al valore esemplare accordato alla storia romana, trova in Machiavelli una delle fonti primarie d'ispirazione. Per quanto, infatti, il Segretario non ricorra mai al lemma “decadenza”, nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* da un lato scandaglia in profondità gli affini concetti di “corruzione” e “ruina” come fenomeni che inevitabilmente interessano repubbliche e regni nella loro natura di «corpi misti», dall'altro, proprio sulla base di tale analisi, tenta di capire se e come sia possibile per gli uomini di governo attuare quelle «alterazioni» che “riducano” gli stati «inverso i principii loro [...] perché tutti e principii delle sette e delle repubbliche e de' regni conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione ed il primo augumento loro» (Machiavelli, 1984, III, 1, pp. 461-2). I tratti decisivi della prospettiva machiavelliana – vale a dire la connessione tra la corruzione (tanto dei principi costitutivi dello Stato quanto a livello dei costumi) e la decadenza, la descrizione delle dinamiche della decadenza alla luce di un modello di matrice organicistica e l'attribuzione di un valore paradigmatico alle vicende dello Stato romano – influenzano in profondità anche una delle figure decisive della stagione illuministica, Montesquieu. È principalmente alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) che conviene ovviamente fare riferimento, il cui titolo rende subito manifesto come l'analisi della *décadence* si leghi strutturalmente a quella della

grandeur; rivelatorie, in proposito, alcune battute del primo capitolo, dove si sottolinea che se, all'alba della loro civiltà, i Romani avessero sconfitto troppo rapidamente gli altri popoli italici, si sarebbero già trovati «dans la décadence à l'arrivée de Pyrrhus, des Gaulois et d'Annibal», poiché troppo rapido sarebbe stato il loro passaggio «de la pauvreté aux richesses et des richesses» alla «corruption», quella corruzione in cui erano del resto sprofondati «les Tarentins, les Capouans, presque toutes les villes de la Campagne et de la Grande-Grèce», che «languissaient dans l'oisiveté et dans les plaisirs». Sono stati dunque gli sforzi incessanti e i continui ostacoli a consentire ai Romani di tenere viva la propria potenza, secondo un formidabile equilibrio fondato sulla virtù guerriera e sulla forza militare che ne derivava (Montesquieu, 1734, p. 45). Questo fattore, alla base della grandezza di Roma, ha però, seppur indirettamente, posto le basi della sua futura decadenza; è grazie alla forza del suo esercito, infatti, che il dominio romano si è sempre più esteso, mediante un processo di ampliamento territoriale che, specialmente a partire da Augusto e quindi con l'affermarsi del potere imperiale, ha contribuito a indebolire progressivamente le strutture sociali e statali. Da un lato, la necessità di controllare terre sempre più sconfiniate, con una crescente assunzione di potere da parte di generali al comando di truppe spesso rimpolpate da popolazioni barbariche e ormai lontane dalla madrepatria, dall'altro, la progressiva disaffezione verso le cariche pubbliche, con la rottura di quel connubio tra virtù civili e virtù militari che aveva rappresentato il nerbo della Roma repubblicana (cfr. *ivi*, pp. 148-9), causano una lenta, ma inarrestabile corruzione dei principi fondanti dello Stato romano. Quella descritta da Montesquieu è pertanto una dinamica di decadenza tutta interna, sulla quale si va poi a innestare il fattore esterno delle invasioni barbariche, facendo in modo che la decadenza si traduca in collasso: «les Romains étaient si faibles qu'il n'y avait pas de si petit peuple qui ne pût leur nuire. [...] Ce ne fut pas une certaine invasion qui perdit l'Empire, ce furent toutes les invasions. Depuis celle qui fut si générale sous Gallus, il semble rétabli, parce qu'il n'avait point perdu de terrain. Mais il alla, de degrés en degrés, de la décadence à sa chute, jusqu'à ce qu'il s'affaîsât tout à coup sous Arcadius et Honorius» (*ivi*, p. 214). Incentrata su un'accurata analisi dei meccanismi immanenti alla struttura sociale e politica di Roma, la lettura della *décadence* tracciata da Montesquieu avrà un impatto profondo sulla cultura europea, un'influenza del resto evidente già a partire dall'imponente *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* pubblicata da Edward Gibbon nel 1776, dal cui titolo emerge peraltro come la coppia lessicale *décadence-chute* venga resa in inglese mediante i lemmi *decline-fall*.

Decadenza politica e decadenza culturale

Ai processi di decadenza che coinvolgono in prima istanza le strutture statali spesso si accompagna e si intreccia un'altra tipologia di decadenza, che tocca l'ambito delle arti e delle lettere, con riferimento al progressivo peggioramento qualitativo delle produzioni culturali di una determinata civiltà. Tra i primissimi a parlare di *décadence* in questo senso figura Nicolas Boileau, con particolare riferimento alla nona delle *Réflexions* sul trattato *Del sublime* dello pseudo-Longino, da lui stesso tradotto in francese nel 1674. Difendendo, soprattutto in opposizione a Charles Perrault, il primato dei modelli espressivi ed estetici dell'antichità nell'ambito della *querelle des anciens et des modernes*, Boileau richiama alcuni luoghi di quello che, nella sua traduzione del trattato, è il capitolo 35, intitolato *Des causes de la décadence des esprits*. La *décadence*, che si identifica con l'inaridimento degli ingegni e del genio artistico, è ricondotta a «luxe et mollesse»: il lusso, in particolare, è l'espressione ultima del «desir des richesses» e dell'«amour des plaisirs», passioni che fiaccano l'anima, colmandola di disordine e spegnendo la fiamma dell'ispirazione. La «mollesse» è inoltre connessa alla servitù, definita come una sorta di prigione per l'anima, e in special modo per l'anima dei grandi uomini, i cui talenti naturali vengono invece alimentati e resi produttivi dalla libertà (Boileau, 1772, pp. 530 ss.).

Sarà però con Voltaire che il doppio versante, storico-politico ed estetico-culturale, del concetto di *décadence* – e specialmente il nesso causale mediante il quale il secondo viene ricondotto al primo – verrà effettivamente tematizzato. Già nel 1727, nelle pagine dell'*Essai sur la poésie épique*, Voltaire descrive «la naissance, le progrès, la décadence de l'art» come un processo che rispecchia l'andamento complessivo di una civiltà (Voltaire, 1877, p. 313). Comprendere e ricostruire la vita di una nazione nelle sue molteplici espressioni diventerà il nerbo del *Siècle de Louis XIV*, uno dei capolavori della storiografia illuministica. In tale contesto, la *décadence* che inizia a coinvolgere la Francia durante la vecchiaia di Luigi, segnata dalle vicende belliche legate alla successione sul trono spagnolo, investe inevitabilmente anche il gusto e le lettere, con un lento ma inesorabile offuscamento dello splendore e della potenza che avevano contraddistinto la Francia sotto il Re Sole. La categoria di *décadence* assume però un peso ancor più significativo nell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, del 1756, che si configura, nel quadro di una radicale ed esplicita frattura con la prospettiva provvi-

denzialistica di Bossuet, come il tentativo di tracciare una storia universale del genere umano tale da mettere in luce «l'esprit, les mœurs, les usages des nations principales, appuyés des faits qu'il n'est pas permis d'ignorer» (Voltaire, 1878, p. 157). Voltaire si impegna così, da un lato, a enucleare la connessione tra i grandi eventi politici e i costumi, la cultura, lo spirito dei popoli che ne sono protagonisti, dall'altro, a spiegare tali eventi sulla base di un'analisi rigorosa dei loro fattori scatenanti, così da farne emergere la logica interna in chiave non teleologica ma causale. Pur allargando, ed è un tratto di significativa novità, la propria indagine alle antiche civiltà orientali, Voltaire dedica comunque una grande attenzione, ancora una volta, a «la décadence et le déchirement de l'empire romain»; va rilevato in proposito come la decadenza e, infine, il disfacimento dell'Impero romano vengano imputati in misura prevalente non tanto, come in Montesquieu – e successivamente in Gibbon – a interne dinamiche politico-militari, ma a due fattori “esterni”, vale a dire le invasioni barbariche e la diffusione della religione cristiana, che «ouvrait le ciel, mais il perdait l'empire», causando divisioni e opponendosi all'«ancienne religion de l'empire, religion fausse, religion ridicule sans doute, mais sous laquelle Rome avait marché de victoire en victoire pendant dix siècles» (ivi, p. 242). Tra sfera spirituale e sfera socio-politica Voltaire stabilisce pertanto un nesso strettissimo e teoricamente decisivo: al progressivo disfacimento delle antiche credenze pagane che avevano guidato Roma alla conquista del mondo si accompagnano inevitabilmente la lacerazione del tessuto sociale, il disfacimento della potenza militare e la rovina finale delle strutture politiche. D'altro canto, i fattori esterni di crisi delle nazioni trovano solitamente terreno fertile in una serie di condizioni che predispongono i popoli a essere sopraffatti; tra queste un posto di rilievo Voltaire lo assegna alla compressione delle libertà politiche ad opera di regimi tirannici, un aspetto che diviene evidente nella storia della «monarchie persane», che inizia a «décliner sensiblement» quando il potere viene esercitato da pochissimi individui privilegiati in modalità talmente dispotiche da determinare l'«avilissement dans la nature humaine [...]». Partout où leur pouvoir a été excessif, la décadence et la ruine sont arrivées» (ivi, p. 153). Con Voltaire, dunque, il concetto di *décadence* esonda definitivamente dall'alveo della riflessione strettamente politica per essere utilizzato come strumento di decifrazione delle fasi discendenti di una civiltà nel suo insieme; spogliato di qualsiasi implicazione di ordine trascendente o metafisico, l'ambito dell'«esprit» – la sfera della religione, delle arti e della cultura – è così indagato come fenomeno eminentemente umano e, al contempo, riconosciuto quale versante decisivo nel definirsi

della vita delle civiltà, tale da condizionarne e anzi talvolta determinarne la genesi, lo svolgimento e la decadenza.

Fonti

Boileau Despréaux (1772); Bossuet (1681); Chastellain (1827); Elisabetta I Tudor (2017); Machiavelli (1984); Montesquieu (1734); Sarpi (1931); Vico (2012a; 2012b); Villani (1990c); Voltaire (1877; 1878).

Bibliografia

Caporali (1995); Croce (1994); Dileo (2012); Tessitore (1999).

Dimostrazione

di *Ennio De Bellis*

1. La dimostrazione rappresenta, come è noto, lo strumento fondamentale dell'indagine scientifica che viene svolta nelle università europee nello spazio di tempo compreso tra il XIII e il XVII secolo (Cassirer, 1906, pp. 136-43; Vasoli, 1961-65; Garin, 1983).

Nell'ambito della dottrina aristotelica, d'altra parte, vi è una chiara connessione tra il sapere scientifico e la dimostrazione sulla base della convinzione che sapere qualcosa e non essere in grado di dimostrarla equivale a non conoscerla affatto. Su queste basi si riconosce l'assoluta centralità della logica organizzata e trasmessa dall'*Organon*, dove Aristotele insegna le tecniche della dimostrazione consistenti nell'inserimento delle nostre nozioni negli schemi sillogistici consentendoci di pervenire a conclusioni ineccepibili (Randall, 1961; Risse, 1964-70).

La scienza, infatti, si basa su un procedimento logico fondato sul nesso causa-effetto tale che esso evidenzia cause immediate non contingenti ma prime per la nostra mente perché più note dei loro effetti (Berti, 1983).

L'importanza dell'individuazione della causa, cioè della possibilità di collegare i fenomeni secondo l'inferenza dimostrativa di causa-effetto, conferisce centralità al ruolo dell'intelletto poiché solo in esso si può tradurre in atto la relazione causale che esiste nella natura prevalentemente in potenza. Finché la comprensione delle cose si ferma al livello della percezione, essa non si eleva al di là dell'immaginazione e non giunge a considerare gli individui *sub specie universalitatis*, e non può, quindi, assurgere a una visuale propriamente scientifica. La validità oggettiva del conoscere, che è il risultato della scienza, si consegue, quindi, solo con l'intervento dell'intelletto che partecipa al processo conoscitivo in modo duplice in quanto è coinvolto non solo nella *formatio* ma anche nella *verificatio* dei concetti e rende attuale, mediante l'evidenziazione dei nessi causali, cui induce la concettualizzazione del sensibile, l'universalità solo potenziale degli individui (Gilbert, 1960; Crescini, 1972).

L'universale è proprio il perno del sapere scientifico ed esprime l'essen-

za della realtà. Esso diventa conoscibile quando la conoscenza si struttura secondo i canoni della logica e da confusa e indistinta com'è nel suo primo stadio diviene precisa e distinta (Crescini, 1965; Edwards, 1983).

L'intervento della logica finalizzato alla scienza si attua secondo due momenti fondamentali che sono la definizione e la dimostrazione.

La definizione procede mediante l'evidenziazione del genere prossimo e della differenza specifica, e quindi può essere elaborata solo a partire da cause immediate e già note. Ma, se l'indagine si addentra nell'*ignotum*, allora la conoscenza di tali cause giova solo come momento propedeutico dell'impianto di una dimostrazione veramente scientifica (Crescini, 1983; Blum, 2002a).

La superiorità della dimostrazione consiste proprio nella sua capacità di razionalizzare l'ignoto e ciò le conferisce la priorità su ogni altro procedimento logico, quale l'induzione, l'entimema e l'esempio. La dimostrazione è ovviamente la tecnica del sillogismo, non dialettico né sofistico ma dimostrativo, ed è in questa ottica che si riconosce la centralità nell'ambito dell'*Organon* accordata agli *Analitici secondi* (Papuli, 1983; De Bellis, 2009).

2. I docenti delle Facoltà di *Artes* delle Università europee fanno riferimento direttamente ad Aristotele cui attribuiscono l'impostazione di tutta la problematica metodologica che, in campo strettamente universitario, guida gli studi di filosofia, di scienza naturale e di medicina.

Oggetto di particolare approfondimento, sia sotto il profilo didattico che sotto quello scientifico e metodologico, sono i capitoli 5 (Arist. *An. pr.*, II, 5, 57b, 18-58b, 12) e 8 (ivi, II, 8, 59b, 1-60b, 15) del II libro degli *Analitici primi* e i capitoli 2 (Arist. *An. post.*, I, 2, 71b, 9-72b, 4), 3 (ivi, I, 3, 72b, 5-73a, 20) e 22 (ivi, I, 22, 82b, 37-84b, 2) del I libro degli *Analitici secondi*.

Dei capitoli 5 e 8 del II libro degli *Analitici primi* desta specifico interesse la modalità della dimostrazione scientifica e in particolare la possibilità di reciprocazione del termine medio. Tale possibilità apre la strada alla conversione degli elementi del sillogismo e quindi anche alla prova circolare e reciproca nell'ambito del procedimento scientifico. Proprio questo aspetto della dimostrazione avrebbe avuto grande sviluppo in seno alla speculazione del periodo compreso tra il XIV e il XVII secolo.

Dei capitoli 2 e 3 del I libro degli *Analitici secondi* costituisce oggetto di studio il fatto che la scientificità di un'azione conoscitiva è garantita solo dalla ricognizione della causa perché ciò assicura che l'oggetto preso in esame non può essere diverso da come è. Ne consegue che la dimostrazione scientifica deve basarsi su premesse vere, prime e immediate che siano anche anteriori, più note e cause rispetto alla conclusione. Riguardo l'anteriorità

delle cause, ogni dimostrazione, per non risolversi in una semplice tautologia dell'identificazione dell'oggetto con il suo esserci, deve sempre essere basata su premesse più note e anteriori, e tale anteriorità viene intesa come anteriorità del processo causale rispetto al soggetto conoscente.

3. È importante rilevare, a questo punto, che la teoria della dimostrazione rappresenta il fulcro dei due filoni fondamentali della cultura scientifica, che sono il galenismo e l'averroismo, i quali, sulla scorta della dottrina aristotelica degli *Analitici*, sviluppano la problematica della metodologia della scienza secondo una tradizione che dall'antichità giunge fino al Medioevo e poi alla tradizione umanistico-rinascimentale.

Proprio nell'ambito del galenismo si rileva la necessità di connettere il processo analitico con quello sintetico e quindi si pongono le basi per una metodologia che integri la ricerca che dagli effetti conduce alle cause con la ricerca che dalle cause porta agli effetti.

Si definiscono, quindi, le tappe per le quali devono passare sia il procedimento analitico sia il procedimento sintetico. Il sillogismo analitico assume come dato ciò che è ancora da dimostrare e quindi prende in considerazione il collegamento di tutti i momenti dello sviluppo del processo conoscitivo sia nella direzione di ciò che lo precede sia nella direzione di ciò che segue, e si arresta solo quando giunge a una nozione certa, quale può essere un assioma, che non necessita di ulteriore dimostrazione. Il sillogismo sintetico, invece, assume come punto di partenza una nozione certa e giunge a compimento quando, disponendo secondo l'ordine di successione i momenti dello sviluppo delle conseguenze, evidenzia il caso particolare oggetto dell'indagine.

Averroè rappresenta, a sua volta, l'altra fonte fondamentale della metodologia accademica del periodo compreso tra il XV e il XVII secolo, e con la sua speculazione la logica aristotelica viene sviluppata nella prospettiva del sottolineare la peculiarità del termine medio della dimostrazione scientifica che consiste nel suo essere causa degli estremi. Il termine medio assume un ruolo centrale in tutto il processo conoscitivo in quanto deve essere sia causa secondo natura, in quanto deve esprimere ciò che oggettivamente produce il suo effetto sulla realtà naturale, sia causa per noi, in quanto deve essere frutto dell'esperienza dello scienziato (Averroè, 1962a; 1962b; 1962c; 1962d).

4. La tradizione aristotelica accademica, che informa tutta la metodologia scientifica delle università europee fino al XVII secolo, acquisisce pienamente il portato della dottrina averroistica nel senso del riconoscimento dell'impossibilità di risolvere tutta l'attività di ricerca in un solo sillogismo

e dell'evidenziazione della necessità di strutturare una concatenazione sillogistica tale da assicurare la reciprocità dell'inferenza dall'effetto alla causa e dalla causa all'effetto. Si tratta quindi di formulare due sillogismi di cui uno analitico, che segue il processo induttivo, che prende il nome di *demonstratio quia*, e uno sintetico, che segue il processo deduttivo, che prende il nome di *demonstratio propter quid*. Nel primo sillogismo il medio deve avere la capacità di dimostrare l'estremo maggiore e, in quanto medio della *demonstratio quia*, deve essere evidente all'osservatore e più noto a noi. Nel secondo sillogismo il medio deve essere costituito dall'estremo maggiore del primo sillogismo e, in quanto medio della *demonstratio propter quid*, deve consistere in una causa notificata dall'essere dell'effetto della *demonstratio quia*.

Questa concatenazione è definita con il termine di *demonstratio potissima*, cioè dimostrazione completissima, per la quale il nostro sapere scientifico, pur non abbandonando la via analitica, risolutiva, che è specifica dei nostri processi discorsivi di acquisizione della verità, viene a costituirsi facendo propria anche la via sintetica, compositiva, che è la riproduzione dei processi che avvengono nel mondo della realtà naturale.

5. In questa prospettiva i logici aristotelici si dividono in tre gruppi.

Il primo gruppo annovera, tra i nomi più illustri, Pietro d'Abano (1476, pp. n.n. [19-26]), Paolo Veneto (1476, pp. n.n. [4-6]; 1499, pp. n.n. [16-9]), Ugo Benzi da Siena (1498, cc. 2r-v), Francesco Securo da Nardò, la cui dottrina ci giunge da Girolamo Balduino non essendoci pervenuto alcun testo di logica da lui scritto (Balduino, 1563a, cc. 217v-218v), e Girolamo Fracastoro (1555). Essi ritengono che tutto il processo dimostrativo si possa racchiudere entro la *demonstratio quia* mediante la quale giungiamo ad acquisire le nozioni di "causa" e di "effetto" di cui ci serviamo come predicati da attribuire agli oggetti dell'indagine. Secondo questa prospettiva, infatti, sia il procedimento analitico che quello sintetico si possono concentrare nella sola *demonstratio quia* in quanto questa non solo conduce dalla causa all'effetto, ma anche dall'effetto alla causa nel senso che non si può risalire dall'effetto alla causa se non si è già certi che si tratta proprio della causa connessa al fenomeno particolare dal quale la ricerca ha preso l'avvio (Papuli, 1967).

6. Il secondo gruppo comprende, tra i nomi più eminenti, Pietro Pomponazzi, Marcantonio Zimara (1547, pp. 19-21), e Tommaso de Vio (1507, cc. 7r, 24r-24v), meglio conosciuto come Cardinal Gaetano.

Essi sostengono la priorità della *demonstratio propter quid* nell'ambito

della *demonstratio potissima*. Posta l'impossibilità di immedesimazione tra l'*ordo mentalis*, che pone gli effetti prima delle cause, e l'*ordo naturalis*, che pone le cause prima degli effetti, essi affermano unanimemente la necessità che sia il nostro ordine mentale ad adeguarsi a quello della natura e non il contrario. Ne consegue che, allorché non risulta più determinante la conoscenza dell'essere dell'effetto, poiché è già noto, né dell'essere della causa, che è già fornito dal procedimento induttivo, risulta fondamentale, invece, che il processo conoscitivo renda esplicito il processo di causazione al fine di giungere a una definizione precisa della causa di un determinato fenomeno. Tale risultato si può conseguire solo mediante la *demonstratio propter quid* la quale ricostruisce la causazione naturale e quindi indica con precisione il motivo dell'attribuzione di una determinata causa a un determinato effetto (Poppi, 1969).

7. Il terzo gruppo di logici è costituito da coloro che giungono a perfezionare quella che è una delle più importanti novità metodologiche del periodo compreso tra il XIV e il XVII secolo: il *regressus demonstrativus*.

Il primo a strutturare il *regressus demonstrativus* è Nicoletto Vernia (De Bellis, 2003; 2008; 2012) che teorizza anche il ruolo della *negotatio intellectus* destinata a segnare l'opera logica di Agostino Nifo (1526, cc. 4r-4v), di Girolamo Balduino (1563b), di Giacomo Zabarella (1578b) e del giovane Galileo Galilei.

Il *regressus demonstrativus* si presenta come lo strumento atto a risolvere con successo i due problemi connessi con l'individuazione dell'essere della causa e con la notificazione del processo di causazione dell'effetto. Esso infatti permette di evidenziare sia i nessi causali mediante i quali si dispiega l'azione della natura sia la sequenza dei nessi discorsivi peculiari della conoscenza umana (Bottin, 1972; De Bellis, 1997).

Ne consegue che il punto di partenza consiste nell'esame del fenomeno particolare su cui verte l'indagine la quale, in un primo momento, procede induttivamente sino alla constatazione dell'essere di ciò che mediante i sensi viene assunto come causa dello stesso fenomeno, e in seguito procede deduttivamente notificando il processo di causazione dell'effetto che ha luogo nella realtà naturale partendo dall'essere della causa (Corsano, 2002; De Bellis, 2017b).

In questo procedimento acquisisce un ruolo fondamentale la funzione del termine medio che deve permettere la reciprocazione dei due sillogismi facendo sì che lo schema induttivo e lo schema deduttivo risultino strettamente connessi. Avviene così che la nozione di "causa", precedentemente

evidenziata dalla conclusione della *demonstratio quia* solo in quanto dato, viene ricondotta al suo effetto, il quale però non viene più valutato semplicemente come fenomeno naturale in sé ma come necessaria conseguenza della causa notificata da tale dimostrazione. Ciò è possibile allorché il dato acquisito diviene causa anche nel processo della *demonstratio propter quid* che ricostruisce proprio il divenire causale nella natura. In questa maniera la conoscenza scientifica assume la certezza proveniente dalla piena coincidenza dell'*ordo mentalis* con l'*ordo causalis* mediante la piena conversione del *prius nobis* e del *prius naturae* (Wallace, 1992; De Bellis, 2017a).

Il perfezionamento ultimo del *regressus demonstrativus* avviene, poi, con la constatazione che anche la più precisa determinazione dell'esistenza di una causa non garantisce la sua attuazione come effetto. Se, infatti, è certo che un effetto abbia una causa, non è altrettanto certo che una determinata causa generi uno specifico effetto. Ne consegue che è necessaria un'ulteriore fase, chiamata *negotiatio intellectus*, in cui si giunge alla conclusiva definizione dell'appartenenza di una causa al suo effetto. Tecnicamente è solo questo il momento in cui si ha la certezza che la causa individuata dalla *demonstratio quia*, cioè dal procedimento analitico, possa essere impiegata anche come medio della *demonstratio propter quid*, cioè del procedimento sintetico. Con l'espressione più alta dell'attività dell'intelletto, che è quella della certificazione della certezza della dimostrazione, giunge, così, alla sua perfezione il *regressus demonstrativus* che è lo strumento con cui il processo mentale e il processo naturale trovano la loro unità nell'edificazione della scienza (Jardine, 1976; Wallace, 2004; De Bellis, 2016).

Fonti

Aristotele (2016a); Averroè (1962a; 1962b; 1962c; 1962d); Balduino (1563a; 1563b); Benzi (1498); De Vio (1507); Fracastoro (1555); gal. 27; Nifo (1526); Paolo Veneto (1476; 1499); Pietro d'Abano (1476); Pomponazzi, ms. VIII E 42; Vernia, Canon. Lat. Misc. 506; Zabarella (1578b); Zimara (1547).

Bibliografia

Berti (1983); Blum (2002a); Bottin (1972); Cassirer (1906); Corsano (2002); Crescini (1965; 1972; 1983); De Bellis (1997; 2003; 2008; 2009; 2012; 2016; 2017a; 2017b); Edwards (1983); Garin (1983); Gilbert (1960); Jardine (1976); Papuli (1967; 1983); Poppi (1969); Randall (1961); Risse (1964-70); Vasoli (1961-65); Wallace (1992; 2004).

Dio

di *Stefano Di Bella*

“Dio” è un nome proprio, o è piuttosto un termine che obbedisce alla logica dei termini generali? L’ambivalenza – che si riflette nell’uso ora della maiuscola ora della minuscola, quest’ultima magari in espressioni come “un dio” – può segnalare, certo, l’alternativa tra una concezione politeista e una monoteista della divinità, ma in realtà ha una portata ben più generale e profonda. Lo sfuggente statuto grammaticale del lemma è un immediato riflesso del suo impiego pervasivo e diversificato attraverso i più vari contesti storici e culturali: impossibile tracciarne una storia e una ricognizione anche solo parziale, tanta è la ricchezza delle sue declinazioni, corrispondente alla ricchezza delle manifestazioni del fenomeno religioso nella storia umana. Possiamo chiederci se sia possibile individuare in questa pluralità un denominatore comune, o se le espressioni “dio”, “divino” e consimili coprano significati tra loro irriducibili (beninteso, la stessa problematicità – se non ancora più marcata – investe la possibilità di riferirsi a un concetto unitario di “religione”).

Ma il termine “Dio” non accomuna solo quelle che siamo soliti definire religioni, bensì è fatto proprio e tematizzato anche all’interno di quel tipo di discorso che nella nostra tradizione è codificato come filosofico. Alla plurivocità di significati reperibili all’interno della sfera religiosa si aggiunge dunque quella legata alla (altrettanto variegata) concettualizzazione filosofica, nonché il problema del rapporto tra le due: per dirla nei termini familiari alla nostra specifica tradizione culturale, del rapporto tra il “Dio della fede” e il “dio dei filosofi”.

Per tracciare un percorso attraverso questa complessità storica e concettuale, – certo non esaustivo, e circoscritto al contesto culturale europeo e ai secoli della prima modernità – continueremo qui a porci nell’angolatura di una riflessione sul nome di Dio. Del resto, tradizioni religiose e riflessione teologica hanno da sempre messo a tema come centrale la questione dei nomi divini, ossia della capacità del nostro linguaggio di riferirsi a Dio e parlare di lui.

Nella tradizione filosofico-teologica dell'Europa latina medievale, due momenti avevano assunto un ruolo emblematico e decisivo per la storia di questo problema: da un lato, la riflessione sulla rivelazione veterotestamentaria del nome di Dio in *Es* 3, 13-15; dall'altro, la ricezione del trattato tardo-antico, di ispirazione neoplatonica, sui nomi divini dello pseudo-Dionigi Areopagita. La (controversa) lettura prevalente dello «Io sono colui che sono» del passo di *Esodo* aveva contribuito a sancire e articolare la saldatura del Dio della rivelazione biblica con la tradizione filosofica greca e le concezioni in qualche modo comparabili del divino, o dell'ente supremo, che essa aveva elaborato. Più specificamente, quella lettura aveva finito – soprattutto dopo la ricezione, nel XIII secolo, della metafisica aristotelica filtrata attraverso la mediazione araba – con l'assicurare alla nozione di “essere”, nella concettualizzazione metafisica del Dio delle rivelazioni monoteiste (ad esempio, nell'influente sintesi tomista), una certa preminenza su altre nozioni – anteposte invece a quella di “essere” nel filone platonico e neoplatonico – quali “Bene” e “Uno”.

Quanto al trattato sui nomi divini – tradizionale parte della formazione standard dei teologi cristiani, e pertanto oggetto di molteplici commenti –, esso era stato un punto di riferimento per la codificazione delle grandi metodologie d'approccio a un discorso su Dio, dalla *via negationis* a quella affermativa e dell'eminenza. Nello spazio definito da tali opzioni, si era aperto il problema di trovare un equilibrio tra equivocità e univocità: tentativo classicamente tradotto, all'interno della teologia cristiana occidentale, nell'elaborazione di una dottrina dell'analogia nelle sue varie interpretazioni.

I

Alla ricerca di un nuovo linguaggio filosofico su Dio

Si può leggere complessivamente la temperie teologico-filosofica della fine del Medioevo nel senso di una crescente tensione negli equilibri di questo assetto; ai problemi e alle discussioni interne alla concettualità scolastica si sommano l'insoddisfazione, se non l'insofferenza, per il discorso su Dio della teologia delle scuole, e la ricerca di modi diversi di parlare del divino e rapportarsi ad esso: insoddisfazione ed esigenza che accomunano esperienze peraltro fortemente eterogenee, anche se non prive di molteplici intrecci e punti di contatto: dalla mistica renana alla sensibilità umanistica alla sottolineatura di un approccio al divino a partire dall'interiorità.

Verso la metà del Quattrocento questa variegata ricerca di un diverso linguaggio del divino viene a incontrare, in diverse forme, la riscoperta delle fonti platoniche e neoplatoniche, che sembrano appunto offrire un modo più adeguato di pensare e parlare di Dio: una *pia philosophia* di ispirazione marcatamente spiritualista, alternativa al “naturalismo” e al logicismo delle scuole di impronta aristotelica, e sentita pertanto come più capace di esprimere l’esperienza religiosa, valorizzandone la centralità e le implicazioni antropologiche ed etiche.

In questo contesto, forte è la ripresa di elementi della teologia negativa: il nome di Dio si sposta nel campo dell’ineffabile, tendendo a spogliarsi di ogni caratterizzazione descrittiva e concettuale. Originalissima declinazione di tale ripresa è quella fornita da Niccolò Cusano, per il quale «sarebbe necessario chiamare Dio con tutti i nomi, o chiamare tutte le cose con il nome di Dio, dal momento che egli complica, nella sua semplicità, la totalità di tutte le cose» (*De docta ignorantia*, I, cap. XXIV, in Cusano, 2017, p. 91). Di conseguenza, e in modo apparentemente paradossale, il *proprium* della stessa rivelazione cristiana nel panorama religioso e filosofico viene fatto coincidere – in sintonia con l’ideale conoscitivo della *docta ignorantia*, e quale suo culmine – con la proclamazione del “Dio nascosto”, ovvero con il superamento di ogni immagine determinata di Dio. L’intento di forzare sistematicamente, nel riferirsi a Dio, le barriere categoriali proprie della conoscenza finita, porta peraltro Cusano a proporre nuovi e originali nomi di Dio, quale quello – elaborato a partire dal superamento della dicotomia tra potenza e atto – di *Possess*.

Nel complesso, la sottolineatura della totale alterità di Dio, impossibile a catturarsi nei nostri nomi, se comporta certamente un accento posto sulla sua trascendenza, non significa però per Cusano attenuazione del suo nesso con il mondo, sul quale viene anzi a riflettersi in modo nuovo – attraverso il tema della complicazione/esplicazione di tutte le cose in Dio e a partire da Dio – il carattere dell’infinità divina. In questo contesto, Cusano può giungere sino a reinterpretare specularmente lo specifico cristiano dell’incarnazione del Verbo.

D’altro canto, da sempre l’eredità neoplatonica aveva veicolato anche l’idea di una serie di mediazioni tra Dio e il mondo, tradotta in una gerarchia della catena dell’essere che lasciava trasparire l’originaria idea dell’emanazione. Questa eredità era stata sempre viva nella tradizione medievale; ma ora, nella cultura quattrocentesca animata dalla riscoperta del “divino Platone”, essa tende talora ad assumere più marcatamente i caratteri di una “diffusione” del divino: a una sua “concentrazione” in un solo punto asso-

luto, tipica delle rivelazioni monoteiste, subentra – sullo sfondo neoplatonico e poi ermetico della *pia philosophia* o, per dirla con Ficino, della *theologia platonica* (Garin, 2006) – un atteggiamento che tende ad ampliare in qualche modo lo spazio del divino stesso, investendone, in forma sia pur derivata, altri gradi della catena dell'essere. Da questo punto di vista, una ricognizione lessicale sull'ampio uso di termini come “divo”, *divus*, *divinum*, o del plurale “dèi”/ *dii* per riferirsi a molteplici realtà sovramondane, ma anche decisamente mondane, sarebbe indicativa. Qui l'attenzione al lessico più specificamente filosofico sfuma peraltro nel quadro del più vasto e complesso fenomeno della ripresa dell'antico caratteristica della cultura umanistica e rinascimentale, con la rivitalizzazione di motivi e figure della concezione pagana (Warburg, 1996).

La cultura dell'ermetismo, poi, ripropone con forza il problema – già emerso nella speculazione cusaniana – del rapporto del Dio della rivelazione cristiana non solo con le tradizioni filosofiche, ma con i molti nomi in cui è adorato nelle altre rivelazioni religiose: l'idea della *prisca philosophia*, messa potentemente in circolazione dal platonismo fiorentino, presuppone in diversi modi una traducibilità delle immagini del divino lungo una tradizione religiosa dell'umanità intesa come un *continuum*. Al tempo stesso, la sensibilità che si esprime nell'ermetismo aggiunge alla tensione religiosa della cultura quattrocentesca un caratteristico accento posto sul tema della presenza del divino nell'uomo, o se si vuole della divinizzazione dell'uomo stesso: temi di per sé tutt'altro che assenti nella teologia e spiritualità cristiane (in particolare nella tradizione orientale), ma che ora ricevono una particolare curvatura.

Nello sviluppo del pensiero rinascimentale, tutti questi temi si ritroveranno – in un contesto culturale segnato da profonde rotture nell'immagine del mondo, legate alle scoperte geografiche, alla frattura religiosa della cristianità europea, alla rivoluzione astronomica – a costituire una nuova visione dei rapporti tra Dio, uomo, mondo, in larga misura non più contenibile nel quadro della teologia cristiana.

È il caso, esemplarmente, della visione di Bruno, in cui gli apporti neoplatonici, ermetici e magici confluiscono in una concezione di Dio profondamente originale e consapevolmente alternativa a quella tradizionale, dove l'ineffabilità dell'Uno si coniuga con la divinizzazione della natura, e dove il “furioso” è chiamato a “indiarci” attraverso il dispiegarsi delle potenzialità umane nella conoscenza, nella manipolazione magica della natura e nell'agire etico-politico.

Con un'originale ripresa del tema cusaniano del *Possest*, Bruno iden-

tifica Dio con l'assoluta coincidenza di possibilità e attualità, ovvero con «il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere [...] in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa. Non è così nelle altre cose [...] perché nessuna altra cosa è tutto quel che può essere» (Bruno, 2000a, p. 370). E, per quanto riguarda la ripresa dei motivi della teologia negativa: «Questo atto assolutissimo, che è medesimo che l'absolutissima potenza, non può esser compreso da l'intelletto, se non per modo di negazione» (ivi, p. 374): che in Bruno, però, come già e più ancora che in Cusano, non significa preclusione alla nostra conoscenza, ma sollecitazione a forzare i limiti di un modo di conoscere inferiore.

Soprattutto, anche se il modo d'essere dell'universo segna e mantiene la sua differenza rispetto all'unità originaria e ineffabile, tuttavia tra i due sussiste una piena corrispondenza e coimplicazione. Se Cusano aveva potuto interpretare l'incarnazione come mediazione tra la "complicazione" assoluta e il mondo come sua esplicazione, in Bruno è lo stesso universo che svolge il ruolo di espressione della natura divina, che il Verbo svolgeva nella dottrina trinitaria (Carannante, 2018).

2

Il Dio della Bibbia e i suoi nemici: tra Riforma e libertinismo

Se la cultura rinascimentale esplora nuovi modi di nominare Dio e parlarne, e quindi di pensare il suo rapporto con il mondo, essa subisce anche profondamente l'impatto della crisi religiosa del Cinquecento. Il nuovo teocentrismo dei riformatori è in ampia misura una rivendicazione del Dio della rivelazione, al di là e spesso contro la sua contaminazione con il dio dei filosofi. In questa prospettiva Dio è anzitutto il "Signore": dotato, beninteso, di tutti i tradizionali attributi metafisici, ma colto soprattutto nel suo rapportarsi all'uomo e al suo destino, quindi attraverso gli attributi morali della giustizia e della misericordia, dell'ira o dell'amore.

Così Giovanni Calvino:

Quanti si preoccupano di risolvere il problema di cosa Dio sia, altro non fanno che perdersi in speculazioni inutili; dato che ci è utile piuttosto sapere quali siano le sue caratteristiche e cosa si confaccia alla sua natura. Che risultato infatti si otterrà nel riconoscere, con gli epicurei, che c'è un Dio, se egli si fosse scaricato del compito di governare il mondo e si compiacesse nell'ozio? Parimenti a cosa servirà conoscere

un Dio con il quale non abbiamo nulla a che fare? Al contrario, la conoscenza che abbiamo di lui deve insegnarci in primo luogo a temerlo e venerarlo [...] (Calvino, 2009, cap. II, pp. 141-2).

Questo non impedisce a Calvino, nelle stesse pagine, di riaffermare una “conoscenza naturale” di Dio propria di tutti gli uomini, anche se gravemente offuscata nella loro condizione storico-esistenziale: ragion per cui, alla fine, ciò che in tale conoscenza è veramente decisivo è ciò che Dio ci ha rivelato di sé. Ma in ogni caso, «consideriamo fuor di dubbio che gli uomini abbiano in sé, per naturale sentimento, una percezione della divinità [...] non c'è nazione così barbara o popolo così brutale o selvaggio che non abbia radicata la convinzione dell'esistenza di un Dio [...] persino l'idolatria testimonia in questo senso [...] sebbene in passato alcuni, e molti ancora oggi, si facciano avanti per negare che ci sia un Dio, tuttavia essi sentono ciò che vorrebbero ignorare» (ivi, cap. III, pp. 143-5).

In realtà, dietro queste poche righe intravediamo due avversari: in primo luogo l'“epicureo” che riconosce teoricamente una divinità, astratta però dal mondo umano, e priva quindi appunto di quella valenza propriamente religiosa che interessa al riformatore; in secondo luogo l'ateo. Si è molto discusso, a partire dalla classica opera di Lucien Febvre, della pertinenza che può avere parlare di incredulità e ateismo per la cultura europea del Cinquecento; la stessa etichetta di “libertino”, risalente proprio alle polemiche di Calvino, stigmatizza una posizione che è anzitutto morale più che dottrinale. E tuttavia proprio tale etichetta passerà a designare quel movimento culturale della Francia dei primi decenni del Seicento che è forse il primo contesto in cui affiora il moderno problema dell'ateismo come posizione filosofica. Del resto, il passo di Calvino appare già ben consapevole di un tipo di critica (radicata in una certa ricezione del naturalismo di matrice aristotelica, nonché nella lezione machiavelliana) che qualche generazione dopo alimenterà il “disincanto” irreligioso del *libertinage erudit*. Subito dopo la rivendicazione della conoscenza naturale di Dio, il passo della *Institutio* prosegue infatti:

Ne deriva l'infondatezza dell'affermazione di alcuni, secondo cui la religione sarebbe stata inventata dall'astuzia di alcuni furbi per mettere la briglia al popolo semplice [...]. Sono pronto ad ammettere che molti uomini astuti e abili hanno inventato non poche corruzioni per attirare il popolino a forme di insensata devozione e per spaventarlo onde diventasse più malleabile. Ma non avrebbero mai potuto pervenire al loro scopo se la mente dell'uomo non fosse stata disposta, anzi fermamente risoluta, ad adorare un dio (ivi, cap. III, pp. 144-5).

Risorge così – non più fantasma teorico evocato dai teologi per essere confutato, ma reale sfida culturale – la figura negatrice dello “stolto” biblico; nei libertini del primo Seicento, essa si nutrirà anche di quel clima scettico nel frattempo diffuso, nel quale i temi della teologia negativa si rovesciavano in agnosticismo e l’idea della conoscenza “naturale” e “universale” di Dio cominciava ad essere messa in discussione a partire dal contatto con le realtà dei mondi extraeuropei.

Ma in questo clima culturale postrinascimentale, in cui l’ateismo emerge come problema filosofico – lucidamente diagnosticato, ad esempio, da Tommaso Campanella nel suo *L’ateismo trionfato* – si situano anche, com’è noto, i primi passi della nuova scienza della natura e il progetto cartesiano di rifondazione del sapere: su questo sfondo la comprensione del termine “Dio” troverà la sua classica formulazione e problematizzazione moderna.

3

L’idea di Dio e le sue vicissitudini

L’idea di “Dio” svolge un ruolo chiave nel progetto metafisico cartesiano; dove il termine “idea” va inteso nel suo peculiare senso tecnico. Se finora, nella discussione teologico-filosofica, si discuteva dei nomi divini con i quali cercare in vario modo di catturare ed esprimere una realtà o un essere già sempre presupposto, ora – conformemente alla torsione generalmente impressa al discorso filosofico – si tratta appunto di partire anzitutto da una idea. Ma questo significa che il nostro discorso su Dio deve presupporre la conoscenza della sua essenza: una pretesa assolutamente inedita per tutta la tradizione teologica. Nelle *Prime Obiezioni* Descartes precisa – ribaltando un precetto dell’epistemologia aristotelica – che, «secondo le leggi della vera logica», la conoscenza del *quid sit* deve precedere la domanda sullo *an sit*; e lo fa proprio a proposito della conoscenza dell’esistenza di Dio (Descartes, 2009b, p. 823).

Tutta la tradizione, invece, e in particolare quella di impianto aristotelico, presupponeva che il termine “Dio” avesse, sì, un valore referenziale presupposto, quale “oggetto” con il quale intratteniamo originariamente un rapporto reale – tipicamente, un rapporto causale, fondato sulla dipendenza da una rivelazione storica, o sulla ricerca filosofico-scientifica a posteriori di una spiegazione, che mette capo a un “primo principio” della realtà – senza però pretendere di possederne una nozione dotata di univoco contenuto descrittivo. Era proprio questa comprensione della semantica del termine

“Dio” a permettere di mantenere la tesi di una conoscenza universale e naturale – per quanto confusa e offuscata – di Dio, e la fiducia in un referente comune al di là della molteplicità delle concezioni religiose e filosofiche della divinità. Ora questo presupposto viene meno: riferirsi a Dio in modo sensato e rigoroso non può che significare affermare l’esistenza di un oggetto corrispondente a un concetto fin dall’inizio preciso e ben definito.

Va detto, peraltro, che il gesto teorico di Descartes di fatto sanciva un movimento di pensiero ben presente nella tradizione scolastica: una tendenza all’univocità, trainata anzitutto dalla teorizzazione – che da Duns Scoto arrivava fino a Suárez – di un concetto univoco dell’ente, applicabile sia a Dio che alle creature.

È quasi superfluo dire che è questo passaggio a rendere possibile (e inevitabile) l’instaurarsi della logica della dimostrazione a priori, che in realtà non investe soltanto l’argomento più specificamente definito in tal modo – altrimenti detto, l’argomento ontologico – ma tutte le nuove dimostrazioni dell’esistenza di Dio nella metafisica cartesiana e postcartesiana: per cui, ad esempio, anche l’argomento cosmologico – radicato, nella tradizione aristotelica, sul terreno della fisica – si trasforma in senso metafisico.

Lo spostamento del baricentro del discorso sull’idea di Dio e sul suo positivo possesso determina poi il rapporto con la conoscenza prefilosofica di Dio. Descartes, si badi, mette al sicuro il contenuto della rivelazione cristiana, distinguendolo accuratamente dall’ambito di una teologia filosofica autonoma. Ma la conoscenza di Dio, in quanto mero dato storico-culturale tramandato, non offre che una *vetus opinio*, che implicitamente condivide lo statuto di confusione e inadeguatezza di tutta la conoscenza prefilosofica: «è radicata nella mia mente una vecchia opinione: c’è un Dio che può tutto, e dal quale sono stato creato quale esisto» (Descartes, 2009b, p. 707); così la *I Meditazione* dove questa “opinione” offre il materiale e lo spunto per quel ruolo negativo che Dio è chiamato a svolgere per portare – attraverso il tema dell’inganno divino – il dubbio alla sua massima radicalità. Sarà invece l’idea vera di Dio, emersa dopo l’esperienza del dubbio radicale e del *Cogito*, a fornire il fondamento per la *pars construens* dell’opera; e lasciamo qui da parte il problema della latente tensione tra queste due valenze della figura del Dio (che Descartes, appunto, pensa di risolvere distribuendole, rispettivamente, sull’opinione e sull’idea).

Di fatto, ci si può a buon diritto chiedere se l’operazione di Descartes non consista in larga misura nel prendere i caratteri dell’immagine di Dio costituitasi, anche in sede filosofica, a partire dalla rivelazione biblica, per farne una struttura universale della razionalità umana – nella versione

cartesiana, un'idea innata della mente: «Col nome di Dio intendo una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e dalla quale siamo stati creati sia io stesso, sia ogni altra cosa» (*III Meditazione*: ivi, p. 741).

In questo scenario, comunque, la problematica che si era espressa nella questione dei nomi divini e della loro pluralità si perpetua nella forma della determinazione dell'idea/concetto. È stato osservato che ciascuna delle tre prove dell'esistenza di Dio fornite da Descartes fa capo a un differente concetto (o, appunto, nome) di Dio: infinito, *causa sui* e perfetto; e tra di essi si è voluta ravvisare una tensione più o meno latente, e destinata a dispiegarsi nella successiva vicenda metafisica postcartesiana.

Dietro a questa pluralità di concetti emerge poi anche una generale ambivalenza di fondo del discorso cartesiano su Dio: se da un lato, racchiudendo Dio in una idea, esso sembra sancire e coronare una deriva verso l'univocità, dall'altro vi agiscono anche potenti contropunte contrarie. Per Descartes, infatti, il possesso di un'idea chiara e distinta di Dio, dunque l'inedito accento posto sulla positività della nostra conoscenza, si coniuga con il riconoscimento, altrettanto conclamato, dell'incomprensibilità del suo oggetto. La tesi della creazione delle verità eterne – sancendo la divaricazione della logica divina rispetto a quella umana – si presenta come la più emblematica contestazione, da parte di Descartes, della deriva verso l'univocità del discorso teologico, ma anche scientifico, del suo tempo; ma già nell'idea stessa di infinito – di cui pure egli rivendica la conoscenza positiva – è sottolineato con forza il tema della incomprendibilità. Anche la *Causa sui*, peraltro, se da un lato segna il rafforzamento dell'univocità subordinando Dio stesso all'istanza della causalità (o a quello che di lì a poco diverrà il "principio di ragione"), dall'altro viene ricondotta alla «im-mensa et incomprehensibilis potestas», dunque ancora una volta alla più radicale alterità.

Ad ogni modo, la concezione cartesiana di Dio ne accentua la trascendenza rispetto alla mente umana (con la quale mantiene tuttavia un legame profondo, riproponendo in modo originale i temi, biblici e agostiniani, dell'immagine e somiglianza e del privilegio accordato all'interiorità), e ancor più rispetto al mondo fisico-naturale. Qui la rottura con l'immagine rinascimentale è veramente radicale, per quanto concerne sia ogni idea di emanazione o immanenza nel rapporto con il mondo, sia ogni aspirazione ad autosuperarsi verso il divino (a "indiarsi") da parte dell'uomo. Discutendo dell'amore di Dio nella lettera a Chanut, Descartes ammonisce: «Poiché la nostra conoscenza sembra poter aumentare

gradualmente all'infinito, e la conoscenza di Dio, essendo infinita, si trova a quel termine a cui la nostra aspira, possiamo giungere alla stranezza di desiderare di essere dei, e così, con gravissimo errore, amare la divinità invece di amare Dio» (a Chanut, 1° febbraio 1647: Descartes, 2005, p. 2391). Del resto, era stato lo stesso Cartesio a evocare – certo, per confutarla – l'obiezione che l'idea di Dio potesse essere la proiezione della nostra indefinita volontà di perfezionamento.

Interessante sarebbe comunque seguire le trasformazioni del sintagma “amore di Dio” – un grande tema già al centro della cultura filosofica rinascimentale, dai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo al “furioso” bruniano – nel pensiero filosofico del Seicento, dove rivela la dimensione affettiva potenzialmente presente anche nel rapporto con il “dio” filosofico – si pensi al tema dell'*amor Dei intellectualis* della quinta parte dell'*Etica* – e la sua capacità di sganciarsi dall'idea della ricompensa (si pensi alla *querelle* di fine secolo sul *pur amour* di Dio).

Tornando al modo in cui Cartesio concepisce il rapporto tra uomo e Dio, intesi da un punto di vista puramente filosofico: per lui, certo, uomo e mondo sono creati da Dio e in lui trovano il fondamento e la garanzia del loro essere e delle loro operazioni, ma non vanno verso Dio; in un universo senza teleologia intrinseca, il separatismo cartesiano sostituisce all'immanenza del divino o alla tensione del ritorno verso di esso una relativa autonomia nella subordinazione.

Nelle metafisiche postcartesiane, con lo sviluppo delle diverse prospettive sull'idea di Dio, emergono anche le rispettive tensioni. In Spinoza abbiamo una certa preminenza della nozione di *causa sui* che, se mantiene l'aspetto dinamico della produttività, tende però a tradurlo logicamente come implicazione dell'esistenza nell'essenza (*Etica*, Parte I, *Def.* 1), realizzando così la saldatura con l'argomento ontologico, il cui baricentro si sposta verso la nozione dell'*ens necessarium* (cfr. Scribano, 2021).

Anche in Leibniz assistiamo a una certa oscillazione, nell'identificazione del soggetto dell'argomento a priori, tra *ens perfectissimum* ed *ens necessarium*, e all'emergere di una consapevolezza della problematicità della loro equivalenza. E su questa problematicità giocheranno in diverso modo sia Kant nella *Dialettica della Critica della ragion pura*, che Hume nei *Dialoghi sulla religione naturale*.

Dal canto suo Malebranche si ricollega alla nozione chiave di “infinità”, reinterpretando in tal modo la tradizionale equivalenza di Dio con l'essere, e forzando i limiti della riduzione dell'infinito a idea: per lui, l'infinito non può essere in alcun modo adeguatamente catturato da un'idea, e questo ha

come conseguenza la trasformazione dell'argomento a priori in una sorprendente prova "per visione".

Se in tal modo la presenza quasi esperienziale si reintroduce all'interno dell'esplorazione a priori dell'idea di Dio, dall'altro, accanto al dispiegarsi delle metafisiche dell'idea di Dio, permane anche un filone di pensiero – non a caso portato avanti da pensatori appartenenti alla tradizione empirista – nel quale Dio torna ad essere un primo principio in sé indeterminato, accessibile solo seguendo il filo della causalità, senza poterne presupporre alcuna idea innata, dunque tornando in pieno nella logica della prova a posteriori. Lo si vede in forma estrema in Hobbes, per il quale la conclusione radicale di tale approccio è che noi, non possedendo alcuna idea di Dio, non possiamo in alcun modo conoscerne la natura; ma, stavolta, il ritorno alla logica a posteriori non conduce a una teologia negativa, ma piuttosto a un agnosticismo, nel quale i nomi divini si riducono ad "attributi onorifici", se non addirittura (con l'asserzione della materialità di Dio) a un materialismo appena mascherato.

Un problema interpretativo analogo si pone, all'interno della logica a priori dell'idea di Dio, per Spinoza: questi, com'è noto, mentre esplicitamente rifiuta gli attributi "moralì" del "dio religioso" – squalificati come inaccettabili antropomorfismi –, identifica quali suoi attributi reali le essenze delle due sostanze cartesiane – estensione compresa – e in ultima istanza ripropone, nel linguaggio della filosofia postcartesiana e della nuova scienza, quella identificazione di Dio con la natura, in altri termini accarezzata dalle metafisiche rinascimentali.

Non a caso, un autore la cui opera parla continuamente di Dio viene pressoché unanimemente bollato come ateo dai suoi contemporanei – salve, com'è noto, le successive opposte letture fiorite a partire almeno dalla sua ricezione nella filosofia classica tedesca – e ancor oggi vede gli interpreti discutere sul senso da attribuire al pervasivo parlare di Dio dell'*Etica*.

Ma è proprio lo scandalo filosofico suscitato da Spinoza a imporre l'esigenza di una chiarificazione concettuale, che diventa dirimente anche per la parallela concettualizzazione dell'ateismo: la metafisica dell'*Etica* ha infatti mostrato che un Dio inteso come *ens necessarium* non può garantire la sua identificazione con il Dio della teologia filosofica e della rivelazione. Un passaggio decisivo di consapevolezza anche terminologica in questo senso è ravvisabile nell'opera di Ralph Cudworth, per cui il *discrimen* decisivo rispetto all'ateismo, e che permette di parlare in senso rilevante di Dio, diventa il riconoscimento della spiritualità dell'ente eterno/causa prima.

In questa prospettiva si muove decisamente Locke, per cui il passaggio

nevalgico per poter dire che abbiamo provato l'esistenza di Dio risiede proprio nella dimostrazione del suo essere pensante. Pur muovendosi in un'ottica che non condivide l'approccio a priori fondato sull'idea, Locke conferma così come l'esigenza di identificare chiaramente il punto di arrivo della dimostrazione, se si vuole legittimamente considerarla una dimostrazione di Dio, sia ormai ineludibile.

Chi sottolineerà lucidamente le differenze e le tensioni tra le diverse componenti dell'idea di Dio e i diversi approcci alla sua esistenza, sarà Hume, che nei suoi *Dialoghi* contrappone alla teologia a priori, imperniata sugli attributi metafisici di Dio, una teologia a posteriori, che cerca la propria fondazione in una considerazione empirica della natura, aperta alla prospettiva teleologica. Hume giocherà l'una contro l'altra le due prospettive, con i noti esiti ampiamente distruttivi.

4

Dal Dio onnipotente al Dio morale

Ma il problema del rapporto tra attributi metafisici e morali – insieme all'esigenza di prendere posizione rispetto al delicato equilibrio cartesiano tra univocità ed equivocità – segna anche un'altra linea di faglia nella dialettica interna all'idea moderna di Dio. Spinoza – per cui non v'è eterogeneità tra razionalità divina e umana, ma la negazione dell'antropomorfismo è radicale – espunge gli attributi morali dall'idea filosofica di Dio, relegandoli alla conoscenza inadeguata e praticamente motivata, propria della rivelazione religiosa.

All'opposto, nei metafisici cristiani Malebranche e Leibniz il netto rifiuto della equivocità (rifiuto della tesi del Dio creatore delle verità) ha come contraccolpo una concezione fortemente univocista degli attributi divini, e si accompagna all'accento posto sugli attributi morali (concepiti, appunto, in modo tendenzialmente univoco, si tratti dell'Ordine di Malebranche o della "giustizia universale" leibniziana). L'esito è lo spalancarsi, con un'inedita urgenza, del problema della teodicea nella sua veste tipicamente moderna: la componente "morale" dell'idea di Dio diventa così – con il fallimento di ogni tentativo di teodicea – un fattore della crisi del pensiero religioso e, insieme ad altri, del progressivo distacco nel pensiero settecentesco dalle religioni rivelate. Ma il privilegio accordato a tale componente morale sopravvive alla critica delle religioni e alla crisi delle metafisiche razionaliste: così in Kant l'idea di Dio riappare, nella sua trasfigura-

zione critica, come a sua volta condizionata dall'idea della ragion pratica; e nella radicale trascrizione da parte del giovane Fichte – che per questo sarà accusato di ateismo – Dio diventa sinonimo dell'ordine morale del mondo.

5

Idolatria e ateismo: tra selvaggi e cinesi

La discussione intorno al significato di “Dio” non definisce solo i contorni di una teologia filosofica, ma parallelamente anche quelli del suo rovescio, ovvero dell'ateismo filosofico per come esso si va articolando, come già si è visto nella topica cudworthiana dell'ateismo.

Al tempo stesso, tale discussione sottende il confronto con le diverse tradizioni religiose. Nella tradizione cristiana si erano da sempre alternati atteggiamenti di relativa valorizzazione e di riconoscimento di una continuità (abbiamo accennato alle versioni rinascimentali di tali posizioni) con altri più marcatamente negativi, caratterizzati dall'uso della categoria biblica di “idolatria”, e dall'interpretazione demonologica degli dèi del politeismo. Ma se fino al Cinquecento il confronto è, fondamentalmente, con l'antichità pagana e con le altre due grandi religioni abramitiche, con le grandi scoperte geografiche esso si amplia ad altri mondi extraeuropei e viene a porre una serie di problemi che, considerati dal punto di vista che abbiamo scelto, possono essere visti come problemi di traduzione transculturale del termine “Dio”. Va detto che, per tutto il Seicento e gran parte del Settecento, la ricezione e il confronto sono per lo più esperiti in funzione dei problemi e degli schemi concettuali della cultura e del pensiero europei, anche quando – si badi – le concezioni “altre” vengono valorizzate, o addirittura usate per contestare e relativizzare la propria tradizione.

Schematicamente, si può distinguere l'impatto della conoscenza dei popoli cosiddetti “selvaggi” dai contatti con le grandi tradizioni religioso-filosofiche orientali, e in particolare con quella cinese. Riguardo ai primi, i riferimenti ad essi vengono spesso impiegati, in tutto un filone di critica alla metafisica e alla teologia filosofica postcartesiana, per contestare l'universalità o l'innatezza dell'idea di Dio: dal riferimento agli «Hurons, et sylvestres homines» delle Obiezioni alle *Meditazioni*, privi dell'idea di Dio, alle critiche anti-innatiste del *Saggio* lockiano.

D'altro canto, la rigorosa “normalizzazione” dell'idea di Dio ha come generale contraccolpo la contestazione di letture continuiste del rapporto con le religioni “altre”. Si tratta di un approccio, propiziato dall'impostazio-

ne cartesiana del problema, che – nelle rinnovate polemiche sull'idolatria della seconda metà del Seicento – accomuna l'esclusivismo di ispirazione giansenista con la critica bayliana, quest'ultima tendente a tracciare un parallelo tra idolatria e ateismo a tutto vantaggio di quest'ultimo: «Se si considera bene, si troverà che gli idolatri sono stati dei veri atei, altrettanto privi della conoscenza di Dio di coloro che negano formalmente la sua esistenza [...] perché non è conoscere Dio immaginarsi che sia un essere finito, imperfetto, impotente» (Bayle, 2009, p. 310).

Si noti che, da questa valutazione dell'idolatria – ricondotta a movimenti irrazionali e svalutata nel suo contenuto religioso e di pensiero –, si dipartono in qualche modo anche le prime grandi ricostruzioni genetiche e antropologiche delle religioni politeiste, che saranno poi applicate, dalla crescente critica illuminista, alle religioni in generale e alla stessa religione cristiana.

Sul versante del confronto con la cultura cinese, si sviluppa invece, tra Sei e Settecento, forse il maggior dibattito sulla traducibilità interculturale del nome/concetto di "Dio": la grande *querelle* sulla religione dei cinesi, o più precisamente sulla equivalenza o incompatibilità tra il "Li" (nome cinese del Cielo, tradotto dai gesuiti d'impostazione ricciana come "Signore del cielo") e il Dio cristiano: dibattito nel quale intervengono, oltre ai dotti missionari, intellettuali del calibro di Malebranche e Leibniz. Nella discussione, si badi, si presuppone e si tiene ferma, quale pietra di paragone, una ben determinata definizione di "Dio", sia essa tratta dalla dottrina della Chiesa o vista, filosoficamente, come dotazione della ragione universale. Quello che cambia è l'attitudine ermeneutica nei confronti delle concezioni del divino "altre", che vengono dagli uni ritenute traducibili in una formulazione concettuale corrispondente a quella della teologia filosofica standard europea, dagli altri invece incompontibili con essa. Dove, si badi, la maggior violenza ermeneutica finisce con l'essere probabilmente esercitata da coloro che – come i gesuiti o Leibniz – sostengono un approccio conciliante e continuista (ma, appunto, traducendo un'espressione cinese nel senso delle nostre categorie). Ma naturalmente anche chi, come il padre Niccolò Longobardi o Malebranche, interpreta il Li in senso "ateo" o panteista ("spinoziano"), lo fa imponendo al pensiero cinese la griglia delle proprie dicotomie concettuali. Peraltro, la riflessione sulla natura della scrittura ideografica offre uno spiraglio sull'intrinseca polisemanticità e sull'origine metaforica delle nozioni più astratte e metafisiche, rompendo la rigidità della definizione della "idea": si tratta qui di qualcosa in fondo analogo all'operazione che, negli stessi anni e indipendentemente, porta

Vico a riconoscere l'idea del "Dio ottimo massimo" pur nella sua inadeguata rifrazione nella coscienza primitiva, nell'universale fantastico del "Giovè" foggiano dall'immaginazione dei "poeti teologi" (Vico, 1977, p. 267).

Nella prosecuzione settecentesca della storia, beninteso, a prevalere saranno da un lato – riguardo alle polemiche sulla religione dei cinesi – l'idea di una morale universale staccata da uno specifico impianto teologico dottrinale e dall'altro – per quanto riguarda gli "dèi" plasmatis dall'immaginazione primitiva – la versione genetico-psicologica cui si accennava, non più agganciata all'idea metafisica di Dio, ma piuttosto giocata contro di essa, nella direzione di una spiegazione naturalistica del fenomeno religioso in generale.

6

"Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe"

Abbiamo sommariamente seguito le vicende della moderna idea di Dio, del suo ambiguo rapporto con il Dio della religione e della sua interna dialettica. Naturalmente, accanto a queste trasformazioni filosofico-concettuali, prosegue lo sviluppo del discorso su Dio all'interno dell'esperienza religiosa nelle sue varie configurazioni confessionali e declinazioni sociali e personali; peraltro, i mutamenti profondi di sensibilità – ad esempio, al passaggio tra Seicento e Settecento – interagiscono con le trasformazioni concettuali nella continua ridefinizione dell'immagine di Dio.

Ma prima ancora che la parabola dell'idea di Dio giungesse a consumare il suo distacco dal Dio rivelato e la sua crisi interna, il rapporto stabilito tra Dio filosofico e Dio della rivelazione era stato radicalmente messo in discussione dall'interno del discorso della modernità scientifico-filosofica, con la celebre contrapposizione di Pascal tra il "dio dei filosofi" e il "Dio di Abramo, di Isacco e Giacobbe" (*Memoriale*, in Pascal, 2009): si ritorna qui al Dio che rivela il suo nome nella storia, anzi in una storia particolare, e con cui è possibile soltanto un rapporto storico ed esistenziale. Siamo nel contesto di una ripresa del tema del nascondimento di Dio – diversa da quella cusana, non risolvibile speculativamente, ma legata alla condizione dell'uomo dopo la caduta e alla dialettica della grazia. Ultimamente, il vero nome di Dio è quello rivelato in Cristo: dove alla reinterpretazione filosofico-speculativa del Verbo di Dio (presente in Cusano, ma anche in Malebranche) si sostituisce la sottolineatura dell'incarnazione come soluzione del problema antropologico, della compresenza di "grandezza e mi-

seria” dell’uomo: «Tutti coloro che cercano Dio al di fuori di Gesù Cristo [...] o non trovano alcuna luce che li soddisfi, o arrivano a crearsi un modo di conoscere Dio e di servirlo senza mediazione, e in tal modo cadono o nell’ateismo o nel deismo, due cose che la religione cristiana aborre quasi ugualmente» (Pascal, 2009): dove è interessante notare il nuovo apprezzamento delle figure dell’ateismo – il grande bersaglio polemico dell’apologetica filosofica moderna – e del deismo, ossia di una conoscenza puramente filosofica di Dio. Ma l’approccio antropologico di Pascal prefigura un “nuovo” modo (per quanto, certo, radicato anch’esso in una lunga tradizione di derivazione patristica, e non privo di risonanze anche in Descartes, nella dialettica tra finitezza dell’io e idea dell’infinito) di dare un contenuto alla nozione di “Dio” a partire dalla struttura esigenziale dell’esistenza umana; un modo che peraltro avrà grande fortuna al di là delle vicende della metafisica moderna, ma che sarà anch’esso passibile di profondi rovesciamenti nelle figure dell’ateismo filosofico ottocentesco.

Fonti

Bayle (2009); Bruno (2000a); Calvino (2009); Campanella (2004); Cudworth (1964); Cusano (1995; 2017); Descartes (2005; 2009b); Leibniz (1994); Malebranche (2000); Pascal (2009); Ricci (2006); Vico (1977).

Bibliografia

Agostini (2010); Armogathe (1998); Carannante (2018); Cheng (2017); Del Noce (1964); Febvre (1978); Garin (2006); Gilson (1984); Goldmann (1971); Gouhier (1937); Gregory (1974); Landucci (2005; 2014); Magnard (1992); Marion (1986; 1998); Mori Gianluca (2016); Piro (1988); Scribano (2021); Warburg (1996).

Dissimulazione

di *Francesco Molinarolo*

Secondo una delle sue più classiche definizioni, contenuta nel trattato *Della dissimulazione onesta* di Torquato Accetto, edito postumo nel 1641, la dissimulazione «è una industria di non far veder le cose come sono» (Accetto, 1997, p. 27). A differenza della simulazione, con la quale pure compone un dittico difficilmente scindibile e che corrisponde alla pratica attiva della menzogna, la dissimulazione consiste nell'atteggiamento proprio di colui che cela, tramite parole, gesti e comportamenti, la propria genuina intenzione, i propri pensieri, la propria appartenenza confessionale e ideologica: come scrive, ancora, Accetto, «si simula quello che non è, si dissimula quello ch'è» (*ibid.*).

L'atteggiamento dissimulatorio, in quanto tale, è proprio di ogni epoca, com'è testimoniato per contrasto dal fatto che un suo versante confessionale specifico del Cinquecento, permeato da sentimenti umanistici ed erasmiani e corrispondente all'apologia teologicamente argomentata della simulazione e della dissimulazione in ambiente riformato, prenda il nome dalla pratica difensiva di Nicodemo, descritta nel Vangelo (Ginzburg, 1970; Biondi, 1974); oppure, ancora, dal fatto che la dissimulazione di sé stesso per tramite della simulazione della follia operata da Tommaso Campanella durante il periodo di prigionia, oltre che sulle fonti machiavelliana e cardaniana, si basi anche su un nutrito e riconosciuto bagaglio di fonti patristiche che avevano teorizzato la liceità della menzogna, nel momento in cui il giusto deve difendere sé stesso (Fintoni, 1998, pp. 304-7).

Tuttavia, è in età moderna, e in particolare nel XVII secolo, che la dissimulazione diviene un fenomeno sociale non solo ricercato e messo programmaticamente in pratica, ma anche propriamente teorizzato e giustificato. Sin dal Quattrocento, a partire dalla riflessione umanistico-rinascimentale, l'indagine sulle forme e sulla natura del potere politico, nonché la costruzione di nuove antropologie filosofiche e di nuove visioni dell'universo, sia naturale che sociale, all'interno delle quali l'essere umano

si muove ed opera, indussero ad approfondire la necessità dell'agire celato, camaleontico e cangiante, attento alla mutevolezza delle condizioni esterne e all'instabilità costitutiva che caratterizza la società e le dinamiche del potere. Come ha sostenuto Rosario Villari (1987, pp. 17-20), l'affermarsi di un apparato repressivo che giunse al suo culmine in età barocca e il parallelo riconoscimento della legittimità dell'attività dissimulatoria agevolarono «l'affermazione più o meno esplicita dell'autonomia della politica».

Il concetto di "dissimulazione", che descrive un fenomeno mutevole e adattivo, è soggetto esso stesso a un mutamento di considerazione e di prospettiva, in parallelo con l'emergere di esigenze e contesti nuovi. Al contempo, le riflessioni sulla dissimulazione restano permeate da elementi comuni: il riferimento alla verità che viene a essere celata e rispetto alla quale viene strutturata la menzogna; e il tema, strettamente correlato a quest'ultimo, della maschera indossata dall'uomo per sopravvivere sulla scena del gran teatro del mondo, ove la vita viene intesa come una commedia o, più spesso, come una tragedia. Quest'ultimo aspetto trova un esempio archetipico nella riflessione politico-morale condotta da Leon Battista Alberti, in particolare nel *Momus*, sebbene in tutta l'opera di Alberti si riscontrino affermazioni della necessità della dissimulazione pratica (Catanorchi, 2005). In un mondo sottoposto vicissitudinalmente ai colpi del fato e della fortuna, all'interno del quale una provvidenzialità divina pare assente, il problema di Alberti è individuare il posto dell'uomo, essere costitutivamente imperfetto e limitato (Ciliberto, 2005a, pp. 123-4). Sullo sfondo del consorzio umano descritto nel *Momus*, dominato dalla calunnia, ove la Virtù assume carattere conformistico e la Fortuna si affida all'inganno e alla finzione per attrarre la Fama (Alberti, 1986, p. 81), ove «uno scherzo di Natura è la vita umana» (ivi, p. 45), Alberti, per bocca di Momo, sostiene con forza la necessità di essere simulatore e dissimulatore. Dal momento che ogni uomo indossa una maschera, che viene levata solo con la morte, Momo intesse un vero manifesto del camaleontismo e della dissimulazione, spinto dalla necessità di mutare «personaggio», mutata la «condizione» (ivi, p. 99). Ciò che l'individuo deve valutare sono i vantaggi ottenibili, l'utile, la pressione esercitata dalle circostanze, alle quali bisogna sapersi adattare, mettendo in atto la discrezione nel celare i propri desideri e le proprie ambizioni, e una certa affabilità. Quello che più conta, tuttavia, è il presupposto sul quale l'arte della dissimulazione poggia: il poter agire in contrasto con la propria natura, secondo volontà (ivi, pp. 99-101).

A partire dalla sua origine luciana, Momo intraprende un lungo viaggio nella storia, comparando in momenti centrali dello sviluppo del pen-

siero moderno e mantenendo, nonostante le diverse letture, la sua carica di ironia e di critica (Simoncini, 1998). Nell'*Encomium Moriae* di Erasmo da Rotterdam, Momo appare privo dei suoi intenti scettici, ponendosi come modello di sincerità contro la dissimulazione (ivi, p. 425). È per questo che esso viene bandito tanto dalla corte celeste, quanto dalla corte dei principi terreni, ove l'adulazione è onnipresente (Erasmo da Rotterdam, 2011, p. 35). Secondo Erasmo, l'adulazione è il collante che permette la nascita della società civile (ivi, pp. 53-5), ed è il carattere sostanzialmente contraffatto del vivere sociale e politico che consente alla Follia di indicare come ogni uomo viva mascherato e interpreti la propria parte, come un *ludus deorum* sulla scena del mondo (ivi, p. 59).

La volontà critica, accompagnata da un profondo intento riformatore, si estende da Alberti ed Erasmo a Giordano Bruno, il quale, nel *Candelaio* (Bruno, 2002a, p. 406), ma, soprattutto, nello *Spaccio de la bestia trionfante*, reintroduce la figura di Momo, in ideale prosecuzione rispetto al *Momus* albertiano, senza mancare di trovare un posto per una disamina della dissimulazione all'interno della teoria dei vizi e delle virtù, oggetto della *ripurgazione* celeste. Nello *Spaccio*, la dissimulazione, «la quale occolta, e finge di non aver quel ch'ave, e mostra posseder meno di quel che si trova» (Bruno, 2000a, p. 580), insieme alla iattanza, funge da contrappunto alla semplicità, la quale meglio si confà alla Verità immutabile. Dissimulazione e iattanza sono connotate dall'instabilità e dalla mutevolezza, e tuttavia Bruno non manca di notare come la dissimulazione sia più difficile da eliminare rispetto alla sua controparte, poiché di essa si può fare un uso prudente proprio per celare quella verità che sarebbe oggetto di offesa e biasimo (ivi, p. 581). È quest'ultimo carattere che connota il presentarsi storico della Verità e che induce Bruno, oltre le apparenze, a connetterla strettamente con la dissimulazione, adottando egli stesso un atteggiamento decettivo nella dimensione pubblica, esteriore, del suo operare (Ciliberto, 2005a, p. 288): se è vero che la Verità va ricercata oltre l'immagine confezionata del Sileno, reminiscenza erasmiana, è altrettanto vero che la missione del Mercurio degli dèi e del sapiente, che cerca di scavare oltre la silenicità del mondo dell'apparenza, deve giovare dell'ombra dietro la quale si cela la Verità, per difenderla (ivi, pp. 250-1).

In Bruno, oltre l'affermazione della primarietà della Verità e della necessità della prudenza, vengono avanzati, dunque, i temi del mascheramento, della metamorfosi, della dissimulazione, già richiamati nel *Cantus Circaeus*, ove Circe invoca Apollo – la luce inattingibile, oltre l'aspetto della Diana-Natura – a che le permetta di strappare le sembianze umane

sotto le quali si celano individui bestiali, facendo sì che essi mostrino la loro figura veritiera (Bruno, 2004, p. 603). Una volta compiuto l'incanto, tuttavia, ciò che rimane è un piccolo numero di individui spauriti (ivi, p. 619), e, in particolare, è la figura del camaleonte – simbolo di metamorfosi e dissimulazione – che si cela sotto la specie d'uomo adulatore e imitatore (ivi, p. 643).

La prudenza e la finzione denunciano, con la loro necessità, la complessità del mondo sociale: una complessità che era già stata riconosciuta da Niccolò Machiavelli, fonte fondamentale per ogni successiva riflessione di carattere politico sulla pratica dissimulatoria, il quale, come è stato notato da Michele Ciliberto (2018, pp. 40-1), muovendo da una prospettiva di profondo disincanto, aveva definito il ruolo sociale e politico della simulazione e della dissimulazione. La dissimulazione, secondo Machiavelli, è necessaria tanto al principe quanto a colui che al principe intende opporsi; soprattutto, essa si innesta su una visione della natura umana immutabile al fondo, ma volatile nel suo apparire. Ricordando, nei *Discorsi*, gli espedienti di Appio per mantenere il potere, Machiavelli riconosce la sua capacità di simulare «d'essere uomo popolare»; ciò in cui Appio errò fu nell'aver mutato, «in uno subito, natura», poiché il fatto di essere «paruto buono un tempo» non è garanzia che «la diversa natura» fornisca i mezzi adeguati per mantenere la propria autorità (Machiavelli, 2018a, p. 416).

Il lessico adoperato da Machiavelli richiama quello albertiano, così come le celebri figure della ferinità proposte nel *Principe* a denotare gli elementi di cui deve fare uso il regnante, la volpe e il leone, saranno riprese tanto da Bruno quanto da Accetto (Arnaudo, 2009). Nel *Principe*, la riflessione sull'uso combinato della forza e dell'astuzia, che si concretizza nelle pratiche di simulazione e dissimulazione, introduce il carattere della prudenza come presupposto fondamentale per sapere bene usare entrambe. Come sostiene Machiavelli, «uno principe che non sia al tutto imprudente va qualche volta simulando» (Machiavelli, 2018a, p. 735); e, soprattutto, un signore prudente sarà in grado di comprendere che gli uomini non sono buoni né onesti, e saprà «colorare» la natura della «golpe», ed essere «gran simulatore e dissimulatore», poiché «sono tanto semplici li òmini e tanto obediscono alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare» (ivi, p. 869).

Sostenitore della necessità del conflitto ordinato per garantire la vita delle compagini politiche e sociali, Machiavelli, come Guicciardini, riconosce la necessità della dissimulazione per sopravvivere all'interno della dinamica vicendevole dei contrari che governa il mondo. A tale scopo è

fondamentale, per Guicciardini, «procedere distinguendo la qualità delle persone, de' casi e de' tempi, e a questo è necessaria la discrezione» (Guicciardini, 2016, p. 277). Oltre a richiamare il tema machiavelliano del *riscontro* con i tempi e le circostanze, Guicciardini sottolinea l'importanza della valutazione della *qualità* delle persone e dei casi. Tale precetto si applica pienamente a Machiavelli, se è da prestar fede all'analisi del Segretario fornita da Agostino Vespucci, in una sua lettera dell'ottobre 1502 rivolta proprio a Machiavelli: «nosti hominum ingenia, nosti simulationes ac dissimulationes, simultates et odia, nosti denique quales sint», poiché Machiavelli è, appunto, «prudens» (Machiavelli, 2018a, p. 2588).

La prudenza, dunque, è la chiave per scoprire la dissimulazione e per accertarsi della natura celata degli uomini; ma essa, come testimoniano le ritrosie di Accetto nell'introdurre la sua opera, deve essere propria anche di colui che dissimula, tanto più se egli è impegnato nello scandaglio delle dinamiche interne alla corte, nucleo sempre più centrale del potere, in modo particolare nel XVII secolo. Accetto, infatti, ammette che «lo scriver della dissimulazione ha ricercato ch'io dissimulassi» (Accetto, 1997, p. 7). Nel sistema di relazioni cortigiane di età moderna, la prudenza diviene necessaria primariamente come arte di saper mentire e di sapersi celare, ossia, come segretezza (Zagorin, 1990; Snyder, 2009). D'altra parte, lo stesso Giovanni Botero nella *Ragion di Stato* ritiene che «non è parte alcuna più necessaria a chi tratta negozii d'importanza, di pace o di guerra, che la segretezza», poiché «i consigli de' principi, mentre stanno secreti, sono pieni di efficacia e di agevolezza» (Botero, 2016, p. 67). Come farà Accetto (1997, p. 45), inoltre, anche Botero ritiene che il sentimento che più mina la corretta pratica della dissimulazione sia l'ira, la quale induce a scoprire senza controllo i propri sentimenti (Botero, 2016, p. 68).

Dell'evoluzione nella considerazione della dissimulazione nel XVII secolo è testimonianza la nutrita produzione di testi e trattati intesi a descrivere i comportamenti che il perfetto cortigiano deve tenere: le opere di Pietro Andrea Canonieri, Bonifacio Vannozzi, Virgilio Malvezzi, Emanuele Tesauro, Baltasar Gracián trovano però tutte un illustre antecedente in uno dei libri più famosi e diffusi del Cinquecento, il *Libro del Cortegiano* di Baldassar Castiglione, pubblicato in forma definitiva nel 1528. Castiglione individua il nesso tra *sprezzatura* e *dissimulazione* nella genesi dell'atteggiamento della grazia, la quale comprende anche, appunto, la capacità di nascondere le proprie capacità, di dar mostra di valere meno di quel che si vale, poiché ciò che appare facile non genera riconoscimento sociale (Castiglione, 2017, p. 59). Al contempo, Castiglione recupera la componente

ironica della dissimulazione nei vezzi e nelle facezie tipiche della dialettica cortigiana, ove «si dice una cosa e tacitamente se ne intende un'altra», senza buffoneria, ma in un tono grave, permeato dal contrasto tra leggerezza e serietà: «quando con un parlar severo e grave giocando si dice piacevolmente quello che non s'ha in animo» (ivi, p. 217).

All'interno della corte trova spazio, oltre alla figura del cortigiano, anche quella del poeta, e le dinamiche del condizionamento prodotto dal signore non esimono neppure la produzione intellettuale e letteraria. La convinzione, sempre più forte nel XVII secolo, è che l'elaborazione di una strategia retorica nell'ambito politico possa condurre il letterato ad agire attivamente sulle intenzioni dei cittadini, nella consapevolezza che «il linguaggio della letteratura possa contribuire, attraverso la molteplicità dei generi in poesia e in prosa, a quel disciplinamento delle coscienze che costituisce una delle istanze essenziali della civiltà barocca» (Sberlati, 2016, p. 261). Al contempo, però, l'erudito di corte è chiamato comunque a celebrare il signore, e questo dà adito a critiche, com'è il caso di Campanella (ivi, p. 276), nel momento in cui il rispetto per il vero passa in second'ordine rispetto alle necessità dell'apparire.

Nonostante la corte divenga un luogo privilegiato per l'esercizio della dissimulazione, come è stato ricordato da Snyder (2009, p. 39) in relazione al *Perfetto Cortegiano* di Canonieri, essa è riconosciuta come un abito necessario per chiunque, non soltanto al cospetto del signore, ma nell'intero ambito della civil conversazione. È in questo senso che la dissimulazione diviene una pragmatica rivolta alla persona con la quale ci si trova a interloquire, non soltanto ove essa occupi una posizione di potere. Pur se il lemma "dissimulazione" appare assai raramente nell'opera, la *Civil conversazione* di Stefano Guazzo, edita nel 1574, riconosce precisamente questa necessità, quando consiglia di adottare parole piene di rispetto nei confronti degli stranieri, «tolerando e dissimulando i loro difetti» (Guazzo, 2010, p. 161; cfr. Panichi, 1994, p. 342).

La dissimulazione, quindi, si compone di un elemento preponderante di menzogna, né è un caso che Pierre Charron ne tratti nel capitolo della *Sagesse* dedicato alla bugia e all'adulazione: la dissimulazione, a suo parere, è una menzogna coperta e mascherata, e consiste in «se cacher sous un masque, n'oser se montrer, et se faire voir tel que l'on est», atteggiamento che Charron considera codardo e servile (Charron, 1986, p. 656). Oltre a mettere in relazione il principe e la donna come i migliori esempi di dissimulatori, Charron mette in luce la tensione e l'inquietudine insite nell'assumere le parti del personaggio in maschera: «c'est une grande inquiétude, que de

vouloir paroître autre, que l'on n'est, et avoir l'oeil a soy, pour la crainte que l'on a d'être decouvert» (ivi, p. 657).

La scissione provocata dalla pratica dissimulatoria non coinvolge solamente, in quanto sensazione, l'interiorità dell'uomo che si muove copertamente, ma anche, e profondamente, la non corrispondenza tra essere e apparire, tra pensiero e parola, tra *res* e *verba*. A testimoniare di questa profonda lacerazione si presta, da un lato, l'auspicio, dal sapore utopistico, che il cuore degli uomini possa essere aperto, come rappresentato dall'immagine del *cuore finestrato*; ma anche, dall'altro, la ricerca di una definizione preliminare della verità nella sua nudità, com'è rappresentata da Cesare Ripa (2012, p. 588), sebbene questa ricerca sia spesso ritenuta vana. I due aspetti si intrecciano costitutivamente: nel suo *Colloquium Heptaplomeres*, teso a ricercare la possibilità di una concordia universale, Jean Bodin esprime il vano desiderio che sia possibile smascherare con agio coloro che spacciano per vere le cose false, e viceversa. Reintroducendo la figura di Momo, Bodin lo commisera amaramente, poiché egli «non solo avrebbe voluto svelare sconsideratamente la natura, ma addirittura sosteneva la necessità di aprire nel petto dell'uomo una finestrina per portare alla luce i segreti nascondigli e gl'intimi recessi dell'animo» (Bodin, 2003, p. 369). Sebbene, certo, non sia auspicabile che le intenzioni di tutti siano pubbliche e aperte, ci si potrebbe accontentare, scrive Bodin, «che nessuno pensi una cosa e ne dica un'altra, se non nel caso in cui ciò possa essere utile agli altri» (*ibid.*).

A quest'avversione per la dissimulazione, che Bodin pure tempera, partecipa Michel de Montaigne, il quale, con i suoi *Essais*, intende proporsi, com'egli stesso afferma, scoperto, in un libro che è, sin dalle primissime battute, un «libro sincero» (Montaigne, 2012, p. 3). Montaigne riconosce che la dissimulazione, come altri vizi quali la menzogna, il tradimento, l'invidia, sono un prodotto della società «civile» e politica: in un popolo privo di traffici e gerarchie, quale quello dei selvaggi, essi sarebbero del tutto assenti, poiché inutili (ivi, p. 375). Ma Montaigne vive in un'Europa lacerata dai conflitti, un'età diversa dalle altre al punto che nuove possono dirsi anche la finzione e la dissimulazione: con parole che Charron, si è visto, riprenderà integralmente, Montaigne sostiene che la dissimulazione sia una «viltà e bassezza di cuore», una «disposizione codarda e servile andarsi a contraffare e nascondere sotto una maschera, e non osare farsi vedere quali si è» (ivi, pp. 1199-201). Nel mondo in cui vive Montaigne i costumi sono corrotti, e principale segno di tale corruzione è il fatto che nessuno più si cura della verità. Anzi, la verità ha cessato di essere un che di stabile, un con-

trafforte della virtù: come una moneta falsa, «la nostra verità di oggi giorno non è ciò che è, ma ciò che si fa credere agli altri» (ivi, p. 1235).

Nella terza edizione dei suoi *Essays*, edita nel 1625, anche Bacone ravviserà che negli uomini vi è un insano amore per la menzogna, e che la verità non può essere definita un valore in sé saldo e concluso: «io non posso dire: questa verità è una pura e chiara luce diurna, che non mette in mostra – come le luci di candela – le maschere, le mascherate e i trionfi del mondo in parte così maestosi e squisiti» (Bacon, 1995, p. 12). La dissimulazione, conseguentemente, viene a essere «una specie debole di politica, o di saggezza; perché ci vuole uno spirito forte e un cuore forte, per sapere quando dire la verità, e dirla» (ivi, p. 27).

Atteggiamento condannato ma necessario, variamente interpretato, la dissimulazione trova dunque ampio spazio e nuove declinazioni nel corso dell'età moderna, fino al Seicento, quando giunge a una delle sue massime espressioni nel fenomeno culturale sovversivo e antiautoritario del libertinismo, tanto nei contenuti, com'è il caso di Naudé (Bianchi, 1998; Cavaillé, 2002), quanto nella loro espressione obliqua, attenta a mettere in atto artifici retorici che mascherino il messaggio sovversivo, o che fungano da segnale perché chi è in grado possa decodificare parole e riferimenti (Schino, 2014b).

Fonti

Accetto (1997); Alberti (1986); Bacon (1995); Bodin (2003); Botero (2016); Bruno (2000a; 2002a; 2004); Castiglione (2017); Charron (1986); Erasmo da Rotterdam (2011); Guazzo (2010); Guicciardini (2016); Machiavelli (2018a); Montaigne (2012); Ripa (2012).

Bibliografia

Arnaudo (2009); Bianchi (1998); Biondi (1974); Catanorchi (2005); Cavaillé (2002); Ciliberto (2005a; 2018); Fintoni (1998); Ginzburg (1970); Panichi (1994); Sberlati (2016); Schino (2014b); Simoncini (1998); Snyder (2009); Villari (1987); Zagorin (1990).

Divinazione

di *Francesco Molinarolo*

La teorica e la pratica della divinazione, ossia dell'arte, della disposizione o della capacità di prevedere il futuro, rimontano a tempi antichissimi e si declinano in numerosissime forme, dalla teurgia all'illuminazione divina, dall'arte dell'aruspicina all'interpretazione astrologica. Il concetto di "divinazione" è, infatti, assai duttile e manifesta un'impressionante capacità adattiva, attraversando i secoli e resistendo, in alcune sue forme, ai progressivi tentativi di riduzionismo razionalistico o di ridimensionamento confessionale perpetrati, in particolar modo, tra Cinquecento e Seicento. Modificata, variamente teorizzata e compresa come parte integrante della fisica e della filosofia naturale, patrimonio differenziato di ogni livello culturale dell'età moderna, la divinazione viene lungamente indagata nel suo valore di arte o di scienza, nel suo portato di verità, nelle sue ricadute politiche.

L'evoluzione del concetto e delle tecniche di divinazione dall'antichità sino all'età moderna è a sua volta variegata, ed è stata esaustivamente delineata da Ornella Pompeo Faracovi (1996). Agli albori della modernità, nel XV secolo, si situa l'imponente recupero della tradizione astrologico-divinatoria, certo non ignota alla tradizione scolastica medievale, com'è dimostrato dall'attenzione riservatela, ad esempio, da Tommaso d'Aquino (Rutkin, 2012). Nel Quattrocento, tuttavia, si assiste a una vasta diffusione di testi fondamentali per quanto riguarda l'astronomia e la sua componente astrologico-divinatoria: alle traduzioni o ai commenti dei testi di Tolomeo operati da Giorgio di Trebisonda e da Giovanni Pontano, si accompagna la riscoperta dei poemi di Manilio e di Firmico Materno da parte di Poggio Bracciolini (Rinaldi, 2012). Le compilazioni latine di Tolomeo, considerato il fondatore dell'astrologia come «disciplina razionale della previsione, naturale e fisica, espunta da ogni intervento divino o soprannaturale» (Federici Vescovini, 2005, p. 223), non sono esenti da contaminazioni derivate dal pensiero arabo, che ha prodotto teorie che influenzeranno considerevolmente i teorici di età moderna: è il caso di Abū Ma'shar, il quale aveva

attuato una contaminazione tra le dottrine di Tolomeo, l'aristotelismo, il platonismo e lo stoicismo, e aveva proposto una delle teorie astronomiche più influenti dell'età moderna, la teoria delle grandi congiunzioni astrali, produttive di rivoluzioni mondiali di natura sociale, politica e religiosa (ivi, p. 230). Tale teoria è oggetto di ripresa nei dibattiti cinquecenteschi, come nel caso del manifestarsi della congiunzione planetaria del 1524 (Zambelli, 1982), o delle critiche rivolte da Girolamo Cardano a Lutero riguardo alla valutazione delle grandi congiunzioni rispetto ad avvicendamenti epocali e catastrofici (Grafton, 2002, pp. 49-51). Al di là degli aspetti legati a una visione filosofico-teologica del divenire storico, la teoria delle grandi congiunzioni produsse una serie di dibattiti riguardo alla possibilità di prevedere eventi epocali e di giustificare in tal modo l'insorgere di figure profetiche, in grado di produrre un forte impatto politico.

La valutazione della divinazione astrologica veicola, tra Quattrocento e Cinquecento, accesi dibattiti riguardo la sua legittimità, soprattutto in rapporto al fenomeno profetico, divinamente ispirato e dunque ritenuto da alcuni l'unico mezzo di previsione efficace e pia. Nel suo sunto in volgare delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico, il frate domenicano Girolamo Savonarola propone alcuni argomenti avanzati dal Conte della Mirandola per sostenere la scissione tra astrologia speculativa – vera scienza che valuta i rapporti reciproci dei corpi celesti e l'eziologia di determinati fenomeni celesti – e astrologia divinatoria, o giudiziaria, che pretende di prevedere effetti che non procedono dalle proprie cause secondo necessità, com'è il caso di ogni azione che ricade nell'ambito della libertà d'arbitrio (Savonarola, 2000, pp. 61-2). Per mezzo della critica all'arte della divinazione, Savonarola intende perorare la validità unica della profezia divina, della quale egli si propone come veicolo.

La distinzione cristiana tra profezia e divinazione coinvolge anche l'attacco alla divinazione demonica, da un punto di vista teologico-confessionale che è in grado di unire, nei suoi argomenti, cattolici e protestanti d'Europa dal Rinascimento sino al XVII secolo (cfr. Ossa-Richardson, 2013, pp. 52-4). La tensione emerge sin dall'adattamento delle fonti classiche rispetto alla temperie cristiana, come è testimoniato dalla descrizione della Divinazione figurata contenuta nell'*Iconologia* di Cesare Ripa: una donna con il lituo in mano, attorniata da uccelli e sovrastata da una stella. Come spiega Ripa, la Divinazione viene rappresentata in questo modo «perché Cicerone fa menzione di due maniere di divinazione, una della natura», comprendente i sogni, «l'altra dell'arte», riguardante l'interpretazione di fenomeni naturali e prodigiosi (Ripa, 2012, p. 142). Tuttavia, aggiunge

l'autore, «noi Cristiani ci dovemo con ogni diligenza guardare da queste superstizioni» (*ibid.*).

A partire dalla natura peccaminosa del legame demonico, espressione empia dell'umana *curiositas*, opere quali il *De rerum praenotione* di Gianfrancesco Pico della Mirandola – convinto savonaroliano, sostenitore della specificità profetica del frate ferrarese –, edito nel 1506-07, il *Commentarius de praecipuis divinationum generibus* del protestante Caspar Peucer, edito nel 1553, i *De divinatione libri duo* dell'aristotelico Giorgio Raguseo, pubblicati postumi nel 1623, sono solo alcuni esempi del solco tracciato a partire da prospettive differenti tra divinazione demonica e astrologica e profezia. Ciò non significa, in ogni caso, che la divinazione per mezzo dell'osservazione di segni naturali sia dismessa: Raguseo, ad esempio, distingue tra previsioni naturali, che in genere consentono di pronosticare con esattezza, e previsioni artificiali, accorpate alle previsioni demoniche e tese alla frode e all'inganno (Raguseo, 1623, p. 482).

Il problema dell'esattezza e dell'affidabilità della divinazione astrologica era stato posto con grande approfondimento da Giovanni Pico nelle sue *Disputationes*, il quale, risalendo a Tolomeo, aveva affermato con forza il valore meramente congetturale della previsione umana, possibile in quanto nel mondo vige un ordine preordinato da Dio (Pico della Mirandola, 1946, pp. 455-7). Il carattere congetturale della divinazione derivata da Tolomeo sarà lungamente ripreso, a livello lessicale e tematico: è il caso di Girolamo Cardano, il quale innesta la divinazione per congettura su una visione plurale dell'ordine dell'universo (Pompeo Faracovi, 2012, p. 136), e, da una prospettiva del tutto differente e per contrasto, da Bernardino Ochino, il quale, pur sostenendo che Dio non prevede di necessità, così da contestare la dottrina calvinista della predestinazione (Ochino, 2004, pp. 112-3), afferma pure che la conoscenza del futuro propria di Cristo è salda contro ogni obiezione, poiché Cristo non «prevedde solo per conietture» (ivi, p. 27).

Le *Disputationes* picchiane sollevano un ulteriore problema, già affrontato, tra gli altri, da Marsilio Ficino, e che innesta la capacità divinatoria dell'uomo all'interno di una più ampia valutazione cosmologica: la questione del valore causativo o solamente significante dei corpi celesti rispetto ai fenomeni sublunari. Nella *Disputatio contra iudicium astrologorum* del 1477, Ficino si contrappone al determinismo astrologico che poteva derivare da una valutazione degli astri come cause indefettibili degli eventi mondani (Ficino, 1576a, p. 781). Muovendo dall'affermazione plotiniana contenuta nelle *Enneadi* (II, 3, 7), ove Plotino aveva sostenuto che gli astri sono segni iscritti nel firmamento di ciò che accadrà in terra, ma non ne

sono causa, Ficino contesta il tono ineluttabile dei pronostici astrologici (Rinaldi, 2012, pp. 86-7), pur rifacendosi a propria volta a concetti astrologici, applicati all'indagine medica, nei suoi libri *De vita*. Giovanni Pico, per parte sua, sottolineando l'incertezza costitutiva del calcolo delle geniture e degli oroscopi, rifiuta agli astri il valore di causa particolare, sostenendo che essi possono essere soltanto intesi come cause universali, e afferma che è l'insieme dei comportamenti e delle relazioni che determina le proprietà dell'essere umano (Pico della Mirandola, 1952, p. 467). La valutazione della distinzione tra gli astri come segni o come cause, in ogni caso, non sarà sempre approfondita: nel suo *Commentarius de praecipuis divinationum generibus*, ad esempio, Peucer sosterrà che gli eventi possono essere previsti a partire dagli astri e dai temperamenti sia che essi siano cause, sia che essi siano segni (Peucer, 1553, p. 82v).

Le tesi di Giovanni Pico saranno riprese apertamente decenni dopo la sua morte, in contesti nuovi e da personalità considerate cardini dello sviluppo di prospettive filosofiche e scientifiche rivoluzionarie. È il caso di Giovanni Keplero, il quale, pur rifacendosi a una cosmologia di stampo platonico, intende però combinare le proprie affermazioni con riferimenti costanti all'ambito dell'esperienza e dell'osservazione. Ciò avviene anche nel caso della divinazione astrologica: Keplero afferma di condividere le tesi esposte da Pico nelle *Disputationes*, e di volerne approfondire le critiche all'astrologia, in particolare per quanto riguarda la tematica dell'influenza degli aspetti astrali (Kepler, 1619, p. 266). Come scrive negli *Harmonices mundi*, pubblicati nel 1619, Keplero ha pure osservato che le congiunzioni e i rapporti reciproci tra i pianeti producono modificazioni nell'aria; tuttavia, egli rifiuta di interpretare tali modificazioni come prodotti di entità divine dotate di arbitrio, poiché, similmente a quanto aveva fatto Pico, egli attribuisce ai corpi celesti unicamente l'emanazione di raggi luminosi e caldi: l'interpretazione esorbitante di tali influssi, secondo Keplero, «praecipua scaturigo est foedissimarum superstitionum Astrologicarum» (ivi, p. 265).

La distinzione tra l'astrologia come scienza dei mutamenti impressi nell'aria dai corpi celesti rispetto alla tracotante arte del vaticinio era già stata espressa anche dal protestante Thomas Erastus (1580, pp. 6-7), il quale, rifacendosi a un aristotelismo rigoroso teso a negare agli astrologi la possibilità di prevedere i futuri contingenti, noti solo a Dio, dopo aver rivendicato la propria traduzione in tedesco del trattato antiastrologico di Savonarola (ivi, p. 3), ammette che l'unica conoscenza possibile degli effetti contingenti futuri non può essere derivata che dall'illuminazione divina (ivi, p. 9). In ambiente riformato, la questione del determinismo e

della predestinazione coinvolge una riflessione approfondita sullo statuto della predizione: secondo Joachim Camerarius, l'esistenza della predizione implica una necessità indefettibile e la costrizione della libertà; Filippo Melantone sostiene che l'astrologia sia una forma legittima di divinazione, poiché anche la causalità dipende, in quanto effetto, dagli astri, e, in questo, si oppone a Lutero, il quale si era mostrato diffidente nei confronti dell'astrologia, negandole lo statuto di arte e privandola della sanzione divina (Freyburger, 1987; Catanorchi, Tozzini, 2012).

Proponendo una teoria deterministica su basi differenti da quelle protestanti, anche Pietro Pomponazzi introduce una serie di riflessioni sulla divinazione e sulla profezia che non si limitano a inserire questi fenomeni predittivi in una cornice generale di filosofia della natura e cosmologia, ma che rinviengono in essi una precisa funzione politica e sociale (cfr. Perrone Compagni, 2011). Nel secondo libro del *De fato*, affrontando il problema della coesistenza di libero arbitrio e provvidenza divina, a suo modo di vedere inconciliabili, Pomponazzi contesta le obiezioni di Alessandro di Afrodisia sostenendo che la divinazione, le apparizioni e i sogni divinatori devono essere considerati segni della cura provvidenziale rivolta da Dio nei confronti degli uomini (Pomponazzi, 2004a, pp. 335-7). Riprendendo la tematica nel quarto libro, ove invece il filosofo avanza un tentativo di interpretazione della questione sulla base delle argomentazioni canoniche della teologia cristiana, Pomponazzi concede che la volontà umana non sia necessitata, bensì soltanto inclinata dai moti celesti e dalla natura: in base a questo è possibile la predizione, che non esprime necessità, pur essendo segno di «un'inclinazione e una disposizione massimamente prossima e difficilmente evitabile per la volontà umana» (ivi, p. 701).

Pomponazzi, in ogni caso, si era già interessato all'eziologia e alla fenomenologia della divinazione nel *Tractatus de animae immortalitate* e nell'*Apologia*. È soprattutto in quest'ultimo testo che Pomponazzi indaga la disposizione del divinatore nel temperamento malinconico, unito all'instabilità psichica e all'intermittente influsso astrale – condizioni che rendono ragione dell'incostanza nel valore di verità dei vaticini (Perrone Compagni, 2011, pp. 35-6) –, e tesse le fila che riprenderà successivamente nel *De incantationibus* riguardo alla funzione del profeta nell'avvicinarsi universale di epoche e rivolgimenti. La profezia è teleologicamente indirizzata al mantenimento del consorzio sociale, e Pomponazzi attribuisce ai profeti, iscritti nel disegno provvidenziale messo in atto dagli astri, la funzione di preannunciare e indirizzare il popolo nei momenti in cui le grandi congiunzioni astrali introducono un'era nuova (Pomponazzi, 2011a,

pp. 237-9). Nel *De incantationibus*, poi, Pomponazzi riprende il tema della previsione astrologica intendendola come capacità di leggere i segni naturali e privando i fenomeni miracolosi, tali in quanto rari, di ogni carattere sovrannaturale. In questo contesto si articola la funzione politica del profeta: quando un periodo definito dalla rivoluzione cosmica giunge al termine, «dalla terra o dal cielo proviene un senso straordinario, in modo che agli esperti indagatori di questi fenomeni diviene subito manifesto che sono già nati gli uomini che adotteranno nuovi costumi e nuove regole di vita» (Pomponazzi, 2013, p. 209). Pomponazzi si serve del caso della profezia per sostenere la propria tesi della cura dei corpi celesti nei confronti del mondo sublunare, e per argomentare che Dio non può che agire mediatamente su di esso: le profezie «furono pronunciate con tanta certezza soltanto grazie alla competenza nell'astrologia», ed esse permettono di capire che «gli enti superiori agiscono su questo mondo inferiore esclusivamente attraverso la mediazione dei corpi celesti» (ivi, p. 189).

Fedele al proprio intento riduzionista, Pomponazzi sostiene l'illegittimità di ascrivere il fenomeno della divinazione all'intervento delle entità demoniche, che non trovano spazio nella *scala naturae* aristotelica; una posizione, questa, certo non condivisa da tutti i pensatori impegnati a sistematizzare e giustificare i pronostici e le previsioni. Nel *De occulta philosophia*, Cornelio Agrippa di Nettesheim enumera una vasta congerie di specie di divinazione: alle specie "inferiori" di divinazione, da non rifiutare, quali la fisiognomica, la chiromanzia, la meroscopia, egli affianca la divinazione naturale propria di medici, pastori e marinai, in grado di effettuare pronostici sulla base dell'arte (Agrippa di Nettesheim, 1533, p. 63). Egli non rigetta la pratica astrologica, che dà sostegno certissimo alla divinazione (ivi, p. 198); al contempo, approfondisce il tema del vaticinio veicolato dagli animali, che viene interpretato come frutto di illuminazione da parte del «sensus naturae» (ivi, pp. 68-9). Agrippa propone anche una teoria della divinazione accompagnata dallo stato del *furor*, tipica dei melancolici (ivi, p. 78), componendo dunque una teoria variegata e comprensiva dell'ezologia della divinazione.

Giordano Bruno conduce un'operazione simile, per quanto egli prenda le mosse da una prospettiva che ricomprende la previsione all'interno della propria teoria della magia. Nella *Lampas triginta statuarum*, Bruno accosta i filosofi ai profeti, sostenendo che i migliori filosofi, coloro che maggiormente hanno esercitato l'intelletto e, al contempo, hanno sperimentato l'entusiasmo generato dall'irradiazione e dal calore prodotti dal loro spirito, sono i migliori vati (Bruno, 2000b, p. 1233). Nel *De magia naturali*, tut-

tavia, Bruno definisce come necromanzia la divinazione demonica, intesa come evocazione di cadaveri per mezzo di entità demoniche, allo scopo di ottenere auspici, e questa è una specie di magia (ivi, p. 165). In ogni caso, Bruno accosta l'operazione dei demoni a una teoria fisiologico-naturale basata sugli spiriti e sulle esalazioni, che possono richiamare i demoni stessi e che dispongono a ricevere le doti celesti operando sulla facoltà della fantasia, mediana tra la dimensione gnoseologica materiale e quella immateriale, e vincolo tra le due (ivi, p. 103).

Affermando l'intervento demonico in alcune forme di divinazione, sebbene soltanto in quelle false ed empie (Campanella, 2007a, p. 67), ma sostenendo al contempo che l'umore melanconico non è causa della capacità di prevedere il futuro, per quanto esso renda disposti alla possessione demonica (Campanella, 2007b, p. 143), anche Tommaso Campanella approfondisce il tema della divinazione naturale all'interno di un sistema naturale dominato dalle qualità del caldo e del freddo e dall'efficacia di vapori ed esalazioni vitali (cfr. Ernst, 1984). Ribadendo il carattere congetturale della previsione basata sulla valutazione degli effetti a partire da cause naturali (Campanella, 2007a, p. 19), e l'instabilità insita nella previsione dovuta allo spirito melanconico, che esala e svanisce (Campanella, 2007b, p. 148), egli sostiene che gli astri influiscano «in modo diretto sul corpo e sugli umori, e in modo dispositivo sui costumi» (Campanella, 2007a, p. 45), in quanto essi sono «segni, o cause esecutrici e strumentali» della volontà divina (ivi, p. 59). Il cielo agisce in modo fisico, e in modo fisico avvengono alcuni tipi di profezia, sebbene la più certa sia quella derivata dall'illuminazione divina nella mente umana, oltre lo spirito corporeo (ivi, p. 13; cfr. Campanella, 2007b, p. 146). Inoltre, secondo Campanella, il quale investe sé stesso di un compito profetico, i profeti, a partire dall'avvento della religione ebraica, si distinguono dai divinatori pagani in quanto prevedono sulla base di una diretta ispirazione divina, la quale, peraltro, coinvolge anche il compito storico salvifico della Chiesa (Campanella, 1977a, p. 4).

La divinazione, dunque, assume in età moderna anche un carattere politico, testimoniato dall'attenzione rivolta dalla Santa Sede in due celebri bolle, la *Coeli et terrae Creator Deus* del 1586, promulgata da Sisto V, che permise la sola divinazione naturale contro l'astrologia e la genetliaca, e la *Inscrutabilis iudiciorum Dei altitudo* del 1631, emanata da Urbano VIII, rivolta contro coloro che operavano predizioni sulla Chiesa e sulla vita del pontefice. Il proliferare di oroscopi riguardanti i papi e di pronostici sull'evoluzione storica della Chiesa inducevano a macchinazioni politiche che tentavano di sfruttare i rivolgimenti previsti. Oltre a questo, a destare

preoccupazione doveva essere anche la proliferazione a ogni livello della società di libelli, almanacchi, pamphlet di natura astrologica, oggetto di reprimende durante la Controriforma, ma mai scomparsi (cfr. Casali, 2003).

In ogni caso, la previsione sarà oggetto anche di risemantizzazione e razionalizzazione: esempio ne è la riflessione condotta sul valore significativo dei sogni, ridotti a strumenti di pronostico in ambito medico, e privati del valore sovrannaturale. Se ancora Cardano aveva distinto il profeta, che prevede in stato di veglia, dall'uomo comune, che vede in sogno le «*conditiones*» degli eventi futuri, dal quale perviene alla «*coniectura*» relativa ai singoli fatti (Cardano, 2006, pp. 390-1), Francisco Sanchez, prendendo le mosse, tra gli altri, dalla riflessione psicologica di Giulio Cesare Scaligero, ne contesta duramente le affermazioni con lo scopo di estirpare «per mezzo di ragioni naturali, la divinazione ottenuta con l'entusiasmo o per mezzo dei sogni» (Sanchez, 2011, p. 275). Secondo Sanchez, «quella eseguita mediante qualche congettura [*coniecturis quibusdam*] circa il futuro merita di esser chiamata in alcuni casi predizione e non divinazione» (ivi, p. 237), com'è quella dei pastori o dei marinai. Con Sanchez, dunque, si assiste a un esempio di critica scettica e razionalizzante, che coinvolge anche la divinazione e che non elimina la possibilità di effettuare previsioni mediante l'arte, ma cerca di ricondurle all'interno dell'ambito naturale, oltre ogni incursione nel sovrannaturale.

Fonti

Agrippa di Nettesheim (1533); Bruno (2000b); Campanella (1977a; 2007a; 2007b); Cardano (2006); Erastus (1580); Ficino (1576a); Kepler (1619); Ochino (2004); Peucer (1553); Pico della Mirandola (1946; 1952); Pomponazzi (2004a; 2011a; 2013); Raguseo (1623); Ripa (2012); Sanchez (2011); Savonarola (2000).

Bibliografia

Casali (2003); Catanorchi, Tozzini (2012); Rutkin (2012); Ernst (1984); Federici Vescovini (2005; 2018); Freyburger (1987); Grafton (2002); Ossa-Richardson (2013); Perrone Compagni (2011); Pompeo Faracovi (1996; 2012); Rinaldi (2012); Vasoli (2005); Zambelli (1982).

Enciclopedia

di Annarita Angelini

I

L'enciclopedia moderna come strumento di informazione

La messa a punto di un “modello enciclopedico moderno” data al 1750, anno di pubblicazione del *Prospectus* dell'*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*: la grandiosa mappatura del sapere illuministico pubblicata in 35 volumi (13 dei quali di *planches*) nell'arco di un ventennio. Non «l'opera di un uomo solo» ma il lavoro coordinato di una «société de gens de lettres» (Diderot, 1755, pp. 635-6) composta dai principali intellettuali del Settecento francese e diretta da Diderot e d'Alembert. Dietro un nome antico, ἑγκυκλιος παιδεία, prendeva consistenza un oggetto culturale ed editoriale nuovo con una precisa vocazione divulgativa e commerciale: uno strumento d'informazione e di formazione dell'opinione pubblica, destinato a un pubblico interessato non solo a *conoscere*, ma a *usare* il sapere nell'esercizio di attività diverse e in contesti sociali eterogenei.

La duplice struttura di *dictionnaire* ed *encyclopédie* richiamava due antecedenti: Ephraim Chambers, autore, nel 1728, di una *Cyclopedia* in due volumi, ordinata alfabeticamente, della quale l'*Encyclopédie* avrebbe dovuto essere la traduzione francese e l'aggiornamento; l'*arbor scientiarum* del *De dignitate et augmentis scientiarum* baconiano, modello di un'unificazione enciclopedica delle discipline organizzata intorno alle facoltà della mente: *memoria, immaginazione, ragione*. Nei fatti l'enciclopedia degli illuministi si rivelò, per ampiezza e novità, tutt'altra cosa dalla *Cyclopedia* inglese e assai meno debitrice a Bacone di quanto i condirettori non dichiarassero. La pluralità degli ambiti affrontati e delle prospettive, ridotta a un lemmario di facile consultazione, non solo definiva un genere editoriale diverso da quello del saggio baconiano, ma richiamava una concezione “democratica” del sapere che non si lascia identificare *tout court* con la concezione baconiana

della scienza come mezzo di liberazione di un'umanità incatenata nel bisogno e nel pregiudizio. Non le fragili ragnatele dei moderni sofisti, né i pleotorici accumuli di dati raccolti da laboriose ma infeconde formiche avrebbero riempito le voci del *Dictionnaire*; ma nemmeno le api baconiane avrebbero dato forma e contenuto a un'enciclopedia che non ambiva a essere specchio della realtà, ma piuttosto a riflettere i punti di vista dell'intelligenza umana sulle cose e sul mondo. Di qui l'esigenza di un ordine enciclopedico che permettesse di raccogliere le conoscenze «entro il minimo spazio possibile e collocare il filosofo [...] in un punto d'osservazione più elevato dal quale abbracciare tutte insieme le arti e le scienze» (d'Alembert, 1751, p. XIV), e di qui anche la scelta di un «albero» o «sistema generale delle conoscenze» modellato sulle tre facoltà dell'*entendement*. Un ordinamento enciclopedico che, pur nella consapevolezza della propria insuperabile arbitrarietà, aveva la prerogativa di eleggere l'uomo a proprio centro e a propria misura: «se si bandisce l'uomo – l'essere pensante e contemplante dalla superficie della terra – lo spettacolo sublime e patetico della natura non è altro che una scena triste e muta» (Diderot, 1755, p. 641).

Più umanistico di quello baconiano, meno astratto dei *systemata systematum* dei maestri di Heidelberg e Herborn e dei seicenteschi costruttori di lessici e pansofie (Vasoli, 1978, pp. 20-39), il moderno enciclopedismo in volgare degli illuministi sembra avere qualche antecedente nell'umanesimo francese raccolto intorno all'insegnamento di Jacques Lefèvre d'Étaples, di Pierre de la Ramée e al Collège Royale. Da quel *milieu* erano usciti, nel 1587, i *Tableaux accomplis de tous les arts libéraux*: un volume *in folio* contenente la trattazione metodica di 16 discipline (grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, geometria, ottica, musica, fisica, cosmografia, astrologia, geografia, medicina, giurisprudenza, storia, etica, teologia), introdotto da una *Partition generale* volta a illustrare la classificazione e l'ordinamento enciclopedico e accompagnata da un diagramma ad albero nel cui titolo il sostantivo *encyclopédie* era fatto corrispondere a *la suite et liaison de tous les arts et sciences*. A ogni disciplina il volume dedicava due pagine autonome e consecutive, una occupata dalla successione degli enunciati disciplinari, l'altra da un diagramma che proponeva le stesse partizioni e le illustrava attraverso immagini, simboli e allegorie. L'iterazione di uno stesso modulo ripetuto in ogni sezione, la ricorrenza delle medesime norme stilistiche e tipografiche, l'osservanza del criterio ramista della progressiva specializzazione degli enunciati davano omogeneità alle 16 sezioni, mentre l'assenza di numerazione delle pagine conferiva all'enciclopedia l'aspetto di uno schedario piuttosto che di un libro: 34 *fiches* autonome, suscettibili di es-

sere disordinate e riordinate secondo logiche diverse da quella scelta dal compilatore e allestite in modo da tollerare, in tempi successivi, l'eventuale inserimento di ambiti disciplinari, al momento non ancora adeguatamente formalizzati e privi di una struttura teorica autosufficiente (Angelini, 2012, pp. 26-7).

Come l'enciclopedia illuministica si dichiara figlia del proprio tempo, destinata a invecchiare per via dell'inesorabile avanzamento del sapere che rompe i confini tradizionali delle discipline e tratteggia itinerari diversi tra le terre emerse del sapere, così è forte l'impressione che anche tra le 16 scienze *mises en tableaux* si possano inserire nuove discipline, emancipate da un tronco comune e destinate a modificare l'assetto complessivo e sempre provvisorio dell'enciclopedia. Diversamente dall'accezione greca e latina e analogamente all'enciclopedia settecentesca, non ci si trova dinanzi a un corso di studi, ma alla sintesi e all'interconnessione tra le parti di un sapere destinato a tutti e a tutti gli effetti plurale. E infatti ciascuna sezione è la sintesi di un materiale scientifico eterogeneo e aggiornato, attinto da specialisti diversi, selezionato scrupolosamente e messo in forma enciclopedica da un redattore, o più probabilmente da una *société de gens de lettres* nascosta dietro l'oscura identità di Christophle de Savigny. Dunque, anche i *Tableaux* cinquecenteschi non sono l'"opera di un uomo solo", ma un'impresa complessa, che ha alle spalle una ricchissima biblioteca di autori e si prefigge il compito di fornire un'informazione scientifica adeguata a una classe commerciale emergente, a una borghesia delle professioni, a un'élite di funzionari pubblici che il sapere scientifico non lo produce né lo contempla, ma lo usa e lo applica nell'esercizio delle più diverse attività. L'uso del volgare, la pluriautorialità, l'intertestualizzazione, l'aggiornamento dei contenuti, il carattere divulgativo e la vocazione commerciale apparentano questo esperimento cinquecentesco alla vocazione informativa dell'enciclopedia illuminista.

Quando il volume firmato da Savigny vede le stampe, il sostantivo "enciclopedia" era ritornato dopo secoli di latenza. Eppure l'autore, o gli autori, preferiscono, per titolarlo, il plurale e più modesto *tableaux*, accompagnato dall'aggettivo *tous*. È evidente la reticenza rispetto a un termine carico di tradizione, sul quale pesava certamente l'accezione negativa di Rabelais. All'*abyss* d'*encyclopédie*, emblematicamente racchiuso nell'abbazia di San Vittore o nella presunta "mente a doppio fondo" di un improbabile pansofo, Rabelais contrapponeva un'altra forma di conoscenza, altrettanto completa ma rinnovata nei contenuti e riformata nei criteri didattici. La perifrasi rabelaisiana «*toutes disciplines restituées*» esprimeva efficacemen-

te un'esigenza di unificazione delle conoscenze, che intendeva lasciarsi alle spalle, prima ancora del sostantivo "enciclopedia", il pregiudizio di un'unità naturale del sapere che, a più riprese, quel termine aveva veicolato (Rabelais, 1979, pp. 206, 255). Eppure lo stesso termine "enciclopedia", ridicolizzato per bocca di Thaumaste, arricchito proprio di quelle competenze *usagères* che si richiedevano alla formazione del protagonista del romanzo, diventava vessillo di battaglie non meno decise contro la *pseudophilosophia* e il "sapere contenzioso" delle scuole, quasi che l'*orbis doctrinarum omnium* – la sua forma prima che i contenuti che intendeva trasmettere – fosse l'antidoto a quelli che erano apparsi a Rabelais i limiti del sapere "in scala" delle *scholae*: l'eccessivo formalismo, il carattere contenzioso, l'inadeguatezza a rispondere alle urgenze del commercio con il mondo, l'incapacità di riferire un universo che non solo andava svelando alcuni dei suoi *arcana*, ma che appariva modificabile dalla mente, dalla mano e dal discorso degli uomini. Una scienza piramidale, costruita per progressiva esclusione e subordinazione di discipline, alla quale sostituire un rinnovato *sapere in circolo*: mobile e flessibile quello auspicato dagli umanisti, sostanzialmente statico nella sua struttura complessiva e imm modificabile nelle sue scansioni, l'altro; una struttura conoscitiva subordinata all'ontologia e limitata dalla teologia, alla quale veniva contrapposta una concatenazione di saperi "indifferenti" alle ontologie e "neutrali" rispetto alle teologie, saldati tra loro dall'affinità e dalla parentela di *ratio* e *oratio*. Una «erudition circulaire», la pensava Guillaume Budé, che avrebbe restituito centralità in primo luogo a quelle discipline matematiche, filologiche, naturalistiche e mediche, cui la cultura greca aveva accordato notevole importanza, ma che erano state marginalizzate a partire dall'età imperiale (Budé, 1547, p. 102).

In questo senso, il nuovo sapere "orbicolare" promosso da Budé con la fondazione del Collège Royal e più ancora la *suite et liaison* di tutte le arti che Savigny voleva succinta, chiara, facile da ricordare, utile alla vita civile e ai *negotia* del gentiluomo, sembrano avere un modello nel *Panepistemon*, la prolusione di Poliziano al corso del 1491-92 dedicato all'*Etica nicomachea* dalla cattedra di oratoria e poesia nell'università di Firenze. Il *Panepistemon* ha rapidissima circolazione in Francia, tra edizioni, imprestiti e plagi, e offre una proposta di sistemazione del sapere che non solo vantava il pregio di esaurire lo scibile, di ordinarlo in modo tale da renderlo compendioso, facilmente assimilabile e memorizzabile, ma aveva in vista un sapere concepito per non bastare a sé stesso ed essere speso nell'esercizio di altre attività umane. Poliziano è perentorio nell'intento di raccogliere tutte le *artes* indipendentemente dal loro essere *liberales*, *machinales*, *sordidae* o *sellulariae*,

purché «utili alla vita» (Poliziano, 1498b, p. 27). L'utilità civile di una *scientia* che deve inevitabilmente collegarsi alla prassi è molto più di un motivo originale del quale l'autore si compiaccia; è il timido affacciarsi di una «conoscenza così popolare [...] da servire all'uomo comune» (Diderot, 1755, p. 648), vale a dire, di una cultura diffusa, destinata a formare un'opinione pubblica ampia quanto quella che Poliziano incontrava tra i banchi dei cambiatori, nelle botteghe artigiane, nei cantieri o nelle farmacie.

Un ulteriore aspetto rende il «sommario» fiorentino del 1491 particolarmente vicino a quello francese del 1587: quello di essere una compilazione, per nulla dissimulata, di fonti molto diverse, intesa a restituire un quadro complessivo del sapere ma non necessariamente omogeneo. Non esiste una regola generale e tantomeno un'unica fonte da applicare alla trattazione di ambiti così disparati da interessare l'artigiano quanto il maestro dell'università. Vale per Poliziano l'analogia che sarà di Diderot, tra la compilazione di un'enciclopedia e la costruzione di una città: per garantire un ordine complessivo che permetta a chi la attraversa di non smarrirsi, non serve costruire le case su un unico modello, fosse anche il migliore; l'uniformità degli edifici e delle strade darebbe alla città un aspetto triste e monotono, e d'altro canto la «bizzarria», inevitabile conseguenza della diversità delle materie e dei linguaggi, potrà essere dominata dall'osservanza di un metodo «qualunque esso sia» (ivi, p. 642). L'accusa che Charles Sorel muoverà ai *Tableaux* cinquecenteschi – quella di non essere altro che «un sommario di ciò che è stato scritto in altri libri più diffusamente» (Sorel, 1668, p. 478) – è, in verità, il punto sul quale Savigny e, prima di lui, Poliziano risolvono ogni continuità con la tradizione enciclopedica classica e medievale e segnano il passaggio verso un'altra nozione di «enciclopedia».

2

L'unità e universalità del sapere in circolo

Il nome di Poliziano porta alla ripresa umanistica non solo della concezione enciclopedica ma anche del termine *ἑγκυκλιος παιδεία*. Nei *Miscellanea*, nel presentare «disciplinae cunctae, qua cyclica a Martiano [Capella] dicuntur», aveva allargato l'*orbis doctrinae* molto oltre le sette arti liberali (Poliziano, 1498a, p. 468). Il caso di Poliziano è rivelatore: esaurita la fase della riscoperta delle fonti e delle aspirazioni sapienziali coltivate dagli antichi, la cultura «rinata» è costretta a misurarsi con il carattere universale di una scienza della quale gli *Studia* detengono il monopolio. È allo-

ra che al sapere degli antichi non basta più essere *altro* rispetto a quello, *barbaro*, delle università, e per reggere il confronto comprende di doversi proporre come altrettanto esteso. Sotto la spinta di questa esigenza, il sapere rinascimentale fa propria un'idea di universalità che la cultura greca aveva annesso non alla nozione di ἐγκυκλοπαιδεία ma piuttosto a quella di πολυμάθεια e che, sia pure differentemente interpretata, entrerà nella tradizione moderna dell'enciclopedia. Accade cioè che una cultura idealmente enciclopedica (ossia letteraria, sermocinale, matematica e tecnica), antiscolistica ma interessata ad affermarsi all'interno, e non al di fuori, delle sedi ufficiali della costruzione e della trasmissione del sapere, si appropria degli antichi termini ἐγκυκλοπαιδεία, *encycliodisciplina*, *cyclia*. Con frequenza e consapevolezza maggiore presso quegli umanisti, come Poliziano o Budé, Celio Calcagnini o Mario Nizolio, che sono implicati nell'insegnamento universitario o nell'attività di istituzioni scientifiche che pretendono di essere concorrenziali alle università. Non a caso, in Italia, due anni prima di Poliziano, era stato un altro professore di *humanitates*, Filippo Beroaldo, a ridisegnare, con l'intento di riattualizzarlo, l'«orbis illae doctrinae quam graeci ἐγκυκλοπαιδίαν nominaverunt» (Beroaldo, 1521, c. 91r). La stessa istanza universalizzante veniva avanzata nella *Declamatio de vero philosopho* di Johannes Reusch, ove la *cyclopaedia* era fatta coincidere con l'«aurea cathena» non di alcune, ma di tutte le discipline (Reusch, 1518, c. A2r). Johann Georg Turmair, alias Giovanni Aventino, intitolava la sua opera uscita all'Aia nel 1517 *Encyclopedia orbisque doctrinarum hoc est omnium artium, scientiarum*, mentre «that lernynge whiche comprehendeth all lyberall sciences and studies» costituiva per Thomas Elyot la nozione di «encyclopedia» (Elyot, 1538, c. Giiiiv).

La domanda di universalità accomuna le enciclopedie e le accezioni del termine quattro-cinquecentesche; a divergere sono invece le strategie messe in campo per realizzare un *orbis doctrinae perfectus*, tanto più se costretto entro i limiti di un libro. Da un lato si collocano quanti, seguendo l'*Institutio oratoria* (Quint. *Inst.*, I, 10, 1), continuano a pensare a un corso di studi, per quanto allargato e riformato tanto da diventare *catholicus*. È il caso dei «sistematici» delle università dell'Europa centrale – da Freigius a Goclenius, da Piscator a Martinus, da Timpler a Keckermann e Alsted –, propensi a sacrificare i contenuti eterogenei di un sapere in espansione alla forma unitaria di un'encyclopaedia necessariamente soltanto *in idea*. Sull'altro fronte stanno i fautori dell'enciclopedia come *sommario*, i quali, recuperando l'accezione vitruviana di *encyclios disciplina*, puntano sulla «communicatio» e la «coniunctio rerum» per contrarre, intorno a po-

chi principi comuni, un numero ampio e amplificabile di scienze (Vitr. *De arch.*, I, 3). E c'è anche chi, come Erasmo negli *Adagia*, riprende i sostantivi *cyclopaideia* ed *encyclopaedia* non, genericamente, dagli «antichi Greci», ma dai «matematici» (Erasmo da Rotterdam], 1987, p. 86). Nel suo *orbis disciplinarum* come nell'*erudition circulaire* dell'amico-rivale Budé, s'insinuava un'idea di grande rilievo per gli «enciclopedisti» moderni: quella di un'unità del sapere prodotta non dall'accostamento di materie a materie, ma dall'intreccio di orbite disciplinari in grado di intersecarsi tanto quanto quelle dei geometri o degli astronomi kepleriani, o quanto gli ingranaggi di quella «grande macchina complessa» che sarà l'*Encyclopédie* settecentesca (Tega, 1984, p. 92).

Alle spalle di tutti emergeva l'idea ciceroniana di un «commune vinculum» e di una «cognatio» che dava unità e coerenza alle conoscenze in quanto «ad humanitatem pertinent» (Cic. *Arch.*, I, 2). Era un'interpretazione nuova degli enunciati della *Pro Archia* e delle *Tusculanae* ed era insieme un punto di non ritorno dell'ideale enciclopedico moderno: il sapere non è specchio della realtà naturale, ma il prodotto di una prospettiva eminentemente umana. La stessa che avrebbe portato, due secoli più tardi, a «cercare nelle facoltà più importanti dell'uomo la divisione generale» del conoscere (d'Alembert, 1751, p. XVIII). Non è un caso se la citazione ciceroniana ricorre da Cornelio Gemma a Budé, da Pietro Ramo ad Alsted, con l'intento condiviso di dedurre dagli *habitus* umani, e non già dagli oggetti del sapere, l'articolazione complessiva delle scienze, e di contenere, nello spazio chiuso di un libro (o di una serie di libri), la totalità di una conoscenza che cresce. Se l'uomo è unità inseparabile di anima e corpo, allo stesso modo, scrive Nizolio, l'*encyclopaedia sive circulus doctrinarum omnium*» consiste in due parti principali, che sono la filosofia e l'oratoria. Due emisferi, che solo per utilità possono essere artificialmente separati, proprio come il corpo umano diverrebbe imperfetto qualora fosse separato dall'anima (Nizolio, 1956, vol. II, p. 35). È ancora la natura umana il modello di *orbis disciplinarum* che l'umanista fiammingo Ioachim Ringelberg fa ruotare intorno ai due fuochi della «meditatio animae» (arti logiche, scienze matematiche, discipline morali, naturali e sovranaturali) e della «exercitatio corporis» (*lanificium, nautice, agricultura, chirurgica*) economizzando lo spazio per un sapere che sovverte le gerarchie scolastiche senza limitarsi a riunire Trivio e Quadrivio. Non *subiecta* eterogenei e innumerevoli, ma quattro abiti conoscitivi classificavano il «circuito di tutto il sapere» di Paulus Scalichius de Lika in contemplativo (metafisica, filosofia prima, fisica, matematiche), attivo (economia e politica), razionale

(grammatica, storia, dialettica, retorica, poesia), simbolico (*sacrae litterae*), rendendo, a suo dire, l'*Encyclopaedia* che pubblicava a Basilea nel 1559 capace di accogliere tutte le discipline sacre e profane, attive e contemplative, e dare conto di «tutte le scuole e tutte le sette» (Scalichius de Lika, 1559, pp. 737-8).

Sebbene diversi per formazione, gli autori di queste enciclopedie sono concordi con Budé nell'imputare alla dissoluzione del «*circulus ille disciplinarum*» mantenuto coeso dagli antichi la crisi della scienza tardomedievale e la precarietà di discipline che «isolate da tutte le altre, risultano monche, private come sono del sostegno vicendevole» (Budé, 1532, cc. *vr-v*). E c'è da ritenere che la più parte di loro condividesse anche la strategia che Budé aveva identificato allo scopo e suggerito al re di Francia fin dal 1519: per ricucire lo strappo tardoantico e medievale tra una scienza puramente speculativa e competenze utili e applicabili e per ripristinare, adeguandola all'età nuova, l'antica «*erudition circulaire*», era indispensabile porre al centro non Dio e nemmeno le nove Muse, ma l'«*intellect de l'homme philosophe*» (Budé, 1547). E cioè, scriverà due secoli più tardi Diderot, fare dell'uomo «un centro comune» consegnandogli «nell'opera nostra lo stesso posto che occupa nell'universo». Non per restituirgli un Paradiso perduto, ma nella convinzione che «l'uomo è il termine unico dal quale occorre partire e al quale occorre far capo se si vuole piacere, interessare, commuovere» (Diderot, 1755, p. 640).

Fonti

Beroaldo (1521); Budé (1532; 1547); d'Alembert (1751); Diderot (1755); Elyot (1538); Erasmo da Rotterdam (1987); Nizolio (1956); Poliziano (1498a; 1498b); Rabelais (1979); Reusch (1518); Ringelberg (1541); Savigny (1587); Scalichius de Lika (1559); Sorel (1668).

Bibliografia

Angelini (2008; 2012); Céard (1996); Freedman (1994); Simone (1976); Tega (1984); Vasoli (1978).

Epoca

di *Alfonso Maurizio Iacono*

Il concetto di “epoca” inteso come periodo storico è moderno. Esso deriva da “epoché”, che significa sospensione dell’assenso o del giudizio, usata dai filosofi dell’Accademia di mezzo e dai filosofi scettici (che diventano punto di riferimento per Montaigne, Bayle, Gassendi e i libertini), applicata metodologicamente da Descartes e ripresa, nel pensiero contemporaneo, da Edmund Husserl. Ha avuto e ha anche un’accezione astronomica, ma è alla fine del XVII secolo che “epoca” si afferma in rapporto all’idea di “storia universale”. È l’ultimo degli agostiniani, il vescovo Jacques Bénigne Bossuet, a utilizzare il concetto di “epoca” esplicitato nella sua valenza epistemologica. Bossuet cerca di rispondere ai dubbi che venivano avanzati sull’attendibilità storica dei testi biblici, soprattutto dopo la scoperta dell’America e dei popoli cosiddetti “indiani”, dopo i traffici nella costa dell’Africa occidentale e la schiavizzazione di donne e uomini appartenenti ai popoli di quel continente. La presenza dei cosiddetti popoli “primitivi” o “selvaggi” aveva aperto riflessioni e discussioni sulla loro collocazione storica. Erano popoli senza religione, come aveva creduto Jean de Léry, l’amico di Montaigne, dopo avere visitato la terra del Brasile e non avendo visto templi o altri luoghi di culto, oppure popoli degenerati che avevano perduto la rivelazione? Questa discussione, che attraversò almeno due secoli, dal XVI al XVIII, implicava la questione della veridicità storica della Bibbia e coinvolgeva di conseguenza l’autorità della storia ecclesiastica. Il vescovo Bossuet tentò di ricostruire la storia universale mettendo in collegamento e costruendo una corrispondenza tra gli eventi della storia sacra e gli eventi della storia profana. La sua ricostruzione in un certo senso ricorda l’*interpretazione figurale* di Auerbach. In quest’ultima, con riferimento a Dante, ogni evento terreno ha una corrispondenza con un evento divino, così, qui, anche se non vi è una corrispondenza diretta, la storia universale è concepita e rappresentata come un susseguirsi di eventi terreni, alcuni dei quali, tuttavia, hanno un significato divino corrispondente al Vecchio e Nuovo Testamento. Questi

eventi sono definiti “epoche” e “età”. L’epoca è una sospensione del tempo che segna il succedersi dell’ordine temporale.

I

Un colpo d’occhio sull’ordine del tempo

Nella prefazione al *Discours sur l’histoire universelle* (1681), Jacques Bénigne Bossuet dice che, per non confondere i differenti tempi della storia e per organizzare le storie particolari, è necessario costruire «un abrégé dove si vede come con un colpo d’occhio tutto l’ordine dei tempi» (Bossuet, 1966, p. 40). Bossuet spiega il suo modo di vedere l’ordine dei tempi, operando una comparazione tra le carte geografiche e le storie: «Questo tipo di storia universale è, rispetto alle storie di ciascun paese e di ciascun popolo, quel che una mappa generale è rispetto alle mappe particolari. Nelle mappe particolari vedete tutti i dettagli di un reame, e di una provincia in sé stessa: nelle mappe universali imparate a situare queste parti del mondo nel loro tutto; vedete quel che Parigi e l’Ile-de-France è nel reame, quel che il reame è nell’Europa, e quel che l’Europa è nell’universo» (*ibid.*).

È un problema di memoria: in una mappa universale bisogna ricordarsi di certe città principali, attorno a cui si pongono le altre; nella storia universale, nell’ordine dei secoli, bisogna avere certi tempi segnati da un qualche grande evento, «al quale si rapporta tutto il resto».

È in tale contesto, cioè in quello di una organizzazione dei rapporti tra alcuni eventi e il tutto dell’ordine dei tempi, che Bossuet introduce il concetto di “epoca”: «È ciò che si chiama *epoca*, da una parola greca che significa arrestarsi, poiché ci si arresta là, per considerare come da un luogo di riposo, tutto ciò che è accaduto prima o dopo, ed evitare in questo modo gli anacronismi, cioè questa specie di errore che fa confondere i tempi» (ivi, p. 41).

Con tale concetto di “epoca” viene dunque organizzata la successione degli eventi, cioè la mappa del tempo.

L’osservatore arresta il tempo per rappresentare il movimento storico. L’osservatore è – dice Bossuet – come in un luogo di riposo. Gli eventi, che nella storia fatta dagli uomini sono il pieno, cioè il pieno del tempo, per l’osservatore-storico diventano la sospensione. Lo stesso Bossuet afferma: «le storie sono composte soltanto dalle azioni che le occupano» (ivi, p. 36). Dunque, l’osservatore segna un passaggio dalle azioni – ciò di cui si compongono le storie – agli eventi – ciò in cui si organizza la storia. Tale passaggio avviene per un atto di sospensione.

Bisogna sottolineare inoltre che Bossuet opera una distinzione tra le epoche e le età: le prime riguardano la storia profana, le seconde la storia sacra. L'organizzazione delle epoche concerne dunque la storia fatta dagli uomini, là dove le età, che sono le età del mondo, concernono la storia rivelata fino alla nascita di Cristo. Esiste dunque una autonomia relativa della storia profana (cfr. Pomian, 1984, pp. 120-2, su Bossuet, come espressione della crisi della cronostoria cristiana; cfr. anche, sulla concezione della storia in Bossuet, Koselleck, 1986, pp. 119-20), ed è qui che Bossuet introduce il concetto di "epoca". All'autonomia relativa della storia profana corrisponde l'autonomia relativa dell'osservatore-storico che pratica delle sospensioni. Qui ha origine la distinzione moderna fra conoscere e fare la storia. Tale distinzione suppone infatti l'autonomizzazione degli eventi storici dalla storia sacra e, di conseguenza, l'autonomizzazione dell'osservatore-storico.

Delle tre accezioni del concetto di "epoché/epoca" – logica, astronomica, storica – quella storica sembra conservare il nesso fra costruzione di un ordine e arbitrarietà di tale costruzione. Pierre d'Avity, nella *Description d'Afrique*, che fa parte dell'opera monumentale *Le Monde, ou la Description generale de ses quatre parties* (Avity, 1660; nell'edizione del 1637 la *Description d'Afrique* è al tomo III; sulle fonti del concetto di "epoca" come determinazione del tempo cronologico e storico, cfr. la voce *Epocha* in Zedler, 1734, pp. 1436-41, e le voci *Epoche*, *Epochenbewusstsein* di M. Riedel in Ritter, 1972, pp. 596-9; cfr. inoltre Scaligero, 1629, in particolare Liber I, p. 18a e Liber V, p. 358b), aveva parlato delle differenti cronologie segnate, nei diversi popoli e nelle diverse culture, da differenti «Aere ou Epoche» (ivi, pp. 295 ss.). In un'opera prettamente geografica, nel suo tentativo di abbracciare l'universalità dei popoli, Pierre d'Avity incorpora lo storico problema dell'organizzazione del tempo cronologico e dei calendari al momento in cui descrive l'Egitto (*ibid.*). Bossuet rovescia il rapporto spazio-tempo: mantenendo l'analogia geografica della mappa, egli fa prevalere l'ordine del tempo attraverso la successione delle epoche. E cercherà di mitigare l'arbitrarietà di tale successione vincolandola e subordinandola alle età della storia rivelata. Si evidenzia qui la crisi e il quasi dissolvimento dell'*interpretazione figurale*: le corrispondenze tra mondo profano e mondo sacro scricchiolano. La crisi era già aperta proprio là dove il vescovo Bossuet tentava un'ulteriore soluzione di essa. Alla voce *Epoque* dell'*Encyclopédie*, mentre d'Alembert riprende direttamente la definizione di Bossuet, l'abate Mallet dichiara: «Le nazioni hanno differenti epoche, e ciò non è sorprendente: poiché, così come non ci sono affatto ragioni tratte dall'Astronomia che rendono l'una preferibile all'altra, la fissazione delle epoche è puramente

arbitraria» (d'Alembert, Mallet, 1755, p. 834. D'Alembert ha scritto la parte di logica, di astronomia e l'inizio della parte di storia della voce; il resto di essa è dell'abate Mallet. Su Mallet e l'*Encyclopedie*, cfr. Venturi, 1963, pp. 44-7). Voltaire obietta a Bossuet di non aver tenuto conto, nella sua storia universale, di popoli quali gli Indiani e i Cinesi (Voltaire, 1963a, p. 196). In questo modo egli evidenzia il vincolo di una storia profana costruita per epoche che acquistava senso in Bossuet solo a partire dalla storia sacra, dove Indiani e Cinesi non avevano posto (cfr. Pomian, 1984, p. 122).

Ma, nonostante questo vincolo non certo secondario, l'idea di distinguere fra "epoche" ed "età" apriva il campo a una autonomia dell'osservatore-storico nella sua costruzione e organizzazione del tempo. Un'autonomia relativa e parziale. Non sembra emergere nell'analisi di Bossuet, nella sua teoria della storia, una concezione autoregolatrice e autorganizzante delle azioni umane. Le passioni e gli interessi, che muovono la storia, non possono trasformarsi in azioni che producono delle regolarità sociali. A ciò pensa ancora la Provvidenza.

Buffon utilizza il concetto di "epoca" per determinare i sette passaggi decisivi della storia della Terra, mentre Condorcet descrive in dieci epoche il progresso storico e sociale del genere umano. Come ha mostrato Baczko, Condorcet da un lato considera la decima epoca come il risultato naturale e inevitabile del progresso, ma dall'altro costruisce la successione delle epoche proprio a partire dall'ultima.

2

L'origine delle storie universali

L'interpretazione che il profeta Daniele dà del sogno di Nabucodonosor è alle origini delle "storie universali". La successione dei quattro regni e il loro precipitare con l'avvento dell'era nuova sta all'origine di un'idea di previsione che si oppone alla previsione divinatoria e oracolare. Non si tratta infatti di interpretare, attraverso sogni o segni, il futuro, bensì di ordinare e periodizzare il passato grazie alla visione di un futuro rivelato.

Nella storiografia greca non vi è un'idea di regolarità degli eventi della storia. La stessa teoria dei cicli di Polibio è esposta ai margini della narrazione storica, la quale non si presenta affatto come espressione di leggi storiche che si ripetono. E non vi è idea della regolarità degli eventi perché non vi è ancora idea del futuro. Nel pensiero moderno, invece, con l'irrompere dell'ideologia del progresso, il futuro, strappandosi il velo mistico della

rivelazione, non ha più bisogno di apparire come una pietra che, precipitando, tutto frantuma. Tolto Dio dalla storia, si tolse anche il “tempo/ora”. E gli uomini non se ne appropriarono. Il futuro è ciò che avverrà nel regolare processo di successione del tempo. E non si va più dal regno dell’oro a quello di ferro e di fango. Al contrario, l’umanità, toltasi il fango di dosso, superata la nostalgia di una immaginaria felicità passata, si muove incessantemente verso il regno dell’oro, in senso metaforico e in senso letterale. Lo stesso “selvaggio” diventa “cattivo”, perché, secondo la tradizione che risale a Lucrezio, egli, testimonianza dei tempi primordiali e dunque “primitivo”, ricorda i terribili anni della paura, quando si affannava a cercare il cibo con pochi mezzi a disposizione, e restava terrorizzato di fronte al fulmine e al tuono. Le grandi opposizioni a questo procedere del tempo del progresso (Rousseau primo fra tutti) rimasero tali. Nel concreto, a fare storia furono i mercanti che conquistarono lo spazio trasformandolo, anche grazie al diffondersi del tempo astratto come tempo di lavoro e di vita. Un tempo regolare, che si ripete con la precisione dell’orologio, ma che segna l’incremento della produzione e dunque lo sviluppo e il progresso. Nacque la distinzione fra tempo del lavoro e tempo della vita, e con essa, la lotta per l’accorciamento del tempo del lavoro e l’allungamento del tempo della vita.

Nel XVIII secolo i quattro imperi divennero quattro stadi. Il cambiamento è decisivo, strutturale: gli stadi non segnano più forme politiche, ma formazioni economico-sociali, che evolvono l’una dall’altra nella scala del progresso economico, tecnologico, sociale. Non vi è più un arresto del tempo in grado di far precipitare il passato, ma solo accelerazione o rallentamento del processo. Si agisce dentro un *continuum*: l’osservazione lo rende visibile dando ordine agli eventi e alle epoche nel corso di un progresso che non ha né un termine né un punto d’arresto. In questo cambiamento, che gli illuministi scozzesi e francesi operarono parallelamente, si poté fare a meno della Provvidenza, senza per questo perdere il senso di un ordine universale attraverso cui spiegare la storia. Contestualmente la filosofia della storia di Voltaire rovesciava la storia universale di Bossuet. La definitiva separazione della storia profana dalla storia sacra è segnata da un grande mutamento concettuale: la storia non è fatta soltanto di eventi, ma anche dei componenti che caratterizzano e individuano una determinata epoca, una determinata formazione. Organizzazione economica, costumi, abitudini. Le descrizioni dei popoli “altri” che i viaggiatori e i missionari pubblicavano in quantità dettero alla fine un contributo decisivo quando dalla “storia morale” si passò alla storia delle società e delle culture comparate.

Fu questo passaggio allo studio delle formazioni sociali che permise

l'esclusione della Provvidenza senza per questo rinunciare a spiegare la separazione fra le intenzioni degli uomini e i risultati che provenivano dalle loro azioni. Non c'era infatti più bisogno di una *Intenzione superiore*, divina, la cui attività fosse regolatrice della storia. Ora, quella separazione appariva come l'effetto autoregolativo di un sistema sociale a "mano invisibile".

Rimaneva il problema del passaggio-progresso da una forma sociale a un'altra. Esso, in Turgot per esempio, era spiegato attraverso le scoperte scientifiche e tecnologiche, i veri eventi che segnano gli stadi o le epoche, come dirà Condorcet. Il mutamento concettuale, oltre che grandioso, diventava ormai irreversibile. È un'acquisizione, questa, che abbiamo ereditato e che ha consentito poi uno sviluppo travolgente della conoscenza storica e sociale. È il tempo in cui l'economia e la sociologia cominciano a diventare saperi autonomi, perché si autonomizzano le sfere dell'agire umano ed è possibile studiarle come comportamenti, cioè come azioni integrate in contesti strutturali specifici dotati di regolarità interne. Fu la stessa universalità, che si impose distruttivamente al mondo, a sviluppare le sue autonomie interne. Un sistema economico o sociale, considerato nella sua autonomia, attraversa nazioni e paesi. Pur all'interno dei differenti costumi e delle differenti mentalità, le leggi economiche e sociali di mercato inducono comportamenti analoghi, osservabili ovunque.

Erano le stesse leggi che stavano distruggendo i popoli "altri". E ciò avveniva simultaneamente alla riflessione sulle culture e sulle società "altre". Ma l'ordine regolava anche ciò. L'ideologia del progresso assorbiva l'"altro" riconoscendolo e, al contempo, distanziandolo nella sua primitività come in Africa o in America o nella sua stazionarietà come il popolo e la civiltà della Cina.

Ma l'ordine del tempo, costruito a tappe o stadi, portava con sé anche un limite grave, derivato dall'ideologia del progresso. Se nella tradizione storiografica provvidenzialista, la presenza di Dio che tutto vede segnava la limitatezza umana nell'osservare, proprio in quanto gli uomini avevano bisogno della rivelazione per percorrere il loro tempo lineare, ora, nella tradizione illuministica, non si dà problema dell'osservatore. Egli, nella visione, per esempio, di Turgot o di Condorcet, è dentro il *continuum* di un tempo che avanza verso il futuro. Ma poiché questo futuro non arresta il tempo, ma è nel tempo, ciò, paradossalmente, proprio quando è realizzata l'autonomizzazione dall'intervento divino, provoca un "trarsi fuori" dell'osservatore. Costui descrive il corso del tempo, ma non interroga sé stesso. Si domanda come organizzare i fatti che espone, ma non si domanda come fa a conoscere la storia. In quel futuro senza arresto egli fa vedere il

passato come qualcosa che naturalmente porta l'umanità in avanti, ma non fa vedere che questo corso spontaneo dal passato al futuro non è altro che la sua visione di osservatore che dal futuro ricostruisce il passato. Condorcet appunto, che, come sappiamo, utilizza lo stesso concetto di "epoca" che era stato proposto circa un secolo prima da Bossuet con l'intento di comprendere la storia sacra e la storia profana in un quadro universale del tempo divino e terreno, è, da questo punto di vista, esemplare. L'ordine esposto delle cose nasconde l'ordine di esposizione delle idee.

Fonti

Avity (1660); Bossuet (1966); Condorcet (1969); d'Alembert, Mallet (1755); Scalligero (1629); Turgot (1978); Voltaire (1963a); Zedler (1734).

Bibliografia

Koselleck (1986); Pomian (1984); Ritter (1972); Venturi (1963).



Esperienza

di *Filippo Marchetti*

Il concetto aristotelico di “esperienza” (ἐμπειρία) costituisce una sorta di cerniera epistemologica e gnoseologica che ha il compito di connettere la sensibilità all’intelletto. La sensibilità è, infatti, un tratto specifico degli uomini e degli animali in virtù della loro anima (Aristotele, 2018a, p. 123: 413b, 1-3). Il possesso della sensibilità permette in alcuni animali (ma non in tutti) lo sviluppo della memoria. Ma sensibilità e memoria non bastano per avere esperienza, essendo necessario anche l’udito, che rende possibile l’apprendimento (Aristotele, 2013, p. 53: 980b, 21-25). L’esperienza risulta quindi essere una caratteristica tanto dell’uomo quanto, in una certa misura, di alcuni animali, e quindi legata non al possesso della razionalità, ma della sola sensibilità. L’esperienza si forma da «molti ricordi di una medesima cosa» unificati in «un’unica esperienza», ma non è confinata alla memoria. Perché se è vero che Aristotele parla dell’esperienza come dell’unificazione di molteplici memorie in un’unica esperienza, ossia come l’organizzazione del materiale mnestico in maniera ordinata e metodica, questa organizzazione non rende l’esperienza epistemicamente differente rispetto alle altre facoltà sensibili (*ibid.*: 980b, 29-981a, 1; Gregorić, Grgić, 2006, pp. 8-12). Infatti, è ancora distinta dall’arte e dalla scienza, che costituiscono rispettivamente l’aspetto pratico-poietico e teoretico del sapere, in virtù delle modalità con cui conoscono e degli oggetti che conoscono: l’esperienza è di grado inferiore perché conosce il *che* (ὅτι) di un evento e di una proprietà di un oggetto particolare, mentre l’arte e la scienza conoscono il *perché* (διότι) e la causa di una cosa. L’esperienza, dunque, pur rivestendo un ruolo all’interno della gerarchia epistemologica che Aristotele delinea, è distinta dall’arte e dalla scienza perché avendo come proprio oggetto il particolare non è in grado di elevarsi alla considerazione dell’universale, di cui solo può darsi propriamente scienza (Aristotele, 2007, p. 83: 87b, 33-88a, 8). L’esperienza non è tuttavia inutile, dal momento che l’arte e la scienza emergono da una trasformazione qualitativa dell’esperienza (che

non è però attuata dall'esperienza stessa). Essendo infatti l'esperienza un tratto della sensibilità, rimane una facoltà passiva, che non attua ma è attuata da altro, e che quindi non può essere la causa dell'attuazione delle forme presenti potenzialmente nell'intelletto possibile – infatti, questa causa è costituita dall'intelletto agente (Aristotele, 2018a, pp. 213-5; 429a, 10-b, 10). All'interno dell'epistemologia aristotelica, dunque, l'esperienza costituisce una semplice occasione, permettendo all'intelletto agente di far emergere dalla materia le forme universali, che l'intelletto possibile comunque già possiede e che costituiscono l'oggetto proprio della scienza.

La posizione aristotelica in merito alla collocazione dell'esperienza all'interno di una ben definita gerarchia che è sia gnoseologica che epistemologica è trasmessa pressoché invariata alla scolastica latina. In Alberto Magno (inizio XIII secolo-1280) si trova la medesima impalcatura concettuale, seppur con alcune leggere differenze. La gerarchia gnoseologica che il Coloniense delinea infatti è tripartita, comprendendo senso, memoria e ragione. La ripresa del dettato aristotelico in virtù del quale la differenza tra esperienza da un lato e arte e scienza dall'altro consiste nella conoscenza, rispettivamente, del *quia* e del *propter quid* confina così la prima interamente nell'ambito della sensibilità e, quindi, dell'incerto, del mutevole e dell'opinabile, escludendola così dalla scienza, per quanto costituisca il punto di partenza della conoscenza dell'intelletto umano in quanto unito al corpo (Alberto Magno, 1960, pp. 8-14; 1968, p. 196a). Un indirizzo analogo, di ripresa con leggere variazioni, si ritrova anche in Tommaso d'Aquino (1225-1274). A differenza di Alberto, Tommaso inserisce l'esperienza all'interno dei gradi di conoscenza propri della sensibilità degli animali inferiori, formando a sua volta uno schema tripartito, sostituendo la ragione con l'esperienza. Per quel che riguarda invece gli uomini, Tommaso riconosce che la loro esperienza è già parte della facoltà cogitativa in quanto capace di operare raffronti tra le differenti memorie che riconduce a unità, sebbene sia una forma di «ragione particolare» che ha come oggetto proprio le percezioni singolari e ha il compito di collegare tra loro i dati particolari, mentre invece la ragione universale ha come oggetto proprio le forme universali (Tommaso d'Aquino, 1998, p. 17; 2004, pp. 57-61; 2017, pp. 551-5; Ashley, 2013, pp. 321-3). Vi è invece accordo tra allievo e maestro circa il profondo stacco epistemologico tra l'esperienza da un lato e l'arte e la scienza dall'altro, riassunto nelle tre ragioni già individuate da Aristotele: la particolarità della sensazione, l'insegnabilità dell'arte e della scienza e il possesso, da parte di queste ultime, della conoscenza del *propter quid* (Tommaso d'Aquino, 2004, pp. 65-71).

Nel trapasso dal Medioevo al Rinascimento, si assiste a un profondo cambiamento legato al concetto stesso di "esperienza". Da una caratterizzazione eminentemente gnoseologica, che lo restringeva unicamente all'interno di una gerarchia delle facoltà dell'anima in cui l'ordine naturale era equivalente e rispecchiava anche un ordine assiologicamente orientato della conoscenza, si assesta progressivamente a divenire un concetto epistemologicamente pregnante. Non più dunque facoltà dell'anima, e quindi facoltà propria di un tipo di sapere che non è scienza ma una forma di conoscenza inferiore e subordinata, ma componente a pieno diritto del processo che definisce e costituisce la scienza (Rossi, 1971, pp. 25-33). Tale cambiamento risulta inizialmente evidente non tanto nei filosofi, quanto piuttosto negli artisti, nei medici e in coloro che svolgono attività pratiche e meccaniche.

In Leonardo da Vinci (1452-1519) troviamo l'affermazione del valore dell'esperienza, in quanto modalità conoscitiva contrapposta al sapere libresco tanto degli scolastici quanto degli umanisti, nell'opposizione tra gli «omini inventori e interpreti tra la natura e gli uomini» e i «recitatori e trombetti delle altrui opere», così come alle vane immaginazioni degli alchimisti e dei negromanti (Leonardo da Vinci, 1974, p. 147). Ogni tipo di conoscenza «prencipia da' sentimenti», in particolare dalla vista, riconosciuta come la via di accesso privilegiata dell'anima verso il mondo (Leonardo da Vinci, 2002, pp. 41, 174-5). L'esperienza ha quindi una funzione di mediazione tra l'uomo e il mondo, permettendo all'ingegno del primo di esercitarsi (Leonardo da Vinci, 1974, pp. 148-9; 2002, pp. 274-5). Questo non significa però che l'esperienza singola e individuale sia sufficiente nell'acquisizione della conoscenza. Al contrario, in varie occasioni e in differenti contesti Leonardo sottolinea la necessità di ripetere le esperienze, sia per evitare fraintendimenti dovuti alla somiglianza tra i differenti fenomeni della natura, sia per consolidare le conoscenze acquisite (Leonardo da Vinci, 2002, pp. 43-4, 132-3). È a partire da questo retroterra epistemologico che si comprende la polemica leonardiana contro gli alchimisti e i negromanti. Questi ultimi, infatti, pretendono di fondare le proprie dottrine a partire da nozioni che l'esperienza mostra incontrovertibilmente come false (Leonardo da Vinci, 1974, pp. 161-8). Emerge quindi come già nel trapasso tra XV e XVI secolo il concetto di "esperienza" inizi a modificarsi a partire dalla critica sia della scolastica, e della sua gerarchia dei saperi, sia dell'umanesimo, ormai avvizzito a sapere libresco privo di contatti con la realtà, per quanto l'indagine leonardesca non riesca ad andare oltre il carattere di curiosità e appaia frantumata (Rossi, 1971, pp. 45-9).

Se già Leonardo aveva richiamato l'attenzione sulla necessità di effet-

tuare ripetute esperienze nel campo anatomico, il medico e alchimista svizzero Philipp Aureolus Theophrast Bombast von Hohenheim, detto Paracelso (1493 ca.-1541), allarga la questione all'intera medicina, in polemica con il sapere "libresco" dei seguaci di Galeno e di Avicenna, invitando il medico a considerare l'altro libro, quello «originale» costituito dal corpo del malato (Paracelso, 2010, pp. 41-3). A tale scopo, è necessario il recupero dell'esperienza quale via di accesso privilegiata nel costituirsi della scienza medica, ma al tempo stesso faticosa, segnata dalla indagine dei molteplici centri di forza che costellano il cosmo e dalla continua ricerca di casi particolari in modo da permettere al medico il continuo ampliarsi della conoscenza della propria professione (Paracelso, 2000, p. 69; Bianchi, 2002, pp. 200-2). Paracelso distingue nella prassi tre distinti livelli: la scienza, che è costituita da un reticolo di saperi tra loro collegati e che, essendo collocata *in rebus*, non è una caratteristica propria del soggetto conoscente quanto piuttosto l'essenza dell'oggetto conosciuto; l'esperienza, che è un atto intellettuale attraverso il quale la mente conosce la scienza presente negli enti naturali; ed infine l'esperimento, che è definito «imperfetto» e acquista senso e direzione solo nel momento in cui è indirizzato dalla scienza, altrimenti non è altro che un caso singolare (Paracelso, 2010, pp. 65-9; Bianchi, 2002, pp. 206-9). La prospettiva paracelsiana, dunque, rimane ancorata a una visione premoderna. L'esperienza, infatti, più che un momento epistemologicamente definito, costituisce un momento di incontro empatico e fusionale tra la scienza, posseduta dagli enti naturali, e il soggetto conoscente; inoltre, pur presentando l'esperimento come momento necessario della produzione della conoscenza, non lo valorizza ancora appieno. Infatti, l'esperimento e la scienza rappresentano due fasi che si elidono reciprocamente, e laddove vi è scienza non è più necessario che vi sia l'esperimento.

Lo spettro semantico di "esperienza" non è tuttavia limitato alle arti "belle" né a quelle mediche, ma abbraccia anche altri campi del sapere, come avviene nel caso di Niccolò Machiavelli (1469-1527) intorno alla politica e all'"arte della guerra", che costituiscono in realtà due facce della medesima medaglia (Machiavelli, 2018a, p. 856). La riflessione intorno all'«arte dello stato» (ivi, p. 2877) non può prescindere da due elementi distinti, la «lunga esperienza delle cose moderne» e la «continua lezione delle antiche» (ivi, p. 803, ma anche 305; Almási, 2018, pp. 1022-4). Permane dunque la necessità di confrontarsi con il passato, ma questo confronto non può non tenere conto anche della vita e del tempo propri di Machiavelli, il cui lavoro teorico trae alimento dall'esperienza pluriennale nella seconda cancelleria della repubblica fiorentina. Non, dunque, la semplice riflessione sul

passato, ma il fecondo dialogo con il presente, reso possibile dall'assunto antropologico della immutabilità della natura umana. L'esperienza non è però un elemento strettamente teoretico, proprio dell'arte della politica, ma coinvolge anche il suo esercizio, in particolare quello della guerra, riconosciuto come proprio del governante. Nel dialogo tra Cosimo Rucellai e Fabrizio Colonna, l'elogio della milizia di popolo è basato proprio sull'esperienza come fattore decisivo nella sua formazione e preparazione, contro le obiezioni di chi ritiene inutile un esercito non professionista in virtù dell'origine eterogenea dei suoi componenti. L'esperienza costituisce uno dei due modi con cui un capitano può procedere al «deletto» delle truppe, insieme alla congettura, obbligata nel caso in cui manchi l'esperienza (Machiavelli, 2018a, pp. 945-50). L'esperienza è dunque sia una competenza teorica, necessaria allo studio della politica, sia una competenza tecnica che riguarda sia il capo militare, che deve saper scegliere i componenti dell'esercito, sia i singoli membri di una milizia, che devono saper combattere ed essere esercitati.

Nella *Cena de le Ceneri* (1584) Giordano Bruno compie un importante passo all'interno del mutamento del concetto di "esperienza", considerando non più saperi in via di sviluppo, ma una scienza i cui canoni epistemologici erano già ben definiti – l'astronomia –, per ridefinire il rapporto tra osservazione, conoscenza e filosofia. Commentando la differenza tra Copernico e gli astronomi suoi predecessori, Bruno riconosce la superiorità del primo, che venendo per ultimo aveva avuto a disposizione tutte le osservazioni compiute dai secondi (Bruno, 2000a, pp. 32-3; Rossi, 1971, pp. 91-3). Permane, tuttavia, una differenza profonda tra le prospettive dei matematici e degli astronomi da un lato e dei filosofi naturali dall'altro, paragonati rispettivamente a uomini incolti che «a un capitano absente» riferiscono «affetti e forme» di una battaglia e al capitano dell'esercito: i primi «non intendono il negozio, le ragioni e l'arte» che hanno portato alla vittoria, mentre i secondi «ha[nno] esperienza e miglior giudizio ne l'arte militare» (Bruno, 2000a, p. 23). Nel corso della discussione tra Smitho e Teofilo, il rappresentante di Bruno nel dialogo, emerge il grande limite di Copernico, l'esser stato grande matematico, ma non certo studioso della natura, in quanto privo di «vive ragioni». Solo i filosofi, infatti, sono in grado di «profondar e penetrar» nella natura (ivi, p. 24) elevandosi a comprendere le implicazioni filosofiche della scoperta scientifica da un punto di vista differente e più ampio, guardando alla natura con «i propri [occhi]» (ivi, p. 23) e non attraverso quelli di Copernico e di Tolomeo.

Il passaggio rilevante in relazione al ruolo dell'esperienza all'interno

della costruzione delle scienze è presente, a livello teorico, nella filosofia di Francis Bacon (1561-1626). Nell'aforisma 95 della prima parte del *Novum Organon* (1620) il Lord Cancelliere ricorre alla metafora dell'ape, dei ragni e delle formiche per spiegare differenti attitudini degli studiosi nei confronti dell'acquisizione e crescita della conoscenza. Il ragno rappresenta il filosofo razionale, che elabora le proprie teorie a partire unicamente dalle proprie idee, traendo da sé il materiale per la propria speculazione; la formica, invece, è il filosofo empirista che accumula incessantemente esperienze tra loro diverse senza essere guidato da una teoria; di contro, l'ape trae il proprio materiale dall'esperienza, ma lo rielabora producendo nuova conoscenza (Bacon, 1975a, pp. 607-8; Rossi, 1986, pp. 102-10). Fuor di metafora, questo significa che da un lato l'esperienza costituisce un elemento imprescindibile all'interno dell'impresa scientifica e per questo deve essere irreggimentata all'interno dell'esperimento, per evitare di essere «abbandonati alle onde dell'esperienza» in «una specie di ricerca vagabonda», e deve essere guidata anche dalle esperienze precedenti e raccolte nelle storie naturali (Bacon, 1975a, pp. 525, 581-2; Peterschmitt, 2021, pp. 42-3); dall'altro, che questa esperienza guidata deve essere produttiva. A tale scopo, Bacon distingue due tipi di esperienze, quelle «luminifere» e quelle «fruttifere». Le prime permettono di conoscere gli assiomi, prima quelli infimi e medi, e poi quelli generali; le seconde, invece, di progredire nella conoscenza del mondo naturale attraverso la progettazione di nuovi esperimenti (Bacon, 1975a, pp. 593-4). In Bacon, dunque, l'esperienza, nella veste filosoficamente pregnante di esperimento, diviene il centro dell'indagine epistemologica, costituendo il dispositivo attraverso il quale è possibile prima avanzare nell'ambito della teoria (la ricerca degli assiomi) e poi della concreta pratica scientifica (la progettazione di nuovi esperimenti).

La questione del progressivo processo di risemantizzazione cui è sottoposto il concetto di “esperienza” che abbiamo già evidenziato in Bacon – dall'esperienza quotidiana all'esperienza controllata – è al centro anche della riflessione di Galileo Galilei (1564-1642). Questo è reso possibile da tre passaggi. In primo luogo, le questioni di filosofia naturale sono ricondotte all'interno del campo empirico, sottratte al «pelago infinito» delle questioni di principio e indicando come proprio oggetto le «dimostrazioni, osservazioni ed esperienze particolari» (Galilei, 1897, p. 69). La questione è dunque determinare la natura di queste «esperienze particolari». Nel corso del *Dialogo sopra i massimi sistemi del mondo*, Simplicio, il rappresentante del declinante aristotelismo, sostiene il valore delle «sensate esperienze» di contro al «discorso fabbricato da ingegno umano» in rela-

zione alla questione del moto della Terra intorno al Sole, ma tale esperienza consiste nell'esperienza immediata della vita quotidiana (ivi, p. 71; Stabile, 2002, p. 217). Tuttavia, e in questo consiste il secondo passaggio teoretico, l'esperienza quotidiana è distinta da quella scientifica perché differente è il loro oggetto. Nel *Saggiatore* Galilei inverte il potere epistemico dei sensibili propri e dei sensibili comuni, riducendo i primi alle impressioni (soggettive) che sorgono dall'incontro tra i sensi e il mondo e assegnando ai secondi, ricondotti a proprietà misurabili (e quindi oggettive), il ruolo, epistemicamente pregnante, di caratteri di quel «grandissimo libro» che è l'universo (Galilei, 1896a, pp. 232, 347-50; Stabile, 2002, pp. 219-24). Infine, questa inversione permette quindi a Galilei di costruire quel «largo campo di filosofare» stimolato e sollecitato dalla pratica degli artigiani dell'arsenale di Venezia, la cui eccellenza è dovuta a «l'osservazioni fatte da i loro antecessori, e per quelle che di propria avvertenza vanno continuamente per sé stessi facendo» e la cui conversazione è di aiuto alla «investigazione della ragione di effetti non solo maravigliosi, ma reconditi ancora e quasi inopinabili». (Galilei, 1898, p. 49). In Galilei, dunque, troviamo la medesima esigenza di Bacon di «ammaestrare» l'esperienza. Tuttavia, a differenza del Lord Cancelliere, il filosofo pisano assegna un ruolo importante alla matematica, considerata la via di accesso privilegiata per lo studio del mondo naturale, rispetto alla mera attività sperimentale.

In controtendenza rispetto alla notevole rivalutazione del ruolo dell'esperienza all'interno della costruzione del sapere, René Descartes (1596-1650), pur volendo «stabilire qualcosa di duraturo nelle scienze», giunge a una radicale svalutazione dell'apporto della sensibilità e del suo valore atletico nel corso delle *Meditazioni metafisiche* (Descartes, 2009b, pp. 703-7). Di fronte all'ipotesi di un genio maligno che pone in radicale discussione ogni tipo di conoscenza umana, Descartes individua come unica via di uscita la certezza assoluta data alla soggettività pensante dal *cogito*, slegato dall'unione e dal possesso di un corpo. Vengono a crearsi due differenti ordini di conoscenze. Il primo ordine, quello propriamente scientifico, procede unicamente attraverso le idee chiare e distinte. Nella trattazione relativa alle leggi universali della natura, emerge infatti come queste siano derivate *a priori* a partire dalla immutabilità divina, al punto che «per quanto l'esperienza sembrerebbe mostrarci il contrario, saremmo nondimeno obbligati a dare maggior credito alla nostra ragione che ai nostri sensi» (ivi, pp. 105-7, 1820, nota f). Il secondo ordine, legato ai sensi, è invece di grado inferiore dal momento che l'esperienza sensibile ha un ruolo minore, di conferma, all'interno dell'epistemologia cartesiana, in cui «[le] esperienze sono tanto

più necessarie quanto più si è avanti nella conoscenza» (ivi, p. 99) – così indicando per l'esperienza un ruolo residuale, temporalmente e gerarchicamente subordinato alla determinazione delle verità maggiori. Vi è però in Descartes un ulteriore ridimensionamento del ruolo dell'esperienza, che la esclude dall'epistemologia in senso stretto e la riduce a mero espediente che l'essere umano ha per sopravvivere, indicando alla mente «cosa sia vantaggioso o svantaggioso al composto di cui è parte» (ivi, p. 791).

L'introversione intellettualistica cartesiana e il suo ipoteticismo, esplicito nei *Principi di filosofia*, che sacrifica la certezza in nome del potenziale esplicativo di una ipotesi (ivi, pp. 2207-11), traccia una traiettoria eccentrica rispetto alla costruzione di una scienza empiricamente fondata e comunque certa. Fin dai suoi primi scritti di ottica Isaac Newton (1642-1726) pone con particolare forza l'accento sulla necessità dell'unione di matematica e sperimentalismo. Nella memoria inviata alla Royal Society nel 1672, da un lato è affermata la necessità del ricorso all'esperienza quale momento centrale nella determinazione del carattere composito della luce, ricorso che si sostanzia nel famoso *experimentum crucis* compiuto con due prismi, e dall'altro si riconosce il ruolo della matematica all'interno della filosofia naturale quale strumento necessario nella formulazione di una scienza dei colori che sia certa perché sviluppata in modo rigoroso a partire da principi dimostrati sperimentalmente, secondo un circolo esperimento-dimostrazione (Newton, 1978, pp. 203-8) presente anche nei *Principia mathematica* (1687). Nella prefazione, infatti, si legge che le forze devono essere indagate «a partire dai fenomeni del moto e dopo nel dimostrare i restanti fenomeni a partire da queste forze» (Newton, 1965, p. 59). La traiettoria pare, a prima vista, circolare: dall'osservazione dei fenomeni si stabilisce induttivamente la presenza di una forza e dall'azione della forza si possono derivare, deduttivamente, nuovi fenomeni. Questo non significa, tuttavia, che Newton non tenesse conto della impossibilità di ridurre integralmente i fenomeni alla matematica; al contrario, nel momento in cui dalla matematica si passa alla fisica, la teoria deve confrontarsi con la complessità dei fenomeni, interagendo con essi e integrandoli nella teoria in un continuo processo di approssimazione asintotica tra dato sperimentale e previsione teorica che non lascia però spazio a ipotesi non derivate dai fenomeni (ivi, pp. 345, 801-2; Smith, 2016, pp. 203-12).

La rivalutazione dell'esperienza in quanto procedimento metodicamente controllato trova infine in David Hume (1711-1776) un tentativo di allargamento (che è anche di rovesciamento), teso a comprendere al suo interno anche le scienze dell'uomo che si occupano dello studio delle sue

forze e facoltà mentali, dal cui funzionamento dipende la conoscenza tanto della filosofia naturale quanto della religione e della politica, ponendole così a fondamento di queste. Questo «muovere direttamente alla capitale», che permetterebbe poi di fondare adeguatamente tutte le altre scienze, parte da una base solida – «l'applicazione della filosofia sperimentale alla ricerca morale» a partire dalle componenti semplici della conoscenza attraverso cui spiegare il resto dei fenomeni della coscienza (Hazony, Schliesser, 2016, pp. 675-80) e della politica (Hume, 1987c, pp. 13-27). In Hume trova dunque compimento quel percorso di rivalutazione dell'esperienza all'interno della gerarchia delle conoscenze umane che era iniziata con il Rinascimento e che con la prima modernità, anche attraverso il profondo mutamento metodologico intervenuto con la rivoluzione scientifica, si era consolidata, al punto che Hume poteva individuare nell'esperienza l'unico principio, contrapposto, dialetticamente, all'autorità, su cui fondare ogni scienza (Hume, 1987a, pp. 5-10; Stroud, 2016, pp. 21-3).

Fonti

Alberto Magno (1960; 1968); Aristotele (2007; 2013; 2018a); Bacon (1975a); Bruno (2000a); Descartes (2009b); Galilei (1896a; 1897; 1898); Hume (1987a; 1987c); Leonardo da Vinci (1974; 2002); Machiavelli (2018a); Newton (1965; 1978); Paracelso (2000; 2010); Tommaso d'Aquino (1998; 2004; 2017).

Bibliografia

Almási (2018); Ashley (2013); Bianchi (2002); Gregorić, Grgić (2006); Hazony, Schliesser (2016); Peterschmitt (2021); Rossi (1971; 1986); Smith (2016); Stabile (2002); Stroud (2016).



Favola

di *Laura Carotti*

1. La favola, breve racconto che racchiude un insegnamento morale in cui agiscono, in qualità di tipizzazioni di vizi e virtù umani, animali o esseri inanimati, affiancati talvolta da uomini o dei, nacque in Occidente con la raccolta attribuita al greco Esopo, figura immersa nella leggenda, vissuta tra il VII e il VI secolo a.C. Ricordato nel *Fedone* platonico (60c) come colui che sarebbe stato in grado di trasporre un concetto astratto, quale quello dell'interdipendenza tra piacere e dolore, in una narrazione concreta, Esopo è preso a modello anche nella *Retorica* da Aristotele, che annovera l'*exemplum* favolistico tra i mezzi precipui della dimostrazione oratoria. A fissare i caratteri della favola come genere letterario codificato – difficilmente distinguibile dall'apologo, se non per il fatto che in quest'ultimo la finalità didascalica viene sovente anteposta alla tenuta narrativa e alla caratterizzazione dei protagonisti – fu però il romano Fedro, fiorito nella prima metà del I secolo d.C. È dalle favole di quest'ultimo, e in particolare dai loro rifacimenti contenuti nella raccolta *Romulus*, diffusasi nel XII secolo, che trae spunto la tradizione medievale, il cui centro propulsore fu la Francia, dove all'*Esope*, traduzione di una raccolta inglese di favole ad opera di Maria di Francia risalente al 1170 circa, furono affiancate sillogi minori, i cosiddetti *Ysopets*.

Il *corpus* esopiano fu nuovamente conosciuto nella sua forma originaria solo nel Quattrocento, grazie a umanisti come Guarino Veronese – che tradusse in latino il codice greco di Esopo in suo possesso – e Vittorino da Feltre, consci di come il testo scarno delle favole potesse diventare un eccellente banco di prova per l'apprendimento della lingua greca. Alla prima edizione greca delle favole esopiche, stampata a Milano nel 1479 per cura di Bono Accursio, fece seguito, nel 1505, la ben più nota aldina, che rispetto alla precedente presentava varie integrazioni e correzioni ed era accresciuta di cinque favole. Oltre alle traduzioni latine si moltiplicarono poi i volgarizzamenti, tra i quali non può non essere ricordato quello, edito

nel 1485, del napoletano Francesco del Tупpo, nel quale alle favole venivano accostate riflessioni di vario genere, atte ad avvalorare i principi morali che da esse emergevano. Avviata per impulso dei maestri dell'Umanesimo italiano, la riscoperta e la traduzione dell'Esopo greco fu però un fatto europeo, a cominciare dalla Germania, dove registrò una grandissima fortuna l'edizione in tedesco di Heinrich Steinhöwel, la cui *princeps* fu stampata nel 1476, destinata a influenzare anche Lutero, che riterrà la favola un utile strumento per trasmettere al volgo i principi della Riforma. Sulla raccolta di Steinhöwel furono esemplate la silloge francese di Julien Macho del 1480, quella inglese di William Caxton del 1483 e *La vida del Ysopet con sus fabulas historiadas* pubblicata nel 1489 da Johan Hurus, modello per tutte le successive raccolte di favole esopiche spagnole (Griffante, 1994).

L'interesse umanistico per il *corpus* esopico, tuttavia, non si esaurì nel rimettere in circolazione e tradurre il testo greco, ma dette anche l'abbrivio a peculiari reinterpretazioni di questo particolarissimo genere letterario. Fu così che Marsilio Ficino nel 1491, parallelamente agli studi sul *Filebo*, si dedicò alla stesura di un gruppo di apologhi mitologici che dedicò all'amico Martino Uranio, inserendoli alla fine del decimo libro del suo epistolario. Memore forse dell'invito platonico a elaborare una favola sul piacere e il dolore, Ficino incentra questi brevi testi – cui fa da contrappunto, nell'economia dell'opera, un altro gruppo di apologhi nel settimo libro – sul tema della *voluptas*, intendendo mostrare attraverso di essi in modo autoevidente come il vero piacere, lungi dall'essere quello terreno, consista in ultima istanza nella fruizione del sapere (Ebgì, 2019, pp. 131-58, 167-79). Spiccatamente allegorici, gli apologhi ficiniani costituiscono un *unicum*: incastonati all'interno dell'ambizioso progetto dell'epistolario, essi infatti non sono stati pensati come un'opera a sé stante e sono imperniati su tematiche specifiche.

Di più ampio respiro sono invece le raccolte di apologhi di Leon Battista Alberti e del cancelliere fiorentino Bartolomeo Scala, tese a illuminare le multiformi sfaccettature della natura umana. È proprio sul terreno della disamina del ruolo dell'uomo, delle sue inclinazioni psicologiche e del rapporto con gli altri uomini che affiora con chiarezza in questi scritti la cifra caratterizzante del pensiero morale dei due autori, i quali sviluppano argomentazioni affini seppur in direzioni talora diverse.

Composti a Bologna in soli nove giorni, tra il 16 e il 24 dicembre 1437, i cento apologhi albertiani pongono al centro di una raffinata indagine fenomenologica la costitutiva impotenza dell'essere umano nella sua continua lotta contro la forza immane e soverchiante della natura. Abbozzando

spunti che saranno affrontati più ampiamente nel *Theogenius*, Alberti costruisce con le tessere degli apologhi un variegato mosaico dal quale emerge con nettezza la *miseria humanae conditionis*: l'uomo, essere massimamente egoista, è il più indifeso dei viventi e perdipiù, accecato dalla superbia, credendo che l'universo sia stato creato in sua funzione, ha l'ardire di ingaggiare lotta con la natura, ottenendo così solo di essere deriso, come accade allo zoppo dell'apologo xxv che, nel vano tentativo di camminare meglio, si fa tagliare la gamba più lunga, ritrovandosi a dover strisciare per muoversi perché non riesce più a stare eretto. L'uomo è corroso dalla *cupiditas* – che conduce alla rovina, come accade all'erba saliunca che trattiene tutte le sterpaglie dell'apologo III – e non comprende che solo una vita condotta secondo virtù garantisce la *tranquillitas animi*; una virtù che consiste, secondo l'ideale albertiano, in una *praxis* capace di valutare le differenti circostanze, come mostra l'apologo LV, i cui protagonisti sono due cespugli: l'uno, inerte e ozioso, rimane sino alla morte nel luogo dove è nato, mentre l'altro, accettando di andare incontro a molte traversie, trova terreno fertile in una grande isola, dove può crescere ed espandersi (Alberti, 2003a, pp. 10-1, 18-9, 32-5; Testi Massetani, 1972).

Malgrado sin dalle sezioni paratestuali di apertura – in cui a un appello dell'autore a Esopo segue, in un dialogo immaginario che attraversa i secoli, una risposta dello stesso Esopo, favorevole all'esperimento di Alberti – si palesi il debito nei confronti della fonte, in realtà l'operazione albertiana, condotta – leggiamo nella dedica a Francesco Marescalchi – nella direzione di una ricercata ambiguità, atta a dar luogo a un'ermeneutica della multisignificatività, si discosta negli apologhi dalle troppo rigide cristallizzazioni della tradizione, dando voce a personaggi, come l'ottone, il cespuglio o il sale, che, a differenza di animali come il lupo e l'agnello, non sono immediatamente riconducibili a un idealtipo moralmente connotato (Malerba, 1984, pp. 5-14). Più aderenti alla fonte esopica sono invece le favole introdotte, con abile gioco di intarsio, nelle *Intercenales*; è il caso, ad esempio, del recupero, in *Nebule*, della favola esopica delle rane che chiesero un re: nel testo albertiano sono le nuvole, e non le rane, a riunirsi in adunanza, ma il risultato è il medesimo, ovvero un caos generalizzato che permette di mostrare, con icastica incisività, l'inutilità delle istituzioni assembleari (Alberti, 2003b, pp. 631-43).

Anche negli apologhi di Bartolomeo Scala – riuniti in due raccolte dedicate a Lorenzo de' Medici, gli *Apologi Centum* del 1481 e l'*Apologorum liber secundus*, terminato nel maggio 1485 o 1486 – frequenti sono le considerazioni sulla debolezza della natura umana, in balia di un insaziabile

appetito dei sensi che solo un continuo esercizio della saggezza può combattere. Seppur con accenti meno amari di quelli che percorrono la raccolta albertiana, perché animati al fondo dalla concezione di una natura benigna, anche i brevi scritti di Scala – tra i quali possiamo rammentare l'apologo xc della prima raccolta, dall'eloquente titolo *Natura* – mostrano come le norme naturali non debbano essere trasgredite se non si vuole incorrere in un disastroso fallimento (Brown, 1990, pp. 197-209).

Lo spazio narrativo della favola si configura dunque nel Rinascimento come terreno di elezione per proiettare su piante, animali ed esseri inanimati le più gravi patologie degli uomini, in un clima sempre più lontano da quello della favolistica medievale, eminentemente simbolica, i cui personaggi erano *specula Christi* o *figurae diaboli*. È solo tenendo ben presente questo punto che possono essere comprese le favole di Leonardo da Vinci, divenute assai note anche per il riutilizzo poetico di cui sono state oggetto nella seconda metà del Novecento da parte di Carlo Emilio Gadda, il quale, nel *Primo libro delle favole*, pubblicato nel 1952, cita ampiamente i testi leonardiani inserendoli nel cuore del proprio bestiario letterario. Animali e piante delle favole leonardiane adombrano, nelle loro azioni e inclinazioni, le peggiori storture del genere umano, convinto di essere il fine ultimo della creazione, il *magnum miraculum* della tradizione ermetica, quando in realtà l'imitazione umana delle invenzioni naturali è destinata a rimanere sempre imperfetta e parziale (Galluzzi, 2008). Il quadro d'insieme che affiora è quello di una natura sovente avversa all'uomo, che invano tenta di piegarla ai propri scopi. Il salice della favola xxvi – che cerca di vincere la solitudine facendo crescere vicino a sé una zucca che finirà «colle accrescimento e aperimento de' suoi rami, a occupare tutti i rami del salice» sino a farlo morire – diviene così figura paradigmatica dell'uomo, «nato per non aver mai bene», anche quando è animato dalle migliori intenzioni (Leonardo da Vinci, 1979, p. 42). Sarebbe però sbagliato leggere le favole del Vinciano unicamente a partire da questo angolo visuale: esse, infatti, sono anche serbatoio di temi che, pur solo accennati, fungono da vie di accesso privilegiato al laboratorio creativo leonardiano. È ad esempio di grande interesse, per citare ancora la favola xxvi, il riferimento, polemico nei confronti della *vulgata* aristotelica, alla «nutritiva immaginazione» del salice: secondo la psicologia dello Stagirita, infatti, l'anima nutritiva, propria delle piante, non è capace di immaginazione (ivi, p. 41).

Se la narrazione favolistica può così divenire luogo di riflessione filosofica, d'altro canto delle favole esopiche può essere proficuamente analizzata anche la struttura; una struttura che si presta spesso a illustrare in modo

semplice complessi percorsi conoscitivi. È a questo scopo che viene ricordata la favola della volpe e del leone in una lettera di Niccolò Machiavelli a Francesco Vettori datata 26 agosto 1513. Allo scetticismo del corrispondente, disilluso riguardo alle capacità prognostiche del ragionamento discorsivo, il Segretario fiorentino risponde ribadendo con forza l'importanza dell'analisi storica; può capitare, infatti, di rimanere «nel principio smarriti e confusi», ma poi, riflettendo con attenzione su «quello che ragionevolmente potrebbe essere, quello che è, e quello che è stato», si può addivenire a una conclusione, come accadde «alla volpe, quando la vedde il leone, che la prima volta fu per morire di paura, la seconda si fermò a guardarlo dritto ad un cespuglio, la terza gli favellò» (Machiavelli, 1997, p. 287).

Ricco di contenuti, dall'analisi della casistica dei comportamenti umani sino a considerazioni più generali sull'inestricabile relazione tra *humanitas* e *feritas*, per giungere, come abbiamo constatato nel caso della missiva machiavelliana, a riflessioni *de methodo*, il genere favolistico fu oggetto nel Cinquecento anche di ricerche e sperimentazioni squisitamente letterarie, come dimostra la *Prima veste dei discorsi degli animali* di Agnolo Firenzuola, scritta intorno al 1540 e pubblicata nel 1548. Brillante esempio di rielaborazione italiana del *Pañcatantra*, raccolta di novelle indiane risalente al II secolo d.C., l'opera di Firenzuola presenta all'interno di una raffinata cornice narrativa favole assai ricercate, sfruttando a pieno le possibilità stilistiche a sua disposizione. È certo in virtù della sua eleganza compositiva che lo scritto di Firenzuola – nel fiorire settecentesco della trattatistica sulla favola che seguì l'enorme successo internazionale dell'opera del francese Jean de La Fontaine, considerato il rinnovatore seicentesco di Fedro – continuò a essere valorizzato, come dimostra il *Saggio sopra la favola* di Aurelio de' Giorgi Bertola, dato alle stampe nel 1788, in cui alla *Prima veste dei discorsi degli animali* viene riservato un posto di primo piano nella favolistica italiana (Ruozzi, 2007, pp. 22-48).

Nel composito panorama della saggistica europea settecentesca è poi d'obbligo ricordare, per la loro pregnanza teoretica, i cinque trattati che Gotthold Ephraim Lessing pose a suggello della sua raccolta di trenta favole in prosa pubblicata nell'autunno del 1759. Esauritosi per il filosofo tedesco il fascino dei modelli più recenti, e in particolare di La Fontaine, che era stato la fonte delle sue prime esperienze come favolista, confluirono in una silloge pubblicata nel 1747, Lessing intende recuperare la stringata laconicità dell'*exemplum* esopico, che ritiene fondamentale per restituire alla favola la dignità di genere a un tempo letterario e filosofico, in cui la concisione e la concretezza dell'azione rendono possibile un'immediata comprensione

intuitiva della verità morale che si intende comunicare attraverso la narrazione. La favola è dunque per Lessing strumento maieutico *par excellence*, capace di attivare l'intelligenza morale dell'uomo in modo istantaneo e intuitivo, anche e soprattutto grazie alla presenza di personaggi zoomorfi tipizzati, le cui caratteristiche peculiari sono universalmente note e immutabili (Lessing, 2004). Un elemento – quello dell'uso di idealtipi – che era stato posto in discussione, in forme rivoluzionarie, da Bernard de Mandeville, autore del componimento in versi *Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits*, pubblicato per la prima volta (privo di sottotitolo) nel 1705: al modello convenzionale di un alveare operoso e virtuoso egli infatti aveva contrapposto una comunità delle api che prospera quando è viziosa e corrotta, mentre, se dedica a una vita sobria e morigerata, è destinata a essere povera ed esposta alla rapacità dei nemici esterni.

Ciò su cui gli autori settecenteschi, come i loro predecessori, però concordavano era l'assegnazione alla favola, genere letterario eminentemente razionalistico, di un valore didattico: è scardinando *ab imo* questo assunto che sino ad allora era stato accettato e dato per presupposto che la critica ottocentesca – a partire dalla prefazione di Jacob Grimm al *Reineke Fuchs* del 1834 – segnerà un punto di svolta, considerando la raccolta esopica una versione corrotta di un precedente favolistico anonimo trasmesso oralmente e confondendo con la favola il meraviglioso non paideutico della fiaba, sino a generare una sovrapposizione terminologica che permane ancora oggi in molte lingue, tra cui quella italiana (Filosa, 1952).

2. Se finora abbiamo tracciato il proteiforme *iter* della fortuna di Esopo tra Quattro e Settecento, evidenziando come esso si intrecci spesso a originali considerazioni sulla natura umana, la conclusione del percorso, ponendo in rilievo la labilità della distinzione tra favola e fiaba, invita a un ulteriore approfondimento, dal momento che la favola si è definita, nel corso dei secoli, in un costante confronto con altri generi letterari; un confronto che è inestricabilmente connesso alle problematiche del vero, del verisimile e dell'inventato, poiché, a partire dalla classificazione dei *tria genera narrationum* – *fabula*, *historia*, *argumentum* – codificata dalla retorica classica e medievale, la favola è considerata un racconto fittizio, né vero né verisimile, che si propone di esprimere al di sotto del *velamen* poetico un più profondo nucleo sapienziale.

Il complesso rapporto della favola con il vero, già oggetto di rapsodiche osservazioni in Dante (Salsano, 1970), è al centro di una disamina accurata e distesa nel libro quattordicesimo delle *Genealogie deorum gentilium* di

Giovanni Boccaccio, che diverrà il punto di riferimento imprescindibile delle analisi rinascimentali sull'argomento. È in queste importanti pagine che Boccaccio scagiona con fermezza il genere favolistico dall'accusa di mendacio: non vi è infatti uomo intelligente che non comprenda che, sotto la corteccia della favola («sub fabuloso cortice»), è nascosto qualcosa di ben più ricco e significativo (Boccaccio, 1998a, p. 1412). Il tessuto esteriore («*primus contextus*») con il quale le verità sono coperte è anzi utile affinché esse non inviliscono: è infatti compito della filosofia trovare la verità, mentre funzione precipua della favola è custodirla al di sotto del velo poetico, cosicché essa sia facilmente conoscibile dai dotti e rimanga invece impenetrabile per gli indotti, che si arrestano alla superficie delle parole (ivi, p. 1418). Sono considerazioni nodali, con cui Boccaccio mostra di aver condotto a compimento la riflessione a proposito dell'*inventio* favolistica avviata nel *Proemio* del *Decameron*. Presentando il suo progetto, che coinvolgeva un genere, quale la novella, del quale non esisteva una definizione nella retorica classica, egli infatti aveva scritto: «intendo di raccontare cento novelle, o favole, o parabole, o istorie, che dire le vogliamo», consentendo così alla novella di intrecciare invenzione artistica, verità storica e interpretazioni allegoriche (Boccaccio, 1976, p. 5; Sarteschi, 2000). In tale cornice teorica la possibilità di queste ultime è garantita proprio da quel continuo gioco tra finzione esibita e verità nascosta che caratterizza la *fabula* e infatti, specialmente in ambiente toscano, il fiorire del genere novellistico condurrà all'uso ambiguo dei termini "favola" e "novella", spesso utilizzati indiscriminatamente, come testimonia la *Novella di Belfagor* di Machiavelli che, pur essendo riconducibile a tutti gli effetti al genere novellistico, fu chiamata anche *Favola di Belfagor*.

Stampate per la prima volta nel 1472 e volgarizzate da Giuseppe Betussi nel 1547, le *Genealogie deorum gentilium* ebbero nel corso del Cinquecento una straordinaria diffusione, confermandosi nel corso del secolo come fonte irrinunciabile per quanti intendessero studiare le favole antiche, delle quali, oltre a essere sottolineato il valore teorico, veniva fornito anche un impareggiabile repertorio. È a questa inesauribile scaturigine di storie delle divinità pagane che Giordano Bruno, sul finire del secolo, attingerà per scegliere alcuni degli attributi con i quali connotare le statue di Notte, Teti e Cupido nella *Lampas triginta statuarum*, la straordinaria opera in cui si propone di rappresentare, attraverso statue che sono immagini plastiche della fantasia, una *summa* del suo pensiero (Lo Rito, 2014). L'interesse bruniano per le *priscae fabulae*, però, ha origini più profonde, radicate nel cuore della «nolana filosofia». Favole e racconti mitologici sono infatti

considerati da Bruno «densi di significato e custodi di una profonda filosofia della natura [*plena [...] significatione et naturali quadam profunda philosophia*]», leggiamo nel *De rerum principiis*, in un passo che potrebbe essere proficuamente accostato a quello in cui Gerolamo Cardano nel *De libris propriis*, a proposito della sua raccolta di favole purtroppo non pervenutaci, composta nel 1554 e sottoposta a varie aggiunte sino al 1562, afferma che essa, oltre a contenere elementi di storia naturale, occulta, sotto il velo delle parole, segreti sul futuro indecifrabili per i più (Bruno, 2000b, pp. 682-3; Cardano, 2004, pp. 273-4). Le leggende e le favole degli antichi, le genealogie degli dèi e degli eroi, si proponevano secondo il Nolano di illustrare e trasmettere, in forme allegoriche e simboliche, verità di carattere filosofico, come il principio della vicissitudine universale e la dottrina della metempsirosi, adombrati nelle metamorfosi di Giove – descritte con dovizia di dettagli nello *Spaccio de la bestia trionfante*, dialogo pubblicato a Londra nel 1584 (Bruno, 2000a, pp. 465-9) –, ma anche nella favola del leone e dell'asino narrata nel *Candelaio*, commedia data alle stampe a Parigi nel 1582, da uno dei personaggi del volgo, in cui il recupero dell'*exemplum* favolistico è volto a mostrare che «*Omnio vero vecessitudo este*», ovvero, al di là della deformazione popolareggiante dell'adagio latino, che «nisciuno è tanto grosso asino, che qualche volta, venendogli a proposito, non si serva dell'occasione» nell'incessante *fieri* che è il divenire naturale (Bruno, 1923, p. 72). L'immaginario fantastico delle favole antiche, veicolo di conoscenza e di una profonda educazione alla virtù e alla saggezza, che ha toccato la sua acme con la religione della «gran monarchia de le lettere e nobiltade Egitto» (Bruno, 2000a, p. 648) ed è stato capace di fornire all'uomo, tramite un sapiente uso della scrittura geroglifica, l'idea corretta di una divinità che innerva l'intero mondo naturale, è stato però corrotto dal ciclo giudaico-cristiano, che ha ad esso sostituito una «Favola disutile e perniziosa» (ivi, p. 666), fautrice del culto idolatrico di entità astratte, avulse dall'incessante vitalità naturale (Ingegno, 1985; Scapparoni, 2014d). È per questo che Bruno auspica il ritorno, per quanto possibile in un quadro storico irreversibilmente mutato, ai «figurati sentimenti» (Bruno, 2000a, p. 663) della tradizione egizia e la creazione di nuove immagini – come quelle verbalmente rappresentate nella *Lampas* – in grado di trasmettere le verità della sua filosofia, rinnovando, in un diverso contesto teorico, elementi della cultura greca nei quali, filtrate, permangono le tracce della sapienza egizia.

Il complesso rapporto della favola con la verità – incrinatosi per Bruno con l'avvento di una religione violenta e inoperosa, che insegna a vivere in

uno stato di esiziale ozio in attesa della grazia divina – è oggetto di attenta analisi anche nel pensiero di Tommaso Campanella. La riflessione campanelliana – adusa, a causa delle travagliate vicende della lunga carcerazione dell'autore, a tornare a distanza di tempo su nuclei teorici impostati in precedenza – anche su questo tema mostra un'evoluzione interna degna di nota. Nella *Poetica* giovanile in volgare, composta nel 1596, nettissima è l'opposizione all'idea aristotelica della necessità delle favole, delle quali secondo lo Stilese il poeta può avvalersi solo «per mancanza del vero», dato che la loro forza comunicativa, qualora non supportata da un adeguato orientamento etico, le rende armi pericolose nelle mani dei poeti empi, come Omero, «il quale, sotto belle parolette e delicate figure e leggiadre maniere di favellare al volgo infermo, confonde l'impietà con la pietà, il bene con il male, la virtù con il vizio, e mette a rovina senza riguardo ogni cosa» (Campanella, 1977b, pp. 344, 374). Un quadro destinato a essere profondamente trasformato nella *Poëtica* latina, scritta intorno al 1613: l'idea della poesia come strumento magico, che risente degli studi di magia naturale e dell'incontro napoletano con Giambattista Della Porta, rende infatti Campanella più sensibile al fascino del meraviglioso e degli artifici poetici e assistiamo a una riconsiderazione dell'importanza della verità riposta nelle favole, la cui origine viene spostata al mondo prepagano. Non più macchiate da una genesi corrotta, le favole possono così essere portatrici di insegnamenti, come dimostra il racconto ariostesco di Ruggero nel ventre della balena, amato dallo Stilese perché rappresenta con impareggiabile efficacia espressiva la vanità delle pretese antropocentriche dell'uomo, alla mercé delle forze naturali (Bolzoni, 1977).

L'esplorazione accorta della problematica distinzione tra finzione e frode permette di saggiare la tenuta teorica e la valenza euristica del genere favolistico, costitutivamente gianico perché da un lato ostentatamente fittizio, dall'altro teso a far emergere verità che spesso, in ragione della loro portata rivoluzionaria, difficilmente potrebbero essere espresse se non ammantate da un velo di cautelativa artificiosità poetica. È tenendo a mente questa duplicità di piani che René Descartes, non volendo incorrere nella condanna della Chiesa di Roma, presenterà il suo trattato *Le Monde*, che vedrà la luce postumo, come una *fable*: la fisica descritta nella favola cartesiana è certo assai lontana dalle filosofie della natura vitalistiche i cui *secreta* Bruno e Cardano celavano «sub fabuloso cortice», per riprendere la bella espressione boccacciana, ma ancora una volta, in un clima culturale ormai mutato, è a questo genere letterario che viene assegnato l'arduo compito di una comunicazione efficace e polisemica del sapere.

Fonti

Alberti (2003a; 2003b); Boccaccio (1976; 1998a); Bruno (1923; 2000a; 2000b); Campanella (1977b); Cardano (2004); Leonardo da Vinci (1979); Lessing (2004); Machiavelli (1997).

Bibliografia

Bolzoni (1977); Brown (1990); Ebgi (2019); Filosa (1952); Galluzzi (2008); Grifante (1994); Ingegno (1985); Lo Rito (2014); Malerba (1984); Ruozzi (2007); Salsano (1970); Sarteschi (2000); Scapparone (2014d); Testi Massetani (1972).

Festa

di *Umberto Cecchinato*

Il termine “festa” deriva dal latino *festum*, che indicava in senso stretto un giorno solenne dedicato a pratiche sacre, e per estensione uno stato d’animo gioioso. Un altro termine latino, *feria*, era usato per l’evento festivo: indicava un periodo di astinenza dal lavoro o di tregua militare. Da *festum* derivano anche il francese *fête*, l’inglese *festival*, lo spagnolo *fiesta*, il tedesco *Fest* (Falassi, 1987, pp. 1-2). Nell’italiano moderno il termine “festa” mantiene svariate accezioni: *a*) di giorno destinato alle celebrazioni religiose, civili o individuali; *b*) delle attività celebrative proprie di quei giorni; *c*) di periodo di sospensione delle attività scolastiche o lavorative; *d*) di manifestazione di gioia e di divertimento (Treccani, 1987). Il termine ha le stesse accezioni nell’italiano antico (Battaglia, 1968).

Sebbene sul piano linguistico la parola “festa” abbia un significato preciso e cristallizzato da secoli, il fenomeno a cui si riferisce è mutevole e sfuggente. La sua ambiguità ha sempre reso difficile trovare una definizione univoca nell’ambito delle scienze sociali. Esistono diverse teorie, formulate in altrettanti campi di ricerca, accomunate dal fatto di considerare la festa come un fenomeno irrimediabilmente perduto. In questa sede si propone un ragionamento su ricerche condotte per lo più in ambito storiografico e socio-antropologico.

La scomparsa della festa è spiegata come un processo lento e progressivo, teso alla razionalizzazione del tempo. Sin dal Medioevo le autorità religiose tentarono invano di limitare i giorni festivi a quelli ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa romana. La Riforma protestante riuscì laddove in area cattolica si continuò a fallire, sopprimendo le moltissime feste di devozione. I razionalisti sei-settecenteschi considerarono il tempo sottratto al lavoro dai giorni festivi una delle cause della miseria diffusa in area cattolica (Ozouf, 1982). Queste tendenze furono fatte proprie dagli Stati italiani nel corso del Settecento: a Venezia le autorità promossero un’inchiesta sulle numerosissime feste peculiari per attuare una riforma del calendario festivo

che non fu mai realizzata (Povolo, 2007). Le successive conquiste e soppressioni napoleoniche colpirono gran parte delle istituzioni religiose che ospitavano e promuovevano le feste. Con l'industrializzazione, il tempo sociale da ciclico e reversibile diventò irreversibile e matematico (Valeri, 1979). Il tempo festivo apparve allora limitato a poche occasioni e fu sostituito gradualmente da un "tempo libero" nettamente distinto dal tempo del lavoro (Spierenburg, 2012, p. 160). La progressiva limitazione del tempo festivo andò di pari passo con la scomparsa dello spirito e dei comportamenti che lo animavano. Per Pieter Spierenburg i tradizionali eccessi dell'esperienza festiva – sesso, cibo e violenza – lasciarono progressivamente spazio a festeggiamenti minuziosamente programmati in virtù del processo di civilizzazione e dell'azione disciplinatrice delle autorità (ivi, p. 161). Un'altra lettura lega la scomparsa al graduale cambiamento dell'esperienza rituale: le feste antiche sono oggi sostituite dalle celebrazioni personali, dai festival musicali, dagli spettacoli pubblici, dagli sport di massa (Muir, 2005, pp. 294-302).

I

La festa scomparsa

La festa divenne oggetto di studio nella seconda metà dell'Ottocento, quando eruditi e intellettuali presero coscienza della sua sparizione. Essa appariva ormai come un insieme di rituali senza significato: per Burckhardt in Italia rimaneva solo «un avanzo meschino» delle celebrazioni messe in atto nel Rinascimento (Burckhardt, 1968, p. 437); per Michelet le danze organizzate nei saloni francesi erano «il contrario» delle feste antiche (Michelet, 1870, p. 343). Incapaci di esperire la "vera" essenza della festa, gli studiosi si impegnarono a farla rivivere idealmente. Cercarono le sue tracce nei testi dell'antichità classica e nella cultura dei popoli extraeuropei, che secondo il pensiero dell'epoca erano più vicini allo stato primigenio. L'esperienza festiva fu interpretata come una forza dionisiaca rigeneratrice, riproposizione ciclica di un tempo delle origini durante il quale gli esseri umani ritrovavano le proprie radici naturali (Nietzsche, 1977). Per Durkheim le feste dei nativi australiani erano «effervescenze collettive», momenti di integrazione sociale che interrompevano le attività lavorative individuali (Durkheim, 2013). Esse riunivano la comunità spiritualmente e rinsaldavano i legami tra i suoi membri. Lo spirito festivo perduto fu cercato anche nel mondo rurale europeo, rifugio delle antiche consuetudini. I folkloristi

teorizzarono la festa come un tempo liminale che segnava il passaggio delle stagioni, un momento di riaffermazione delle origini mitiche caratterizzato da riti di passaggio. La festa dei folkloristi raggiunse la propria maturità nelle ricerche di Frazer e di van Gennep (Frazer, 1994; van Gennep, 1937).

All'inizio del Novecento si diffuse l'idea freudiana di festa come tempo di trasgressione delle regole vigenti nella quotidianità, durante il quale gli individui potevano sfogare liberamente i propri istinti (Valeri, 1979). Questa immagine trovò terreno fertile nel *Collège de sociologie*, fondato a Parigi nel 1937 in aperta polemica con l'ideologia liberale e razionalista dell'epoca. Gli animatori del *Collège* miravano a sviluppare una «sociologia del sacro» per «ritrovare, trasposti su scala sociale, le aspirazioni e i conflitti primordiali della condizione individuale» e studiare la socialità «in tutte quelle sue manifestazioni in cui si delinea la presenza attiva del sacro» (Hollier, 1991, pp. 14-5). Il tempo della festa fu immaginato come riproposizione ciclica del caos primordiale, momento di ridiscussione e rifondazione delle categorie culturali, durante il quale era permesso lo scatenamento delle tensioni latenti nella quotidianità (Bataille, 2002; Caillois, 2001). Fu messo in evidenza il fondamento sacro dell'atto festivo: la festa fu vista come un tempo sublime, durante il quale l'idea della religione si materializzava nel rito e nel mito, trasformando il tempo ordinario in tempo di creatività (Satta, 2007, pp. 53-5). L'altro elemento fondamentale dell'esperienza festiva, il gioco, divenne oggetto di teorizzazione a sé stante e fu esplorato come fattore culturale di organizzazione sociale (Huizinga, 1946; Caillois, 2000).

Una svolta concettuale avvenne negli anni Sessanta-Settanta, caratterizzati dalle proteste studentesche e dagli scontri sociali. Molti studiosi presero le distanze dalla visione della festa prodotta dal *Collège de sociologie* e adottarono quella di Michail Bachtin. Per Bachtin la festa era espressione degli «scopi superiori dell'esistenza umana», un momento di affermazione degli ideali. Tra tutte le feste, il Carnevale garantiva «una sorta di liberazione temporanea dalla verità dominante» attraverso «l'abolizione di tutti i rapporti gerarchici, dei privilegi, delle regole e dei tabù»; era dunque «l'autentica festa del tempo, del divenire, degli avvicendamenti e del rinnovamento» in opposizione alle «feste ufficiali» civili e religiose, che convalidavano «la stabilità, l'immutabilità e l'eternità dell'ordine esistente» (Bachtin, 1979, pp. 10-2). La festa fu considerata una «finestra» sulle forme della cultura popolare, osservatorio privilegiato per ridare volto e voce alla massa indistinta del passato (Ginzburg, 1980). Storici e antropologi si concentrarono sugli elementi del carnevalesco, interpretandoli come mezzi creativi usati dalle classi subalterne per esprimersi. Il rituale divenne

l'unità di misura per lo studio delle forme, le strutture e le funzioni del festivo (Falassi, 1987, pp. 3-4). Da tempo sacro e caos primigenio, la festa divenne un insieme ordinato di riti partecipati collettivamente, civili o religiosi, creatori di unità e identità. Il tempo festivo era caratterizzato da una serie peculiare di comportamenti, riassumibili simbolicamente nella triade cibo-sesso-violenza. La sua funzione fu ritrovata nell'idea freudiana di "valvola di sfogo": permettendo la trasgressione temporanea delle regole sociali e il periodico sfogo delle tensioni, la festa rinsaldava l'unità della comunità e confermava i valori e le gerarchie vigenti nel tempo ordinario (Burke, 1978, pp. 185-6).

Questa visione funzionalista del tempo festivo fu criticata: per Natalie Davis, essa sembrava trasformare la festa in un tempo concesso dalle autorità per «distrarre» il popolo. La studiosa dimostrò che i riti festivi erano un mezzo per «perpetuare certi valori della comunità» e per «criticare l'ordine politico» (Davis, 1980, p. 130). I festeggiamenti avevano una funzione politica e didattica, ed erano usati per ricalibrare l'ordine sociale, denunciare e punire le trasgressioni dei valori comuni. Davis studiò il modo in cui la violenza permeava i riti e ne era un'estensione: chiari il modo in cui le folle usavano le strutture rituali delle feste per resistere alle autorità. Le sue ricerche ispirarono altri studi incentrati sul nesso "festa-rivolta", dedicati alle sommosse che scoppiavano nel Cinquecento durante il Carnevale in area francese e nella Repubblica di Venezia (Le Roy Ladurie, 1981; Bercé, 1985; Muir, 1993; Bianco, 1995). Utilizzando le metodologie degli studi sulla performance – in particolare di Geertz (1987) e Turner (1972) – gli studiosi evidenziarono le connessioni esistenti tra le attività festive e la vita sociale quotidiana. I rituali della festa riproponevano le strutture vigenti nel quotidiano, influenzando sulla posizione sociale dei partecipanti, i quali guadagnavano o perdevano la propria reputazione all'interno della comunità (Davis, 1997).

2

La festa ritrovata

Più recentemente, l'immagine della festa scomparsa è stata criticata. Paolo Apolito sostiene che questo «luogo comune scientifico» derivi dalla concezione «olistica», teorizzata da Rousseau e Durkheim e ancora largamente diffusa, che considera la festa un rituale collettivo socializzante che si ripete ciclicamente in periodi determinati (Apolito, 1994). Secondo

Apolito la festa non è scomparsa, ma è cambiata: il tempo festivo ha invaso gli spazi della quotidianità; l'esperienza festiva è legata a uno stato emotivo proprio dei partecipanti (Apolito, 1993, pp. 7-12). Per «ritrovarla» nel presente, l'antropologo propone l'adozione di categorie «flessibili», come i concetti di «cornice di significato» – utile ad analizzare le motivazioni individuali – e di «ethos» festivo – ovvero un «sistema standardizzato di atteggiamenti emotivi» (ivi, p. 73).

Le critiche di Apolito invitano a rivedere le posizioni assunte dalla storiografia. La teoria del processo di civilizzazione, che propone un cambiamento “evolutivo” del fenomeno festivo, non sembra più soddisfacente: la sua applicazione è fortemente criticata dagli storici che si occupano di due tra gli elementi principali della festa, le emozioni e la violenza (Rosenwein, 2002; Carroll, 2020). Possibile che il sentire festivo odierno sia qualcosa di completamente diverso, e non trovi un corrispondente nel passato?

Conviene ripensare alle categorie solitamente utilizzate dagli storici per definire il fenomeno. La festa è anzitutto un tempo speciale, i cui confini coincidevano con periodi fissati dal “calendario rituale”. Questi periodi erano percepiti come qualitativamente diversi: gli atti sociali compiuti in essi avevano un significato peculiare (Muir, 2005, pp. 62-88). È una definizione derivata dalla sociologia contemporanea (Zerubavel, 1985, p. 101). Molti antichi non condividerebbero questa visione che, come specifica lo stesso Zerubavel, considera solamente gli «elementi razionali dell'organizzazione del tempo» tralasciando gli aspetti spontanei della vita (ivi, pp. XVI-XVII). In epoca preindustriale la spontaneità aveva un ruolo importante nei ritmi di tutti i giorni. Il tempo non aveva un valore economico: le persone lavoravano stabilmente fino a quando non portavano a termine il loro compito, o erano interrotte dal sopravanzare della notte; in seguito, erano libere finché non si presentava un altro lavoro da svolgere. Il calendario era certamente uno strumento di misurazione e qualificazione del tempo, ma i significati che la Chiesa imprimeva al tempo festivo non erano condivisi da tutti. Le autorità provarono per secoli a far rispettare la sacralità dei giorni di festa vietando le attività lavorative, senza successo. Al contrario, il sacro poteva emergere in modo imprevedibile, dando il via a festeggiamenti che mettevano a rischio l'economia: le apparizioni mariane che a metà Cinquecento ebbero luogo nella Terraferma veneta, per esempio, spinsero parte della popolazione a trascurare la cura dei campi per ballare e banchettare nelle chiese (Savio, 2009).

La maggior parte della storiografia identifica la festa con il rituale collettivo e ne studia le attività separatamente, secondo la loro qualità – rituali

civici, ludici, religiosi. La parte ludica, per esempio, è divenuta un campo di ricerca a sé stante (Ortalli, 2010). L'atto festivo è studiato in relazione alla performance, dividendo tra partecipanti attivi (attori) e passivi (pubblico). Questa impostazione appare in modo evidente negli studi sui rituali civici (Muir, 1981). Sebbene abbia prodotto ottimi risultati, essa semplifica la complessità del fenomeno: come nota lo stesso Apolito (1994), a differenza del rituale, i piani di partecipazione della festa sono molteplici. Analizzando il fenomeno come prettamente collettivo, si perde di vista l'*agency* individuale: non tutti i presenti erano coinvolti nelle attività festive o erano mossi dalle stesse motivazioni.

Entrambi i punti di vista degli storici erano condivisi dalle élite preindustriali. La netta divisione fra giorni festivi e lavorativi proposta dal calendario è una forma di organizzazione e controllo del tempo voluto dalla Chiesa, che sovrappose le proprie festività alle scadenze stagionali del calendario rurale (Camporesi, 1991, p. 79; Schmitt, 2016, pp. 276-7). L'immagine della festa come uno spettacolo rituale trova i suoi prodromi nelle rappresentazioni iconografiche del Rinascimento italiano: si pensi all'incisione di Giacomo Franco sulle feste veneziane (Franco, 1614). Adottando queste prospettive, gli storici guardano la festa attraverso gli occhi delle élite. L'immagine che restituiscono è solamente una parte del fenomeno: una forma immutabile, fissata nei rituali e nella scansione del tempo sociale imposta dalle autorità.

3

La festa spontanea

Esisteva un altro tipo di festa, con caratteristiche molto simili al modo di festeggiare odierno: si potrebbe definire spontanea. Le categorie adottate dagli storici e la polverizzazione dei rituali festivi in diversi ambiti di ricerca hanno impedito di cogliere il fenomeno nel complesso.

Cosa si intende per "festa spontanea"? E come individuarla nel passato? In questa sede ci si limita ad abbozzare le risposte ai due quesiti nella speranza di offrire qualche spunto utile a nuove ricerche. Si può seguire la strada aperta da Apolito e adottare categorie flessibili per riaggiustare la lente e mettere a fuoco piani finora poco considerati.

Le feste spontanee erano parte integrante della vita pubblica quotidiana; erano per definizione fenomeni effimeri: potevano originarsi in qualsiasi momento e avere fine molto velocemente. Il tempo festivo che le carat-

terizzava era un tempo dell'esperienza, legato alla volontà degli individui più che alle scadenze fisse del calendario: deve essere pensato come fluido e in continua sovrapposizione al tempo ordinario. Non deve essere confuso con il tempo libero (Arcangeli, 2018): a differenza dei passatempi, le feste spontanee, pur dipendendo dalla volontà individuale, erano momenti vissuti collettivamente e in pubblico. Piuttosto, esse potevano svilupparsi dai passatempi, coinvolgendo più persone. Qualcuno iniziava un'attività: un gruppo di musicisti suonava un brano, dei giocatori lanciavano i propri dadi, un attore cominciava uno spettacolo. Attorno a questo nucleo, i passanti potevano aggregarsi, formando un affollamento festivo.

Questi fenomeni spontanei balzavano agli occhi di chi non partecipava: la loro definizione era legata alla percezione degli osservatori esterni. La folla può essere considerata l'elemento identificativo di questo genere di festa, in sostituzione al rituale collettivo. La festa moderna, suggerisce Apolito, è anzitutto un contesto (Apolito, 1993). Nel passato, il contesto può essere identificato con i confini della folla: un ambiente nel quale gli individui potevano vivere i festeggiamenti. Quando era largamente partecipata, la folla poteva includere molteplici rituali.

L'analisi della festa spontanea dovrebbe avvalersi di diverse metodologie. È un terreno fertile per la storia dell'esperienza, che promuove lo studio combinato di sensi ed emozioni, stimolati in modo particolare nelle folle festive (Boddice, Smith, 2020). Negli affollamenti individui di ogni genere, età e condizione interagivano in modo non concesso in altre occasioni sociali. In questi momenti di aggregazione pubblica, ognuno aveva la possibilità di creare un proprio personaggio e mostrarsi agli altri nel modo in cui voleva apparire. Ma esistevano delle regole: il personaggio festivo adottava una serie di comportamenti ed espressioni codificate. La sociologia di Goffman offre uno spunto teorico per la ricostruzione di tali comportamenti. La folla può essere considerata una «situazione sociale» nella quale l'interazione festiva aveva corso (Goffman, 2006, pp. 19-20). La folla festiva cambiava le funzioni ai luoghi che occupava: ponti, strade e incroci si trasformavano da luoghi di passaggio a luoghi di aggregazione sociale. Malgrado fosse un fenomeno effimero, la folla era abbastanza consuetudinaria da lasciare nei luoghi che occupava le tracce materiali della sua presenza: molti edifici rinascimentali hanno tavolieri per il gioco d'azzardo incisi sul marmo; alcuni luoghi conservano ancora denominazioni particolari. Lo studio della festa spontanea si avvarrebbe proficuamente delle metodologie sviluppate nell'ambito del *spatial turn* (Rau, 2019; Nevola, 2020).

Fonti

Burckhardt (1968); Franco (1614); Michelet (1870); Nietzsche (1977).

Bibliografia

Apolito (1993; 1994); Arcangeli (2018); Bachtin (1979); Bataille (2002); Battaglia (1968); Bercé (1985); Bianco (1995); Boddice, Smith (2020); Burke (1978); Caillois (2000; 2001); Camporesi (1991); Carroll (2020); Davis (1980); Davis (1997); Durkheim (2013); Falassi (1987); Frazer (1994); Geertz (1987); Ginzburg (1980); Goffman (2006); Hollier (1991); Huizinga (1946); Le Roy Ladurie (1981); Muir (1981; 1993; 2005); Nevola (2020); Ortalli (2010); Ozouf (1982); Povoletto (2007); Rau (2019); Rosenwein (2002); Satta (2007); Savio (2009); Schmitt (2016); Spierenburg (2012); *Treccani* (1987); Turner (1972); Valeri (1979); van Gennep (1937); Zerubavel (1985).

Fiducia

di Luisa Brotto

Il concetto di “fiducia”, profondamente radicato nella cultura politica europea e oggetto nel tempo di continue riformulazioni, è considerato da una lunga tradizione di pensiero indispensabile per costruire e mantenere tramite accordi equilibri sociali, risultando legato alle nozioni di “patto” e “giuramento”, di “ordine” e “stabilità”: all’interno di differenti teorie politiche e giuridiche è chiamato via via a descrivere e regolare i rapporti tra privati cittadini, tra popolo e istituzioni, tra Stati. Ricondata sin dall’antichità tanto alla persuasione quanto all’argomentazione, contigua dunque alle passioni e alla ragione, la fiducia si profila in grado di esprimere e gestire importanti aspetti di complessità delle relazioni umane (Taglia, 1998, pp. 79-177; Piazzza, 2008, pp. 45-6).

Nel Rinascimento e nella prima età moderna – quando si rafforza, in conseguenza anche delle turbolente vicende politiche europee, la convinzione che la conflittualità sia componente ineludibile della natura umana e della vita associata – un crescente numero di pensatori rivisita la speculazione antica e medievale sulla fiducia. Differenti interpretazioni contribuiscono a delineare tratti distintivi della riflessione politica moderna, intrecciandosi a temi quali la nascita e la conservazione dell’autorità politica, e la tolleranza religiosa e culturale. L’*excursus* qui proposto vuole richiamare l’attenzione su alcune teorie della fiducia politica dei secoli dal XV al XVII, col duplice intento di sottolinearne alcuni tratti caratteristici e di inscrivere in un più lungo e graduale processo di elaborazione speculativa, che connette pensatori antichi e moderni trovando nel periodo rinascimentale un momento di particolare vitalità.

I

Nel segno di Cicerone. Elogi della fiducia come vincolo politico

Nei testi quattrocenteschi si moltiplicano gli elogi della *fides*, idealmente destinata a connotare i comportamenti politici e a innervare la vita asso-

ciata. L'influsso della tradizione latina, e in particolare della definizione ciceroniana di *fides* come *fundamentum iustitiae* (Cic. *Off.*, I, 23), era presente già nel pensiero medievale: legata significativamente da Isidoro di Siviglia alle nozioni di *pactum*, *pax*, *foedus*, la fiducia assumeva rilevanza in ambito giuridico all'interno della legislazione sui patti e ricorreva nei testi politici (cfr. Isidoro di Siviglia, 2004, p. 1515; Lupoi, 2006; e, a titolo di esempio, Giovanni di Salisbury, 1993, p. 183; *Policraticus*, 3, 5). Le opere del Quattrocento si distinguono però per una più accentuata attenzione alla *salus* terrena e alle sue concrete condizioni. La fiducia, intesa come legame puramente umano, è richiamata per connotare l'ambito della politica nella sua progressiva acquisizione di autonomia. Tanto nei testi dedicati alla costruzione del mito civile di Firenze, quali la *Laudatio florentine urbis* di Leonardo Bruni, quanto nelle considerazioni cupe di Leon Battista Alberti – che nell'intercenale *Fatum et fortuna* paragona le comunità umane a navi malsicure in un fiume periglioso – la *fides* si afferma tra i valori imprescindibili di un'esistenza associata che ha il suo centro nella dimensione mondana (Bruni, 1996a, pp. 618-20; Alberti, 2018, p. 25).

La fedeltà agli impegni presi si profila cruciale per la stabilità degli ordini politici e il funzionamento delle loro istituzioni. Nella *Vita civile*, Matteo Palmieri suggerisce l'esistenza di un circolo virtuoso tra fiducia dei cittadini e affidabilità dei magistrati, ricordando – sulla scorta di Cicerone – che i magistrati virtuosi trovano la forza di anteporre il bene comune al proprio vantaggio personale grazie alla fiducia riposta in loro (Palmieri, 1982, pp. 98-9; Cic. *Off.*, I, 124). Trattando della monarchia assoluta nel *De obedientia* (pubblicato nel 1490, ma scritto probabilmente venti anni prima), anche Giovanni Pontano sottolinea il ruolo della fiducia, rappresentando il legame tra chi esercita il potere e chi vi è soggetto come un patto che i sudditi non possono trasgredire: tanto le leggi quanto gli ordini straordinari richiedono una stessa *fides*, una stessa appassionata adesione (Cappelli, 2012; 2014).

La fiducia è poi considerata componente essenziale delle relazioni politiche in tempo di guerra, siano queste tra Stati o tra singoli individui: sono frequenti i richiami all'esempio di Attilio Regolo, reso da Cicerone emblema della fedeltà agli accordi stretti con il nemico, anche a discapito della propria convenienza (a titolo di esempio, Alberti, 2010, p. 832; Palmieri, 1982, pp. 127-8); nella *Laudatio* del Bruni, la rigorosa lealtà nei confronti dei nemici risulta determinante per la grandezza di Firenze e ne accresce il prestigio presso gli altri popoli (Bruni, 1996a, p. 620).

Come “usare” la fiducia? Lealtà e (dis)simulazione tra strategie politiche e teorie del comportamento

Nelle fonti antiche, e soprattutto nei trattati sulla retorica, la fiducia non si presentava solo come valore morale assoluto, ma anche come moto dell'anima che ogni individuo era chiamato a gestire quotidianamente, in privato e in pubblico, concedendo o negando assenso (Arist. *Rhet.*, 1356a; Di Piazza, Piazza, 2017). Nei testi rinascimentali si afferma con forza l'idea che la fiducia possa, secondo l'uso che se ne fa, rivelarsi dannosa o al contrario dischiudere possibilità di successo.

Questo principio si traduce in un'ambivalenza che traspare dalla nascente letteratura economica, attraversata da richiami divergenti al valore della lealtà e alla occasionale necessità di ingannare. Se il *Libro de l'arte de la mercatura* di Benedetto Cotrugli (1458) fa della fedeltà uno dei fattori della dignità del mercante, vari trattati sul commercio prospettano invece contrattazioni disoneste e pratiche di contrabbando come inevitabili in un mondo degli affari sempre esposto alla frode (Cotrugli, 2016, p. 127; Braunstein, Franceschi, 2007, pp. 670-3).

La lealtà e il tradimento in ambito politico sono oggetto di lucida disamina nelle opere di Niccolò Machiavelli (cfr. Ciliberto, 2019, p. 94). Riadattando un *topos* della retorica classica (cfr. Quint. *Inst.*, XII, 1), in più luoghi dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* Machiavelli afferma che agire sotto la spinta affettiva della «fede» in individui o propositi consente di raggiungere più efficacemente i propri obiettivi. Lo si vede in ambito militare, dove coloro che nutrono «affezione verso di quello per chi e' combattono» danno prova di particolare forza (Machiavelli, 2018a, pp. 417, 560) e motivano altri a profondere impegno; di contro, il flebile piglio degli «uomini deboli» causa opposizioni e critiche (ivi, pp. 582-3).

Saper padroneggiare la fiducia – guadagnando l'altrui consenso e concedendo il proprio con parsimonia – non significa praticare sempre una lealtà pura e reciproca; questa può anzi risultare poco conveniente o addirittura impossibile, per il continuo mutare delle circostanze e la loro frequente oscurità. Il Segretario fiorentino arriva ad affermare nel *Principe* che «si vede per esperienza ne' nostri tempi quelli principi avere fatto grandi cose, che della fede hanno tenuto poco conto» (ivi, p. 868): al principe – che agisce in momenti eccezionali e fronteggia la natura umana nella sua crudezza per salvare lo Stato – è consentito avvalersi della fiducia di sudditi e alleati senza ricambiarla, e simulare, anziché esercitare, buone virtù.

Simili osservazioni pongono il tema dell'inganno e della sua possibile liceità al centro del dibattito politico rinascimentale, e hanno contribuito ad accrescere la fama di Machiavelli come teorico politico spregiudicato (Gentillet, 1974, pp. 317-20). Occorre tuttavia considerare che esse si inseriscono in un quadro teorico più complesso: accenti diversi emergono ad esempio nei *Discorsi*, dove Machiavelli rappresenta il ricorso alla religione come strategia in grado di accrescere la fiducia dei cittadini e, di conseguenza, di rafforzare gli ordini politici. Pur osservando che la religione aumenta la «confidenza» quando «bene usata» (Machiavelli, 2018a, p. 358), Machiavelli sembra mettere in guardia dal farne un uso apertamente strumentale, e ricorda in generale che i popoli sono capaci di perdere la fiducia fino a maturare una pericolosissima e rovinosa diffidenza civile (ivi, p. 435); una forma di autentico coinvolgimento da parte di chi governa può consentire di alimentare e di far sì che non si deteriori il delicato ma profondo legame di fiducia che tiene unito ogni corpo politico.

Nei generi, strettamente legati, dell'aforistica politica e dei trattati sul comportamento, moniti circa la nobiltà e l'efficacia della lealtà coesistono con una rappresentazione disincantata dei comportamenti umani, a suggerire che sta all'uomo abile muoversi con prudenza tra un opposto e l'altro. Sono eloquenti i *Ricordi* di Francesco Guicciardini, che ritiene l'uomo «tanto fallace, tanto insidioso, [...] che non si può errare [...] a fidarsi poco», ma al contempo stima la vita degli «sfiduciaci» una forma di isolamento non desiderabile (Guicciardini, 1970, p. 774, § 157): fiducia e diffidenza devono essere attentamente calibrate tramite l'esercizio della «discrezione», raro talento nel «leggere» persone e situazioni (ivi, p. 782, § 186). La ricerca dell'equilibrio sempre mobile tra fiducia e diffidenza ricorre, con analoghi toni, anche nella lunga serie di testi che, a partire dai *Libri della famiglia* di Alberti, per proseguire con il *Cortegiano* di Baldassar Castiglione e la *Civil conversazione* di Stefano Guazzo, indagano le dinamiche dell'amicizia e della conversazione (Panichi, 1994; Ceron, 2011). Seppure cruciale da comprendere e da usare, la *fides* sembra dunque sfuggire a ogni intento normativo, rivelandosi impossibile da classificare, prodotto di una capacità di agire mobile, che prende forma di momento in momento.

3

La fiducia tra differenze confessionali e teorie della tolleranza

Nel corso del Cinquecento il moltiplicarsi dei moti di riforma religiosa e dei conflitti confessionali impone un ulteriore ripensamento della funzione

politica della fiducia. Se in ambito teologico la virtù della fede, nel suo rapporto con la carità e con la libertà dell'arbitrio, costituisce oggetto di dibattiti che segnano Riforma e Controriforma, sul piano civile diviene urgente confrontarsi con il tema della coesistenza di confessioni diverse all'interno di stesse comunità. A questo scopo gli intellettuali del XVI secolo declinano in nuove forme l'idea che le società umane si fondino su un patto mantenuto grazie alla fiducia. Quello della fedeltà (*fides*) e del tradimento (*perfidia*) diviene allora il registro attraverso cui sono rappresentate inclusione ed esclusione in ambito civile e religioso (Prosperi, 1993).

La tradizione politica antica aveva già fatto ricorso alla categoria della "perfidia" per connotare comunità e culture considerate marginali o nemiche, come attesta il riferimento alla *punica perfidia* di Annibale nelle *Storie* di Livio (*Ab Urbe cond.*, 21, 4, 9). In ambito religioso la perfidia era poi stata impiegata per rappresentare politicamente e giuridicamente l'eresia: nella *Summa theologica* gli eretici erano descritti come traditori di quel patto con Dio che costituiva il fondamento della comunità della Chiesa; la scelta di abbandonare la vera fede pur avendola conosciuta rendeva questi uomini più colpevoli rispetto ai pagani (Tommaso d'Aquino, 2014b, p. 120; *Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 6). Era qui esteso alla religione il principio giuridico – già in Cic. *Off.*, 3, 29, ed espresso nel Medioevo con la formula *frangenti fidem fides frangitur* – secondo cui, se un accordo era disatteso da una delle parti coinvolte, gli altri contraenti non erano più legati da alcun obbligo nei suoi confronti (Condorelli, 2019a). L'eretico tradiva un giuramento, un patto insieme religioso e sociale, mettendo a rischio con un solo gesto la propria sorte terrena e ultraterrena (Condorelli, 2019b).

Durante il Cinquecento, la supposta *perfidia* di confessioni o culture è addotta per sottolineare la loro estraneità al contesto dominante e spesso per legittimare il ricorso alla violenza: non solo la liturgia romana posttridentina poneva l'accento sul tema della "perfidia" giudaica (Menozzi, 2014); la definizione dell'eretico come sleale ricorre con frequenza in testi di cattolici oltranzisti e inquisitori, come Diego de Simancas (Simancas, 1575, p. 365). L'idea che l'infedeltà religiosa possa essere punita come un alto tradimento è peraltro esaminata nelle opere di Juan Ginés de Sepúlveda e Francisco de Vitoria per dibattere circa la liceità della persecuzione da parte degli europei nei confronti dei nativi americani che rifiutavano di convertirsi (Sepúlveda, 1941, p. 176; Vitoria, 1991, pp. 265-6).

A fronte del ricorso strumentale alla categoria della "perfidia", gli autori

che nella seconda metà del secolo promuovono la tolleranza insistono invece sull'importanza della fiducia per individuare nuovi codici di convivenza pacifica. Nella *République*, Jean Bodin osserva ad esempio che il rispetto dei patti consente la coesistenza politica e armonica delle differenze (Bodin, 1986a, p. 113); criticando, inoltre, la pratica di punire gli eretici per la loro presunta perfidia – che durante il Concilio di Costanza aveva portato a un'ingiusta morte Jan Hus e Girolamo da Praga –, invita a rispettare gli accordi a prescindere dall'identità religiosa e culturale dei contraenti, garantendo fedeltà sul piano civile e giuridico (Bodin, 1986b, p. 113). Nello *Spaccio de la bestia trionfante* di Giordano Bruno (1584) si trova addirittura una condanna radicale del principio *frangenti fides fides frangitur*, dunque della convinzione che sia lecito venir meno a un patto per la slealtà altrui. Biasimando coloro che nella vita civile e politica concedono fiducia in modo "intermittente" e si tengono pronti a revocarla al minimo sospetto, Bruno invita invece a fidarsi integralmente, tenendo fede ai patti persino se le altre parti li tradiscono e respingendo la pericolosa cultura del sospetto reciproco che conduce all'emarginazione di infedeli ed eretici (Bruno, 2000a, pp. 619-20).

Nell'ambito del pensiero scettico francese si assiste inoltre a una graduale riabilitazione dell'ateismo, che culmina nel riconoscimento della moralità dell'ateo. Refrattario a una religione considerata vincolo civile, l'ateo è puntualmente escluso dai progetti di tolleranza, che a partire dal *De pace fidei* di Cusano fino alle teorie di Locke individuano nel riconoscimento della divinità il fondamento di ogni possibile mediazione tra culti diversi. Michel de Montaigne esprime una posizione divergente nell'*Apologie de Raymond Sebond*: sebbene l'ateo sia definito *denaturé* e *monstrueux* – di una mostruosità, però, intesa negli *Essais* soprattutto come eccezionalità (Desan, 2004) –, una critica ben più dura è avanzata al violento zelo religioso dei cristiani (Montaigne, 2012, pp. 788-94; Brahami, 2004). Ancora, nel *Traité de la Sagesse* (1601) Pierre Charron distingue con forza l'ateismo dalla perfidia e dallo spergiuro, dichiarando – memore forse della tesi plutarchea secondo cui la superstizione costituirebbe un male peggiore dell'ateismo – che la slealtà di cui sono capaci gli uomini religiosi è ben più dannosa della miscredenza (Charron, 1986, pp. 647-8). Simili considerazioni, destinate a permeare le filosofie libertine e la letteratura clandestina, prefigurano la celebre tesi di Pierre Bayle che, nelle *Pensées sur la comète*, dichiara l'ateo politicamente più virtuoso dei credenti, perché libero da condizionamenti religiosi nell'esercizio dei propri compiti civili (Bayle, 2009, pp. 218 ss.).

Diritto naturale e contratti politici

Nel pensiero politico seicentesco la fiducia mantiene inalterata importanza, ricorrendo tanto nei precetti sul comportamento individuale quanto nelle teorie politiche sulla nascita e il mantenimento dello Stato. Le considerazioni cinquecentesche sul comportamento sono riprese da moralisti francesi quali François de La Rochefoucauld (2007, pp. 206-7) e Jean de La Bruyère (2012, pp. 84, 88, §§ 56, 71), che pur sottolineando l'importanza della fiducia richiamano l'attenzione sui rischi di affidarsi ad altri senza adeguate cautele. Le riflessioni sulla fiducia si legano a quelle circa l'opportunità di simulare e dissimulare, soprattutto nella vita di corte: nel suo *Della dissimulazione onesta*, Torquato Accetto ricorda con Euripide che «Sapienti diffidentia non alia res utilior est mortalibus» (Eur. *Hel.*, vv. 1617-1618; Accetto, 1997, p. 59). Consapevole della facilità con cui la fiducia, che pure è «uno dei principali strumenti dell'azione» umana (Bacon, 1995, p. 31), può essere ingannata tramite la simulazione, Francis Bacon critica nel *De sapientia veterum* l'usanza di prestare giuramento di fronte alle divinità, e invita piuttosto le parti a obbligarsi reciprocamente in modo concreto, ciascuna dando all'altra effettivo potere su di sé (Bacon, 1975b, pp. 454-5).

Il carattere originario della *fides* ai fini della vita associata è chiaramente riconosciuto da Giambattista Vico, che nella *Scienza nuova* la colloca tra gli elementi della «iconomia poetica», che hanno faticosamente portato gli antichi «barbari» all'umanità. Ricondotta etimologicamente all'immagine della corda, la *fides* diviene simbolo del vincolo sociale e della sua forza, e la lira di Orfeo, con le sue armonie, si fa metafora di un'esistenza associata capace di elevare gli uomini dall'originaria ferinità (Vico, 2005, p. 657).

La fiducia politica assume una nuova centralità nelle opere degli autori che riflettono sul diritto naturale, prospettandosi come pratica sociale in grado di contenere una violenza che pertiene in modo originario alla condizione umana e di produrre strutture sociali complesse, entro cui i diritti inalienabili possano essere tutelati. Simili considerazioni si inseriscono nella complessiva tendenza della cultura europea a portare avanti in modo complementare critica alla superstizione e costruzione di un'idea di ragione come facoltà capace di migliorare, tanto nella conoscenza quanto nella dimensione politica, le condizioni di vita dell'uomo. La fiducia viene ora a essere intesa non come disposizione in grado di riconnettersi a coordinate naturali profonde e preesistenti – secondo una concezione della virtù diffu-

sa nel Medioevo e nel Rinascimento – ma come prodotto di una riflessione che intraprende vie non prefigurate (Scattola, 2003).

Nel pensiero di Ugo Grozio la nozione di *fides* – esplorata sin dalla giovinezza a partire da molteplici fonti latine – appare implicata nei processi psicologici e sociali in cui si dispiega l'*appetitus societatis* umano. Nel *De iure belli ac pacis* Grozio ricorda che il *vinculum fidei* è *manifestum*, immediatamente chiaro all'uomo (Grozio, 1993, p. 878): la lealtà discende infatti dal principio giuridico naturale secondo cui l'esercizio della volontà è legge per colui che la esprime; la fedeltà alle proprie deliberazioni si evolve poi nel riconoscimento dello stesso diritto per gli altri uomini, conducendo alla ricerca di mediazioni e al loro rispetto (Blom, 2015). Quella della fiducia è dunque una dimensione che pertiene in modo pressoché originario al pensare e all'agire umani, ma che con l'articolarsi delle relazioni sociali va incontro a un processo di maturazione e raffinamento, declinandosi in una molteplicità di norme giuridiche dotate di intrinseca razionalità.

Per Thomas Hobbes la fiducia, pur presente nello stato di natura (Hampton, 1986, p. 70), diviene cifra della società civile, che sorge proprio a partire da un contratto – quello con cui gli uomini delegano il proprio diritto all'autoconservazione – e prende forma attraverso una fitta trama di accordi. Richiamando, come è noto, la massima *pactis standum esse* (Hobbes, 1983, p. 108; cfr. Hobbes, 1998, p. 98), Hobbes individua in una pratica rigorosa della lealtà il solo possibile antidoto alla paura del tradimento e alla sua – mai definitivamente scongiurata – carica disgregante. La fiducia si profila allora come unica via per garantire l'incolumità fisica degli individui e il prosperare entro ordini politici solidi di attività che costituiscano materia di *contentment* (ivi, p. 222; cfr. Schröder, 2018; Odzuck, 2018).

L'indagine del diritto naturale coinvolge la riflessione sulla libertà umana e sulla sua possibile gestione nel contesto civile. Nella prospettiva speculativa di Baruch Spinoza, la *fides* rientra nelle categorie politiche che fondano la sovranità e rendono ogni uomo capace di esprimere in forme alte la propria potenza individuale entro il contesto civile (Spinoza, 2001, p. 554). L'esistenza associata, da vivere all'insegna della fedeltà e della virtù – e avente come esito più raffinato, per Spinoza, le società democratiche – trova dunque realizzazione piena nel favorire e nel coltivare una fondamentale libertà di coscienza e di espressione (ivi, pp. 648-57).

Per John Locke – influenzato dal diritto continentale oltre che dalla letteratura inglese sui *trust* – lo stretto nesso tra fiducia e libertà individuale conduce al riconoscimento del diritto alla resistenza politica. Locke ritiene che gli uomini siano capaci di dare e ricevere fiducia, stringendo accordi,

già nello stato di natura (Locke, 1988, p. 277); la vita di uno Stato è dunque aperta a un certo grado di conflitto, e il venir meno di un dato ordine politico non comporta il disgregarsi della comunità. Occorre pertanto riconoscere e tutelare il diritto alla resistenza: nei *Two Treatises of Government* è reso chiaro che l'atto di fiducia tramite cui i cittadini delegano il loro potere naturale al potere legislativo deve poter essere revocato qualora i rappresentanti politici non si dimostrino in grado di assicurare la tutela dei diritti fondamentali (ivi, p. 412; De Wilde, 2011).

Alla soglia del Settecento la fiducia, che consente di delegare poteri e accentrare funzioni, sembra svolgere in ambito politico una vera e propria «riduzione della complessità», che conduce a una diminuzione e a una proficua gestione dei conflitti (Luhmann, 2002, p. 37); al tempo stesso, nello spazio da progettare e da esplorare della società civile, un esercizio consapevole della fiducia conduce chiaramente alla nascita di nuove forme di complessità, dischiudendo inedite possibilità di azione e associazione.

Fonti

Accetto (1997); Alberti (2010; 2018); Bacon (1975b; 1995); Bayle (2009); Bodin (1986a; 1986b); Bruni (1996a); Bruno (2000a); Charron (1986); Cotrugli (2016); Gentillet (1974); Giovanni di Salisbury (1993); Grozio (1993); Guicciardini (1970); Hobbes (1983; 1998); Isidoro di Siviglia (2004); La Bruyère (2012); La Rochefoucauld (2007); Locke (1988); Machiavelli (2018a); Montaigne (2012); Palmieri (1982); Sepúlveda (1941); Simancas (1575); Spinoza (2001); Tommaso d'Aquino (2014b); Vico (2005); Vitoria (1991).

Bibliografia

Bassi (2014a); Blom (2015); Brahami (2004); Brambilla (2007); Braunstein, Franceschi (2007); Cappelli (2012; 2014); Ceron (2011); Ciliberto (2019); Condorelli (2019a; 2019b); Desan (2004); De Wilde (2011); Di Piazza, Piazza (2017); Hampton (1986); Lavenia (2007); Luhmann (2002); Lupoi (2006); Menozzi (2014); Montorzi (1984); Mori Gianluca (2016); Odzuck (2018); Panichi (1994; 2017); Piazza (2008); Prodi (1992); Prosperi (1993); Scapparone (2014c); Scattola (2003); Schröder (2018); Taglia (1998); Viroli (1992).



Filologia

di *Daniele Conti*

Studiosus philologiae pretese di farsi riconoscere Friedrich August Wolf al momento di immatricolarsi all'università di Gottinga nel 1777. La richiesta del diciottenne Wolf fu accolta dopo non poche resistenze da parte delle autorità accademiche ed è convenzionalmente intesa come l'episodio fondante lo statuto della filologia quale disciplina autonoma (Lanza, 1981, pp. 529-30). Ma la data è importante anche dal punto di vista della storia semantica del grecismo latino *philologia*. Dalla Grecia classica all'Umanesimo e all'età moderna il termine oscillò quasi sempre entro una gamma di significati diversi da quello reso canonico da Wolf. Nella *Cornucopia* (ca. 1478) dell'umanista Niccolò Perotti (1993, p. 145; Charlet, 2005) il *philologus* è definito *amator verborum*, secondo un'accezione che risale a Platone (*Thaet.*, 161a). Neppure il senso che la disciplina assume nel *De philologia* (1532) di Guillaume Budé – educazione umanistica (le *bonae litterae* latine e greche), erudizione, e in più generale studio di tutto ciò che è espresso in forma scritta – si distingue dal valore che Cicerone o Varrone attribuivano a *philologia*, cioè studio della letteratura (Budé, 2001). Per definire l'attività di esegesi supportata da specifiche competenze letterarie, linguistiche, metriche, storiche e finalizzata alla *dióρθosis* ("correzione", "restaurazione") e alla realizzazione di una migliore *ékδosis* (Delvigo, 1990) per avvicinarsi il più possibile al testo genuino licenziato dall'autore – in altre parole: la critica testuale – dai filologi alessandrini a Gellio si parlò sempre di *grammatica* o *critica*: *grammatici* e *critici* erano coloro che la praticavano (Sandys, 1903, pp. 4-13; Reynolds, Wilson, 1987, pp. 5-28).

Al pari della terminologia con cui indicare la disciplina e i suoi fautori, la tradizione occidentale, ripresa con rinnovato vigore nell'età umanistica, desunse dall'antichità latina anche il lessico tecnico di base dell'operazione filologica (*emendatio*, *conlatio*, *descriptio*, *correctio*, *lectio*, *mutatio*, *immutatio*, *addictio verborum* ecc.), nonché la metodologia critica ed ecdotica e una buona parte delle riflessioni teoriche sulle tipologie di corruzione del testo lungo le fasi di tradizione (Rizzo, 1973, pp. 209-99; Zetzel, 1981).

Chiedendosi in cosa differissero i metodi della filologia degli umanisti da quelli della antica, Arnaldo Momigliano (1960, pp. 468-9) credeva di individuare lo scarto decisivo nell'aspirazione, da parte della cultura filologica ed erudita umanistica, a recuperare storicamente il mondo antico nella sua globalità. Alla questione posta da Momigliano è stato risposto che le precipue peculiarità della nuova filologia furono da un lato la nascita di un atteggiamento diverso nei confronti delle *auctoritates* nei fatti di lingua, scaturito dall'impostazione che del problema del recupero del latino classico avevano dato i nuovi grammatici (leggi: Lorenzo Valla) – non più accettazione passiva della normativa antica e medievale, ma ricavo delle *regulae* direttamente dallo studio della lingua degli *auctores* e messa a puntuale verifica delle conclusioni della tradizione grammaticale classica –; dall'altro una sempre crescente «consapevolezza storica della tradizione dei testi», che fu portata a maturazione nel secondo Quattrocento e aprì lo spazio a «un approccio non indiscriminato, ma critico e selettivo, ai materiali tràditi» (Fera, 1990, pp. 513-6). La reintroduzione in Occidente dello studio del greco si configurò come uno snodo fondamentale. La data chiave in questo caso è il 1397, quando il comune di Firenze, grazie all'intervento di Coluccio Salutati, chiamò il bizantino Manuele Crisolora ad assumere la prima cattedra di greco in Italia (cfr. almeno Maisano, Rollo, 2002). La progressiva assimilazione della lingua e della cultura greche dischiuse agli *studia humanitatis* altri orizzonti culturali, sia dal punto di vista linguistico, con ricadute importanti sul piano degli studi lessicografici ed etimologici, sia per l'allargamento delle prospettive critiche in virtù dell'acquisizione di un termine di confronto non solo da far valere nella prassi della critica testuale, ma capace anche di risolvere, per il suo valore di testimonianza estrinseca alla tradizione occidentale, non poche contraddizioni presenti nelle fonti letterarie, filosofiche e religiose latine (Fera, 1990, p. 516).

La conoscenza del greco era ancora un *desideratum* quando, negli anni Venti del Trecento, l'allestimento di un codice composito segnò una svolta nella storia della ricezione dei classici latini. Il celebre manoscritto è l'Harleyano 2493 della British Library, che trasmette in tre unità codicologiche distinte la I, la III e la IV deca delle *Historiae* di Livio. La complessa operazione filologica di riunione del testo superstite delle *Historiae* (la prima pentade della V deca sarebbe stata riscoperta solo nel 1527) avvenne forse sullo scrittoio di Francesco Petrarca (Billanovich, 1981; la presenza della mano di Petrarca lungo il manoscritto è stata messa di recente in discussione da Petoletti, 2019). Ma a fare di questi uno dei primi "editori" moderni di Livio (così Reeve, 1986, p. 161) furono anche le incessanti cure che dedicò

al testo, sia *ope codicum* (ricorrendo cioè alla collazione di altri manoscritti) che *ope ingenii*, registrando varianti, eradendo, espungendo, riscrivendo e avanzando proposte di emendazione con una preparazione linguistica e letteraria che poteva derivare solo da uno studio estensivo della lingua e dello stile degli *auctores*. La sua attenzione si volse anche alla punteggiatura, alla divisione delle parole, alla grafia. Si tratta di ambiti solo apparentemente marginali.

A prescindere dall'attribuzione o meno a Petrarca dell'apparato di glosse esegetiche e testuali al Livio Harleyano – sulle cui carte comunque nasceva un nuovo modo di approcciare il testo classico –, se il fondatore dell'Umanesimo non riuscì a pervenire a quei risultati filologici che sarebbero stati possibili solo con il progressivo affinamento dei metodi nel corso del Quattrocento, l'impegno ecdotico ed esegetico profuso nelle postille ai margini dei suoi libri consegnò alle generazioni successive un modello di connubio inscindibile tra interpretazione e critica testuale, tra ermeneutica e filologia. La sua biblioteca e il suo scrittoio furono il centro di confluenza e irradiazione di non poche linee di tradizione dei classici latini: l'origine di molte famiglie di manoscritti quattrocenteschi è spesso riconducibile proprio all'esemplare appartenuto a Petrarca (Rizzo, 1995, pp. 372-5). È appunto attraverso la diffusione degli apografi di volumi petrarcheschi e il loro corredo di annotazioni che si impose tale rinnovato metodo di leggere, interpretare e chiarire i testi classici, delineando un ponte tra la biblioteca di Petrarca – cui si aggiungano ovviamente le opere latine, compreso il fondamentale epistolario – e le origini del movimento umanistico. La filologia si configura come unico criterio intellettuale adatto a conseguire la *veritas*. Da questo derivano i due concetti fondamentali dell'approccio petrarchesco trasmessi all'epistemologia filologica successiva: *verisimilitudo* (categoria che riserva allo *iudicium* umano il compito di vagliare la giustezza o meno dell'asserzione di una fonte, lettere sacre escluse) e *auctoritas* (nel senso di autorevolezza degli scrittori antichi). Quest'ultima, tuttavia, non è mai accettata passivamente, ma sempre valutata criticamente (Fera, 1992-93, pp. 381-91). Uno dei più brillanti e significativi risultati di questa impostazione si concretizzò, ad esempio, nella scoperta del criterio ermeneutico della diacronia linguistica applicato all'analisi di due documenti medievali falsamente attribuiti a Cesare e a Nerone nella *Senile* XVI 5 (Feo, 1986, pp. 359-60). La strada per la compiuta realizzazione del metodo con cui Valla avrebbe dimostrato la falsità della Donazione di Costantino era tracciata.

Tra Petrarca e Valla si situa l'esperienza irripetibile dell'umanesimo fiorentino del primo Quattrocento e l'avvio, con le esplorazioni di Pog-

gio Bracciolini e altri nelle biblioteche dei monasteri del Nord Europa, di quella che è stata definita l'«età eroica delle scoperte» (Sabbadini, 1905-14, p. 164) e che si sarebbe conclusa con i ritrovamenti a Bobbio nel 1493 (Ferrari, 1970). La cerchia umanistica dell'erede intellettuale di Petrarca, Coluccio Salutati, che nel 1399, nel *De fato et fortuna*, auspicava l'istituzione di una biblioteca pubblica presieduta da un filologo incaricato di vagliare l'accuratezza dei testi (Salutati, 1985, p. 49), di Niccolò Niccoli, Leonardo Bruni e dello stesso Poggio si fa ora il principale centro di studio e trasmissione dei classici. La conoscenza del greco e la circolazione di nuovi testi e nuovi manoscritti più completi o facenti capo a tradizioni migliori di quelle precedentemente note garantì un notevole sviluppo del metodo filologico e soprattutto l'esigenza di una sistematicità nelle operazioni di collazione ed emendazione del materiale trådito, orientate non più alla saltuaria correzione di alcuni passi corrotti che inficiavano la singola *sententia*, bensì alla restituzione critica del testo nella sua integrità. I risultati di questo imponente laboratorio filologico e grafico – è impossibile infatti spiegare le ragioni della diffusione del fenomeno culturale del primo Umanesimo senza tenere conto della rivoluzione avvenuta in fatto di scrittura con il ritorno alla *littera antiqua* (cfr. almeno Zamponi, 2004) – non rimasero circoscritti entro i confini di un ristretto circolo di eruditi. L'istituzione di una biblioteca pubblica nel convento fiorentino di San Marco, dove, per espressa volontà testamentaria, confluì l'imponente collezione libraria di Niccoli (Ullman, Stadter, 1972), garantì ai manoscritti recanti i segni della sua intensa attività di studio una produttività tale per cui la *lectio* delle copie a lui appartenute si impose quale tradizione vulgata per alcuni dei più importanti testi riscoperti da Poggio – basti ricordare qui il caso celebre di Lucrezio (Reeve, 2005) – e non solo (Rizzo, 1995, pp. 377-80).

La storia della filologia si incrocia necessariamente con quella delle biblioteche. La collezione del cardinale Bessarione lasciata in eredità alla città di Venezia o la crescita vertiginosa della Vaticana nel corso del Quattrocento ne sono alcuni tra i più significativi esempi. A Firenze l'impegno profuso da Cosimo de' Medici per incrementare il fondo librario di San Marco fu raccolto dai suoi eredi, anche se grazie a Lorenzo il Magnifico non questa libreria pubblica, ma quella privata dei Medici si arricchì di uno dei patrimoni librari più importanti dell'epoca: la biblioteca di Francesco Filelfo, con i suoi preziosi manoscritti greci (Speranzi, 2010). Benché ancora legata per molti aspetti alle metodologie della scuola di Guarino Veronese e Gasparino Barzizza, l'attività di Filelfo (nato nel 1398) esemplifica bene il punto di transizione che si verifica, intorno alla metà del secolo, tra la

prima generazione di umanisti impegnata a riordinare il nuovo patrimonio di opere classiche e gli sviluppi della filologia successiva sempre più legata all'affermazione delle scienze antiquarie e alla consapevolezza dell'imprescindibilità di un approfondito studio del greco. Per quanto della sua pratica di critico testuale è possibile ricostruire dall'epistolario e dalle scarse *reportationes* degli allievi, Filelfo fu fautore di una filologia *ope ingenii* poco interessata alla valutazione critica delle lezioni dei manoscritti, fondata esclusivamente sulla dottrina personale dell'interprete, in questo caso caratterizzata da una vasta conoscenza della lingua e della grammatica greche, della retorica, delle strutture linguistiche del latino. Ma per l'interpretazione dell'esatto significato storico di un termine la metodologia filelfiana non escluse il ricorso anche a testi storico-documentari ed epigrafici, allargando una prospettiva che maturerà nel secondo Quattrocento (Fera, 1986).

Ad eccezione della tanto grandiosa quanto solitaria esperienza di Poliziano, la restituzione critica del testo a prescindere dalla sua tradizione e la riduzione dei manoscritti a meri contenitori di varianti, la cui qualità e autenticità potevano essere garantite solo dal *iudicium* del critico, furono prassi costante della filologia degli umanisti nel Quattrocento. Entro queste coordinate culturali si inserisce anche l'attività del più grande filologo della prima metà del Quattrocento, Lorenzo Valla. E qui occorre ritornare al Livio Harleyano. Studiare la differenza qualitativa delle varie annotazioni che ne hanno riempito i margini lungo un secolo equivale a restituire un capitolo di storia della filologia nell'età dell'Umanesimo. Il volume arrivò nelle mani di Valla in un momento imprecisato e per vie non ancora chiarite. A fianco delle glosse (pseudo)petrarchesche, cui Valla, pur riconoscendone e facendone presente i limiti, tributò un doveroso rispetto, l'umanista romano corredò il manoscritto di un fitto apparato di note esegetiche e testuali che servirono da base per la stesura del IV libro dell'*Antidotum in Facium* – uno dei «monumenti della filologia quattrocentesca» (Regoliosi, 2001, p. 191) – dedicato a raccogliere le *emendationes* al testo liviano in concorrenza polemica con le proposte emendatorie avanzate da alcuni intellettuali della corte di Alfonso d'Aragona (Antonio Panormita e Giacomo Curlo, oltre allo stesso Bartolomeo Facio). Pur distinguendosi dall'impostazione filologica di Filelfo (Regoliosi, 2009, p. 21), anche per Valla l'*emendatio ope codicum* è operazione svilente rispetto alla più nobile arte di una prassi correttoria guidata dalle solide basi della *doctrina*, dell'*ingenium* e dell'*eloquentia* dell'interprete, vale a dire di una vasta erudizione, acutezza di giudizio e profonda sensibilità linguistica e grammaticale (*eloquentia-latinitas*) acquisita grazie allo studio diretto del latino degli *aucto-*

res e dei rispettivi *usus scribendi*, nonché delle variazioni diacroniche della lingua. Senza la combinazione di questi elementi, che è a fondamento della metodologia dell'emendazione *ope ingenii* di Valla teorizzata proprio nelle pagine dell'*Antidotum in Facium*, si rende insufficiente anche la più minuta disamina della fenomenologia degli errori di copia e l'applicazione del criterio paleografico – cioè il rispetto, nella pratica correttoria, del numero delle lettere del testo corrotto proponendo una lezione che sia simile a quella guasta da un punto di vista grafico (*similitudo litterarum*). Era, questo, un criterio ben noto anche ad altri umanisti (Rizzo, 1973, pp. 229-34). Ma è la raffinatissima tecnica della congettura, una volta che essa viene elevata a sistema, che pone Valla enormemente al di sopra dei suoi contemporanei (Regoliosi, 1995; 2001).

A una filologia costituita prevalentemente su fonti documentarie, sull'*eruditio* e su vaste conoscenze linguistiche si rifaceva in sostanza anche il metodo di uno dei più brillanti allievi di Filelfo, Giorgio Merula (Fera, 1991, pp. 20-1). Nella solida produzione filologica di Merula si registra un ricorso più sistematico alla lezione dei *codices veteres*, una maggiore accuratezza critica nell'impiego delle *auctoritates* e un uso estensivo delle fonti parallele al singolo testo da emendare o commentare (Campanelli, 1998). La linea era, in sostanza, quella tracciata dall'altro grande protagonista dell'umanesimo filologico degli anni Settanta del Quattrocento, il veronese Domizio Calderini, celebre per i suoi *Commentarii in Martialem* e per le *Observationes*, che inaugurarono un nuovo genere di letteratura filologica in cui si abbandonava la forma scolastica del commento integrale a un'opera, per privilegiare invece la selezione e la discussione di singoli passi di autori antichi fortemente deturpati dagli accidenti di tradizione o particolarmente complessi da un punto di vista esegetico (Campanelli, 2001). Ma il rigore metodologico con cui l'umanista alessandrino applicò questi principi ermeneutici saldamente ancorati alle ragioni del testo segnò un definitivo progresso, quanto ai risultati critici ed ecdotici, rispetto all'esegesi di marca calderiniana, ancora troppo fiduciosa nell'autonomia del giudizio dell'interprete e lontana da un'applicazione sistematica dell'indagine storico-linguistica, della collazione tra i manoscritti o dell'escussione delle fonti (Branca, 1998, p. 91).

La polemica tra Calderini e Merula, affidata da quest'ultimo al trattato *Adversus Domitii Calderini Commentarios in Martialem* (1478), fu propedeutica a un ulteriore affinamento del metodo critico attuato da Ermolao Barbaro e Angelo Poliziano (Fera, 1991). Stampate a Roma nel 1493, le *Castigationes plinianaee et in Pomponium Melam* dell'umanista ve-

nezziano (Barbaro, 1973-79) rappresentano la più compiuta espressione di una «filologia comparativa» (la definizione è di Casella, 1975, p. 641) che per raggiungere la *veritas* (“esattezza”, “correttezza”) del testo privilegia, a fianco di un’attenta valutazione delle lezioni dei manoscritti, il confronto sistematico con tutte le altre testimonianze (tanto latine quanto greche) che la straordinaria cultura dell’editore è in grado di apportare. L’approccio è guidato da una prudenza metodologica che, al fine di ottenere il maggior grado di oggettività dell’intervento (testuale o esegetico), si appoggia sulla documentazione esterna piuttosto che sul personale – magari geniale, ma sempre relativo – acume del critico: la congettura è un’*extrema ratio*, mai soddisfacente in pieno, cui ricorrere solo quando viene meno il supporto dei dati interni ed esterni.

Quattro anni prima delle *Castigationes* di Barbaro era uscita a stampa la prima centuria dei pionieristici *Miscellanea* (1489). Con Poliziano il metodo critico impostato dalle generazioni precedenti raggiunge il suo apice quanto a capacità di estenderne e fissarne la base normativa, rigore nell’applicazione, vastità di erudizione, competenze linguistiche, stilistiche, metriche e antiquarie. Nel panorama della filologia quattrocentesca, la valenza scientifica dei risultati della critica testuale poliziana risultò eccezionale al punto che la sua lezione, pur quasi universalmente riconosciuta come straordinaria, faticò a imporsi tra i contemporanei, suscitando non poche polemiche da parte di rivali o di umanisti appartenenti a correnti culturali più attardate e dunque incapaci di riconoscerne appieno il valore (Fera, 1998). Al metodo linguistico-erudito (quello, per schematizzare, seguito dalla tradizione critico-esegetica che poneva capo a Barbaro) si affianca ora la necessità di un esame dei manoscritti quanto più possibile esteso e capillare. È questo lo scarto decisivo rispetto alle impostazioni precedenti: ad assurgere a oggetto di analisi è ora la tradizione del testo. Nell’officina filologica di Poliziano e collaboratori la collazione dismette il carattere salutare che aveva in passato, mirata come era al controllo di singoli luoghi e ad evincere solo le varianti potenzialmente giuste o degne di interesse, per estendersi in maniera sistematica a ogni aspetto del manoscritto, studiandone e riportandone le lezioni nella loro globalità, incluse quelle palesemente errate. Da semplice bacino di varianti il singolo codice si avvia ad assumere una propria fisionomia storica all’interno dei rapporti che è possibile dimostrare con gli altri testimoni attraverso una ricostruzione di tipo genealogico. Una determinata lezione non è più giusta o inattendibile di per sé, ma il suo valore è intrinsecamente legato a quello del testimone che la riporta. L’abbozzo del principio dell’*eliminatio codicum descripto-*

rum trova origine nell'intuizione poliziana della necessità, per l'editore interessato ad accertare la *vera lectio*, di ragionare sul testo a partire dallo stadio più antico della sua tradizione che è possibile raggiungere (in generale sul metodo filologico di Poliziano cfr., anche per la bibliografia pregressa, Daneloni, 2001).

La nascita della «considerazione storica della tradizione manoscritta» (Timpanaro, 1981, p. 6) non si può tuttavia considerare solo come il più importante risultato conquistato da un'unica disciplina, in questo caso la critica testuale. Il progressivo perfezionamento della tecnica ecdotica si inquadrava all'interno di un processo di storicizzazione dell'antichità in ogni suo aspetto. Se storicizzare le tradizioni significa porre le basi per relativizzarle, e se la filologia è la vera cifra culturale del Quattrocento italiano, dal punto di vista della storia intellettuale la sua più grande acquisizione è la prospettiva critica con cui da allora in avanti si sarebbe guardato al principio di autorità. Non a caso Delio Cantimori faceva il nome di Valla per spiegare l'irriducibilità dell'*habitus* mentale di alcuni eretici italiani del Cinquecento, perseguitati sia al di qua che al di là delle Alpi, ai sistemi teologici rigidamente dogmatici prodotti dalla Riforma e dalla Controriforma (Cantimori, 1992, pp. 15-7). Con Valla la critica del testo invase il campo delle lettere sacre. Non che la filologia biblica non fosse stata praticata nel Medioevo. Di recente è stata pure sottolineata una certa affinità di metodo tra Valla e i *correctoria* biblici degli ordini mendicanti del XIII secolo (Dahan, 2010). La differenza principale, tuttavia, non sta tanto nei metodi, quanto piuttosto nel fatto che l'operazione di Valla era sorretta dalla consapevolezza storicizzante che il testo sacro era stato, al pari degli altri testi, sottoposto a diverse e accidentate fasi di elaborazione e tradizione. Ma è, questo, solo uno dei tanti testimoni che l'Italia quattrocentesca consegnò alle generazioni successive, quando l'esaurirsi dei presupposti storici e culturali che erano stati determinanti per l'affermazione della filologia degli umanisti ne segnò il trapasso all'Europa di Erasmo da Rotterdam e Giuseppe Scaligero (Grafton, 1983), verso una sempre maggiore professionalità metodologica che attraverso Nicolas Heinsius, Richard Bentley, Johann Albrecht Bengel (solo per citarne alcuni) arrivò a Wolf e alla definitiva affermazione della *philologia* come scienza storica.

Fonti

Barbaro (1973-79); Budé (2001); Perotti (1993); Salutati (1985).

Bibliografia

Billanovich (1981); Branca (1998); Campanelli (1998; 2001); Cantimori (1992); Casella (1975); Charlet (2005); Dahan (2010); Daneloni (2001); Delvigo (1990); Feo (1986); Fera (1986; 1990; 1991; 1992-93; 1998); Ferrari (1970); Grafton (1983); Lanza (1981); Maisano, Rollo (2002); Momigliano (1960); Petoletti (2019); Reeve (1986; 2005); Regoliosi (1995; 2001; 2009); Reynolds, Wilson (1987); Rizzo (1973; 1995); Sabbadini (1905-14); Sandys (1903); Speranzi (2010); Timpanaro (1981); Ullman, Stadter (1972); Zamponi (2004); Zetzl (1981).



Follia

di *Fabrizio Meroi*

Molto probabilmente, quella di “follia” è una delle idee che, dai tempi più antichi fino ai nostri giorni, sono state maggiormente oggetto di variazioni di significato, torsioni concettuali, mutamenti di contesto e – anzitutto – approcci tra i più diversi. Per circoscrivere l’ambito del discorso all’età moderna, basti solo pensare alla grande distanza che separa il caleidoscopio di immagini e rappresentazioni del folle che caratterizza l’epoca tra il Quattro e il Cinquecento da un lato e, dall’altro, l’affermarsi del trattamento medico della malattia mentale tra il Sette e l’Ottocento. È peraltro il periodo, quello della modernità, che a metà del secolo scorso – com’è ben noto – è stato preso in considerazione e indagato a fondo da Michel Foucault nella sua celebre *Histoire de la folie à l’âge classique*, senz’altro una delle opere capitali della storia intellettuale del Novecento. E, sebbene si debba subito aggiungere che le pionieristiche ricerche foucaultiane sono state anche, in seguito, messe più o meno fortemente in discussione (alla sua interpretazione, infatti, ne sono seguite altre che, a seconda dei casi, hanno variamente corretto o integrato quella che comunque rimane, senza alcun dubbio, una lettura brillante, assai suggestiva e quanto mai feconda; cfr. Derrida, 1982, 1994; Roudinesco *et al.*, 1992; Roscioni, 2003; Artières *et al.*, 2011; Quétel, 2016), di esse sarebbe difficile – in generale e, quindi, anche in questa sede – non tenere conto e, anzi, proprio da esse conviene partire.

L’asse portante della *Histoire de la folie* consiste nella tesi che vi sia una profonda cesura tra il modo in cui la follia viene vista all’inizio dell’età moderna e quello in cui viene vista, invece, nell’età “classica”, ossia tra il Sei e il Settecento. In epoca rinascimentale, secondo Foucault, della follia si ha un’esperienza *tragica* e, insieme, un’esperienza *critica*. Sul primo versante – che è quello delle sue immagini e delle sue raffigurazioni – essa esercita sull’uomo un fascino potente e ambiguo, sia perché assume, da un lato, l’aspetto di un’animalità fantastica e mostruosa che, anziché essere riconducibile ai valori simbolici dei bestiari medievali, incarna e rivela, dall’e-

sterno, una componente essenziale della stessa natura umana; sia perché costituisce, dall'altro lato e contemporaneamente, una forma di sapere, un sapere esoterico di contenuto apocalittico (in quanto prospetta, alla fine dei tempi, un mondo sprofondato nella notte di un furore universale) che è precluso al saggio e che è invece posseduto dal folle. Sul secondo versante – che è quello della sua trattazione letteraria e filosofica – la follia acquista una posizione di assoluta preminenza nella gerarchia dei vizi e domina su tutto ciò che è umano, sia esso buono o cattivo: non osserva minacciosa l'uomo come un' «oscura manifestazione cosmica», ma alberga in lui ed è legata «alle sue debolezze, ai suoi sogni e alle sue illusioni» (Foucault, 2015, p. 87); essa «non ha tanto a che fare con la verità e con il mondo, ma piuttosto con l'uomo e con la verità di se stesso che egli sa intravedere» (ivi, p. 88) e, perciò, ricade nella sfera d'azione dell'indagine sui comportamenti umani e l'esperienza che se ne fa, conseguentemente, si traduce soprattutto nell'esercizio di una satira morale.

Insomma – per esplicitare la questione ricordando i nomi ai quali Foucault dedica maggiore attenzione – vi sono da una parte Bosch e Bruegel con le loro visioni oniriche e inquietanti, che descrivono la «tragica follia del mondo» (ivi, p. 91); dall'altra parte, il Brant del *Narrenschiff* e l'Erasmo della *Stulticiae laus*, che umanizzano la follia, la pongono al cospetto della saggezza e ne parlano muovendo da una «coscienza critica dell'uomo» (ivi, p. 92): due esperienze diverse, dunque, che però convivono e si intrecciano all'inizio della *Renaissance*, favorendo una percezione della follia nel complesso unitaria e partecipe, per quanto sempre in bilico tra il silenzio delle immagini e la discorsività della trattatistica. Senonché – nota Foucault – già durante la *Renaissance* questo nesso tende a sciogliersi, generando una progressiva divaricazione: «la coscienza critica della follia si è andata sempre più illuminando, mentre i suoi aspetti tragici si oscuravano progressivamente» (*ibid.*); ed è per questo che poi, in età classica, della considerazione della follia rimarrà solo «un aspetto frammentario che abusivamente si presenta come esauriente», quello appunto costituito dalla coscienza critica e dalle sue norme «filosofiche o scientifiche, morali o mediche» (ivi, p. 93). Ancora tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII, in opere come quelle di Cervantes e di Shakespeare, si può trovare un'esperienza della follia che è tragica più che critica e morale; ma ben presto quest'ultima prenderà il sopravvento (anche se – come ora vedremo – assumendo una nuova veste).

Intanto, però, nel Cinquecento si deve registrare un altro fenomeno che risulterà decisivo per determinare quella che sarà l'esperienza che della

follia farà il classicismo: tra follia e ragione comincia a delinarsi una netta contrapposizione che è, al tempo stesso, una stretta relazione e, anche, una reciproca dipendenza. Da un lato, infatti, «la follia diventa una forma relativa alla ragione, o piuttosto follia e ragione entrano in una relazione eternamente reversibile che fa sì che ogni follia ha la sua ragione che la giudica e la domina, e ogni ragione la sua follia nella quale essa trova la sua verità derisoria» (ivi, p. 94); per cui «ciascuna è la misura dell'altra, e in questo movimento di riferimento reciproco esse si respingono l'un l'altra, ma si fondano l'una per mezzo dell'altra» (*ibid.*; e di ciò sarebbe testimonianza la grande fortuna di cui gode, in quest'epoca, il motivo cristiano della *stultitia crucis* – all'insegna del quale si conclude, tra l'altro, la stessa *Stulticiae laus* erasmiana). Dall'altro lato, «la follia diviene una delle forme stesse della ragione. Essa si integra all'altra, costituendo tanto una delle sue forze segrete, quanto un momento della sua manifestazione, quanto ancora una forma paradossale nella quale essa può prendere coscienza di sé stessa. In ogni modo, la follia non acquista significato né valore se non nel campo stesso della ragione» (ivi, pp. 98-9; e qui Foucault porta ad esempio testi di Montaigne e di Charron). È precisamente in questa nuova relazione tra follia e ragione che pure affonda le sue radici l'esperienza classica della follia; un'esperienza che sarà allora caratterizzata, oltre che dall'imposi dell'approccio critico, anche da questo particolare rapporto di separazione/implicazione.

Foucault fissa due date per indicare rispettivamente e simbolicamente l'inizio e la fine del periodo "classico" della follia: il 1656, anno del decreto di fondazione dell'Hôpital général a Parigi, e il 1794, anno della cosiddetta "liberazione degli incatenati" di Bicêtre per mano di Philippe Pinel, il medico considerato uno dei padri della psichiatria. Questi centocinquant'anni costituiscono l'età del *grande internamento*: la brantiana "nave dei folli" lascia il posto all'"ospedale dei pazzi", all'atto dell'"imbarco" si sostituisce quello – appunto – dell'"internamento" e la follia vive una stagione nella quale il suo significato muta profondamente. Reclusi nelle istituzioni asilari e ospedaliere accanto ai poveri e ai vagabondi, ai perversi e ai bestemmianti, i folli sono percepiti come figure che destabilizzano l'ordine sociale e vengono condannati in base alle regole della morale (e in ciò consisterebbe la nuova veste della componente critica). La follia è sottratta a «quella libertà immaginaria che la faceva ancora crescere nel cielo della *Renaissance*» (ivi, p. 157); abbandona la scena che ancora occupava nel *King Lear* e nel *Don Quijote*; e precipita nell'oscurità di «un mondo senza immagini né positività, in una specie di silenziosa trasparenza, che lascia apparire, come

muta istituzione, gesto senza commento, sapere immediato, una grande struttura immobile» (ivi, p. 49). All'interno di questa struttura la follia è semplicemente *sragione*, un'entità opaca sulla quale la ragione «regna allo stato puro» (ivi, p. 157), ma della quale essa ha purtuttavia bisogno, al fine di affermarsi e riconoscersi per ciò che è, tracciando con cura i propri confini (ed ecco la contrapposizione che è anche una relazione). In tal senso, tra l'altro, Foucault attribuisce un valore emblematico al gesto filosofico compiuto da Descartes, che nelle battute iniziali di quella che è una delle opere aurorali del razionalismo moderno, le *Meditationes de prima philosophia*, si incammina sulla via del dubbio per raggiungere la certezza e, se da un lato ritiene di dover anzitutto sgombrare il campo dagli errori provocati dai sensi così come dall'inganno rappresentato dal sogno, dall'altro esclude totalmente dall'orizzonte del pensiero la possibilità di essere folli, fondando così l'ambito della ragione proprio a partire da una distinzione rispetto a quello della follia (cfr. Descartes, 1997, pp. 27-31; e questa interpretazione del testo cartesiano darà luogo a un famoso e acceso dibattito con Jacques Derrida: cfr. Derrida, 1982, 1994; Foucault, 2015, pp. 771-800).

Nell'epoca della follia come sragione, peraltro, accanto al fenomeno comunque prevalente dell'internamento (determinato da ragioni di natura morale e sociale, e finalizzato alla punizione e alla correzione dei folli) vi è anche quello dell'ospitalizzazione (al cui interno il folle è considerato come un malato e le istanze che agiscono sono di tipo medico e giuridico); al tempo stesso – e specularmente – a una coscienza *critica* e *pratica* della follia, che «la designa su un fondo di razionalità, di riflessione, di saggezza morale» (ivi, p. 272) e mira a rimarcare la differenza che la distingue dalla ragione, se ne affianca una *enunciativa* e *analitica*, che della follia intende illustrare le diverse forme, per avere «la possibilità di dire immediatamente e senza alcuna tortuosità del sapere: “Quello è un pazzo”» (ivi, p. 275). Questa seconda coscienza prenderà progressivamente corpo nel corso dell'età classica, ottenendo lo scopo di «manifestare in modo positivo la negatività della follia» (ivi, p. 382) attraverso i suoi vari aspetti (demenza, malinconia, mania, isteria, ipocondria...); finché si giunge, nel Settecento, a quella che Foucault presenta come una *nuova separazione*: il fenomeno dell'internamento, pur non scomparendo, conosce una profonda crisi (per cause di ordine economico e sociale) e la follia si smarca – per così dire – dalla sragione, acquisisce una dimensione autenticamente storica (che nella realtà esclusiva dell'internamento le era negata), entra sempre di più nel raggio d'azione dell'approccio medico e istituisce con «colui che la riconosce, la sorveglia e la giudica, un nuovo rapporto, neutralizzato, apparentemente

purificato da ogni complicità, e che appartiene allo sguardo oggettivo» (ivi, p. 601). Arriviamo così alle soglie della nascita del manicomio e di un'epoca – che, precisa Foucault, è anche la nostra – nella quale la follia viene per lo più a coincidere con la malattia mentale di cui si occupa la psichiatria e l'esperienza che se ne fa «tace nella calma di un sapere che, per troppo conoscerla, la dimentica» (ivi, p. 49).

Questa dunque – in estrema sintesi e senza la pretesa di esaurire la ricchezza di un'analisi assai complessa e dalle molteplici sfumature – la lettura foucaultiana della “storia della follia” dalla prima alla tarda modernità. In ogni caso, al di là della validità o meno di tale lettura, quel che è certo è che – come si accennava inizialmente – svariati sono i mutamenti dell'idea e della percezione della follia nel periodo in questione. E ciò vale sicuramente per l'ambito che, in un senso piuttosto largo, potremmo definire medico e scientifico (un ambito, questo, che non è affatto trascurato da Foucault, che anzi ne tratta ampiamente utilizzando una cospicua documentazione); ma vale anche, senza alcun dubbio, sul versante più propriamente letterario e filosofico (al quale pure Foucault dedica una notevole attenzione, non limitandosi certamente ai soli riferimenti – da Erasmo a Descartes – dei quali si è detto). Dei mutamenti che si verificano su questo secondo versante si potrebbero fornire parecchi esempi (attingendo anche, allora, alle pagine dello stesso Foucault); ma è forse sufficiente concentrarsi qui solo su due di essi, che appaiono però particolarmente rilevanti: uno di carattere più generale (che concerne un peculiare significato della follia che non viene preso in considerazione nelle pagine della *Histoire de la folie*, se non per un rapido accenno: cfr. ivi, p. 649) e uno più specifico (che rinvia, invece, a un'opera filosofico-letteraria alla quale Foucault attribuisce una grande importanza).

Il primo esempio è quello che riguarda le trasformazioni del concetto di “follia” intesa come ispirazione divina. Il modello classico, in tal senso, è naturalmente rappresentato dalla “mania” platonica. La follia – leggiamo nel *Fedro* – non è sempre un male; essa è anzi un bene quando consiste in un dono, di origine appunto divina, che consente a chi lo riceve di raggiungere uno stato o compiere azioni che lo elevano al di sopra della normale condizione umana: è il caso dei profeti, di coloro che partecipano a riti religiosi di purificazione e iniziazione, dei poeti e – in sommo grado – di coloro che amano (cfr. Platone, 1998, pp. 41-5). Tra le tante riprese di cui questo modello è stato fatto oggetto nel corso del tempo, una delle più significative è quella che troviamo, alla fine del Cinquecento, in Giordano Bruno. Ma bisogna subito precisare che Bruno si discosta da Platone su un punto essenziale: per il Nolano, infatti, il “furore” – ossia la follia benefica

che innalza l'uomo a una dimensione superiore, in altre parole la mania platonica – può essere di due tipi, entrambi legati al divino ma in modo ben diverso. Da un lato vi è il furore in virtù del quale alcuni, «per esser loro fatti stanza de dèi o spiriti divini, dicono et operano cose mirabile senza che di quelle essi o altri intendano la raggione»; dall'altro lato vi è quello per il quale alcuni, «per essere avezzi o abili alla contemplazione, e per aver innato un spirito lucido et intellettuale, da uno interno stimolo e fervor naturale suscitato da l'amor della divinitade, della giustizia, della veritate, della gloria, dal fuoco del desio e soffio dell'intenzione acuiscono gli sensi, e nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale con cui veggono più che ordinariamente» (*De gli eroici furori*, in Bruno, 2000a, p. 805). I primi «vegnono al fine a parlar et operar come vasi et instrumenti»; i secondi lo fanno «come principali artefici et efficienti» (*ibid.*). Ancora, i primi «hanno la divinità», poiché in essi «si considera e vede in effetto la divinità e quella s'admira, adora et obedisce»; i secondi, invece, «son divini», e lo sono in maniera tale per cui in essi «si considera e vede l'eccellenza della propria umanità» (ivi, p. 806; corsivi miei). E il furore autentico, il solo che può essere definito “eroico”, è per Bruno quello del secondo tipo, nel quale il contatto con il divino non ha – come avviene, di fatto, in Platone – un carattere meramente passivo, ricettivo, ma è la stessa umanità che si fa attivamente divinità, in un trasporto – del corpo e dello spirito – al quale si giunge quando le facoltà di cui l'uomo è per natura dotato vengono utilizzate al massimo delle loro possibilità e portate fino al loro limite estremo.

Ora, se nell'“eroico furore” bruniano il concetto platonico di “follia” mantiene (e anzi accresce) la sua originaria connotazione positiva, ma il nesso con il divino è radicalmente ripensato (fino a sfociare in un'esaltazione della componente umana), con l'“entusiasmo” di cui si parla tanto tra Sei e Settecento (cfr. Bettini, Parigi, 2001) l'idea squisitamente platonica di un'ispirazione che viene dall'esterno e dall'alto diventa nuovamente centrale, ma questa ispirazione è vista in un'ottica generalmente negativa ed è sottoposta a una critica serrata. Con il termine “entusiasmo”, infatti, si intende adesso essenzialmente la condizione di coloro che, sostenendo di essere oggetto di un'illuminazione diretta da parte di Dio, annunciano nuove verità religiose assumendo il più delle volte atteggiamenti fanatici e deliranti. La critica di tali pretese e di tali comportamenti trova un terreno fertile soprattutto nell'ambito del pensiero inglese. Si pensi a Locke, che nell'entusiasmo vede e biasima un ingannevole «fondamento dell'assenso» che, «lasciando da parte la ragione, vorrebbe stabilire la rivelazione senza di

essa», quando invece, in realtà, «elimina tanto la ragione che la rivelazione, e al loro posto mette le fantasie infondate del cervello, e le assume come fondamento sia dell'opinione che della condotta» (Locke, 2001, p. 794). Del resto, la prospettiva di una «rivelazione immediata», con la quale «gli uomini possano stabilire le loro opinioni e la loro condotta» evitando «la fatica tediosa e non sempre fortunata dello stretto ragionare», è certamente allettante; tanto è vero che, «in tutte le epoche», vi sono stati «uomini in cui la melanconia si è mescolata alla devozione, o la cui presunzione li ha condotti alla convinzione di avere una maggiore familiarità con Dio», i quali «spesso si sono lusingati con la persuasione di un proprio immediato commercio con la divinità» (ivi, p. 795). Ma una tale tendenza va assolutamente contrastata e, per poter distinguere tra false e vere illuminazioni, ci viene in soccorso Dio stesso, il quale fa sì che alle verità alle quali si deve credere si possa accedere con i «metodi consueti della ragione naturale», oppure in virtù di «qualche contrassegno intorno al quale la ragione non può cadere in errore» (ivi, p. 801); cosicché, in ultima analisi, il fattore discriminante è dato dalla ragione e, insieme, dalla Scrittura: le due «regole infallibili per sapere se queste illuminazioni vengano da Dio, o no» (ivi, p. 803). Shaftesbury, dal canto suo, accosta l'entusiasmo fallace al più bieco fanatismo, alla superstizione, alle malattie contagiose e a quel particolare genere di follia che è la melanconia; propone di combatterlo non con la repressione (che rischia semmai di produrre un effetto contrario), ma con la critica, con l'ironia e con la tolleranza; individua infine nella capacità di conoscere e valutare anzitutto sé stessi il criterio per saper poi riconoscere, quando si dia, la vera ispirazione (cfr. Shaftesbury, 2014). E Hume – per fare ancora un nome e menzionare una posizione non del tutto negativa nei confronti dell'entusiasmo, a testimonianza dell'ampiezza e ricchezza di questa discussione – accomuna entusiasmo e superstizione in quanto entrambi «corruzioni della vera religione», ma li distingue sia in base alle loro cause e manifestazioni (e in questa sede egli giudica le pratiche della superstizione «assurde o sciocche» nonché alimentate dalla «follia» o dalla «frode», mentre definisce l'entusiasmo un «delirio» e chi ne è preda un «pazzo fanatico»), sia in base all'influenza che esercitano «sul governo e sulla società» (Hume, 1987d, pp. 77-8); un campo, quest'ultimo, nel quale però l'entusiasmo risulta preferibile alla superstizione, dal momento che, a differenza di essa, si oppone al potere ecclesiastico e ai suoi abusi, dà origine a forme di religione che inizialmente appaiono più violente ma poi si rivelano più miti e, addirittura, favorisce la libertà civile (cfr. ivi, pp. 78-84).

Il secondo esempio di mutamento relativo all'idea di follia in epoca

moderna è quello che ruota intorno al *Neveu de Rameau* di Diderot, un'opera che riveste un ruolo fondamentale nell'operazione di ricostruzione storica condotta da Foucault. Secondo l'autore della *Histoire de la folie*, infatti, essa permette di «scorgere, nella loro forma generale, le grandi strutture della sragione» ma, soprattutto, di rivelare «ciò che c'è stato di più essenziale negli scompigli che hanno rinnovato l'esperienza della sragione nell'età classica» (Foucault, 2015, p. 498). Il protagonista del *Neveu* sarebbe infatti l'«ultimo personaggio in cui follia e sragione si riuniscono», ma anche «quello in cui viene prefigurato il momento della [loro] separazione» (ivi, p. 499), cioè di quella «nuova separazione» che abbiamo già incontrato e che segnerebbe la grande svolta settecentesca nella storia della follia. In queste pagine di Diderot riappare dunque il folle. E riappare in un modo che ricorda molto la figura del buffone medievale (come quello, «vive in mezzo alle forme della ragione, un po' ai margini senza dubbio, poiché non è affatto come gli altri, e tuttavia integrato, poiché è là come una cosa, a disposizione della gente ragionevole, proprietà mostrata e trasmessa»), ma che acquista un significato nuovo (infatti, «ben presto egli stesso denuncia l'equivoco di questo possesso»): «se egli è per la ragione oggetto di appropriazione, ciò deriva dal fatto che per essa è oggetto di bisogno» (*ibid.*). La ragione – in poche parole – necessita del folle, ha bisogno di possederlo; ma «una ragione che non consiste se non nel possesso della follia cessa di potersi definire attraverso l'immediata identità con se stessa e si aliena in questa appartenenza» (*ibid.*). E proprio l'elemento dell'alienazione costituisce la cifra precipua del nuovo rapporto che si istituisce tra ragione e sragione. Foucault, del resto, lo enuncia molto chiaramente: «la ragione si aliena nel movimento stesso in cui prende possesso della sragione» (ivi, pp. 500-1). Forse, però, ciò che più conta è che il *Neveu* marca anche un passaggio cruciale in rapporto a Descartes. Nella persona del Nipote, la sragione «è ciò che v'è di più immediatamente vicino all'essere, di più radicato in lui»; al tempo stesso, «è abbandonata al non-essere dell'illusione e si esaurisce nella notte»: essa è perciò contemporaneamente «l'urgenza dell'essere e la pantomima del non-essere»; e il Nipote «è questa stessa simultaneità, questa stravaganza spinta, in una volontà sistematica di delirio, fino al punto di effettuarsi in piena coscienza e come esperienza totale del mondo» (ivi, pp. 502-3). Se allora egli, «nella sua realtà umana [...] è, al di qua e al di là di ogni verità, il delirio, realizzato come esistenza, dell'essere e del non-essere del reale», risulta chiara – argomenta Foucault – la sua distanza rispetto a Descartes, il cui intento era quello di «sopportare il dubbio in modo provvisorio fino all'apparizione del vero nella realtà dell'idea evidente»

(ivi, p. 503); tanto che l'«anti-cartesianesimo» del pensiero moderno comincerebbe proprio, «in ciò che esso ha di decisivo», con questo testo di Diderot (cfr. *ibid.*).

Ma, a margine di questo solco tracciato da Foucault, si può forse segnalare – per concludere – un'altra distanza che riguarda il *Neveu de Rameau*: quella che lo separa da un'opera alla quale esso può essere comunque accostato, ossia la *Stulticiae laus* di Erasmo. Molteplici sono, oggettivamente, le analogie tra i due testi. Anzitutto, in entrambi è data voce alla follia: nella *Laus*, tramite la protagonista Follia, figura di natura divina che tiene un'accorata orazione per rivendicare le proprie prerogative e i propri meriti; nel *Neveu*, attraverso il personaggio del Nipote, che illustra con veemenza la bontà e i vantaggi della propria condizione di stravagante e folle. Poi, nel *Neveu* ritroviamo vari *topoi* collegati al tema della follia che compaiono anche nella *Laus*, tra i quali spicca quello della polemica verso la rigidità di una virtù troppo intransigente (cfr. Erasmo da Rotterdam, 1989, pp. 71-5, 87, 113-7; Diderot, 2019, pp. 2241, 2285, 2297). Soprattutto, sia nella *Laus* che nel *Neveu* viene dato ampio spazio all'idea di una forte interrelazione, pur nella scontata contrapposizione di fondo, tra la follia e la saggezza: se infatti la Follia di Erasmo arriva a ipotizzare di potersi attribuire, tra le altre qualità, anche la saggezza (cfr. Erasmo da Rotterdam, 1989, p. 109), il Nipote di Diderot viene presentato, fin dalla prima pagina, come un “saggio-folle” (cfr. Diderot, 2019, p. 2203: «È un composto di altezza e di bassezza, di buon senso e di irragionevolezza») e in più occasioni, nonostante la sua follia, dispensa delle vere e proprie pillole di saggezza in forma di massime e, più in generale, su molte cose si dimostra tutt'altro che sconsiderato o privo di senno (cfr. ivi, *passim*). Ma, accanto a queste analogie, vanno registrate delle differenze sostanziali. Intanto, è vero che in entrambi i casi a parlare è la stessa follia, però Follia è una personificazione ideale che ha un valore essenzialmente simbolico e paradigmatico, per certi versi fuori dal tempo; mentre il Nipote è la trasposizione letteraria di un uomo in carne e ossa, realmente esistito e appartenente a un preciso contesto storico e sociale. Inoltre, quello a cui assistiamo nella *Laus* è un monologo, un'apologia di sé rivolta a un pubblico che non interviene e che rappresenta l'intera umanità; laddove quello che si svolge nel *Neveu* è un partecipe e spesso animato dialogo tra il Nipote («Lui») e l'autore stesso («Io»), un dialogo nel quale si sviluppa un'articolata dialettica tra le ragioni – se così si può dire – dell'irrazionalità da una parte e della razionalità dall'altra. Ma la differenza principale risiede nel diverso significato che assume ciascuna delle due opere in una prospettiva squisitamente storica: con la *Laus* Erasmo elogia la follia in un'epoca,

quella rinascimentale, nella quale – foucaultianamente – essa è ben presente sulla scena; con il *Neveu*, invece, Diderot le spalanca le porte in piena età dei Lumi, cioè proprio nel momento in cui dovrebbe esserle preclusa ogni velleità di espressione. E lo fa in modo netto, senza mezzi termini, come quando vediamo che Io afferma: «Per quanto sublime voi siate, un altro può sostituirvi» e Lui risponde, in maniera perentoria: «Difficilmente» (ivi, p. 2217); o come quando Lui dichiara: «non immaginate neppure che in questo momento io rappresento la parte più importante della città e della corte» (ivi, p. 2235); o, ancora e soprattutto, quando Lui sentenzia, senza alcuna possibilità di replica: «L'ordine migliore delle cose, a mio avviso, è quello in cui io ci dovevo essere; e accidenti al più perfetto dei mondi, se in quello io non ci sono» (ivi, p. 2213). Una mirabile attestazione, quest'ultima, dell'esistenza e – se vogliamo – della necessità della follia, a dispetto di qualsiasi obiezione od opinione contraria.

Fonti

Bruno (2000a); Descartes (1997); Diderot (2019); Erasmo da Rotterdam (1989); Hume (1987d); Locke (2001); Platone (1998); Shaftesbury (2014).

Bibliografia

Artières *et al.* (2011); Bettini, Parigi (2001); Derrida (1982; 1994); Foucault (2015); Piaia (2015); Quétel (2016); Roscioni (2003); Roudinesco *et al.* (1992).

Forma

di *Francesco Valagussa*

Per spiegare la nozione di “forma”, Carlo Diano partiva dall’evento: «*Eventus* altro non è se non il sostantivo dell’aoristo ἔτυχεν, o *evènit*» (Diano, 1973, p. 16). Evento non è tutto quel che accade, ma solo quel che accade a qualcuno – *non quidquid evenit*, piuttosto *id quod cuique evenit* – dove *cuique* è la pura esistenza nell’*hic et nunc* disvelata, e per così dire sorpresa, dall’evento stesso. Di fronte a una sorgente di tale intensità, la reazione inevitabile è cercare di conferirle una struttura, provando per così dire a “chiudere”, per dare norma all’evento. Per intendersi, «Tempi sacri, luoghi sacri, tabù, riti e miti non sono che chiusure d’eventi» (ivi, p. 12), e l’intera storia dell’umanità è la storia di queste “chiusure”, la cui espressione più semplice e primigenia è il nome.

Considerare le forme come “chiusure d’eventi” per antonomasia potrebbe offrire un buon punto di vista per cercare di “tenere insieme” – anche sul piano etimologico – le origini più verosimili del termine. Da un lato troviamo il greco φέρω, “portare”, da cui φέρμα nel senso di “carico” e φορμός, ossia “gerla” (Curtius, 1879, p. 299). Dall’altro lato la radice indogermanica *bhre-m, che originariamente vuol dire “tagliare”, “colpire”, che troverebbe conferma nel latino *ferire*, e da cui deriva – mantenendo il medesimo valore – l’alto-tedesco medio *brëme*, e pure l’inglese *brin* ovvero “orlo” (Walde, 1910, p. 307), dunque forma come “ritaglio” nell’essere. Si potrebbe rafforzare quest’ultima ipotesi tramite l’accadico *barāmu*, ovvero “incidere”, o “sigillare” (Semerano, 1994, p. 407). Vi è poi una terza radice plausibile: *dhárma-h*, in sanscrito, risolta nel latino *far, for*, nell’accezione di “tenere”, “sostenere”, “contenere”, da cui il latino *firmitas, frētus, fermē* (Walde, 1910, pp. 307-8) – dunque anche vocaboli come “foro”, e poi “freno” e “fulcro”. A queste si deve aggiungere l’idea suggestiva secondo cui “forma” dipenderebbe da termini accadici come *barûm*, che significa “guardare” – *to look upon* – e *amāru* che significa “guardare”, “osservare”, e dunque “visione”: si potrebbe anche congetturare che lo stesso Μορφέυς debba essere letto in

questa chiave, quale figlio del Sonno e quindi dio delle visioni (Semerano, 1994, p. 407). Da ultimo rimane l'articolo di Müller-Graupa, secondo cui *formus* deriverebbe perfettamente sul piano semasiologico e su quello delle leggi fonetiche dal greco *θερμός*, equivalente al latino *calidus*, che significa "caldo", da cui deriverebbero *fornus*, *fornax*, e poi il francese *fourneau* (Müller-Graupa, 1951, p. 129).

Per tenere conto di tutte le sfaccettature implicite in questo peculiare campo semantico si potrebbe dire: «la forma che raccoglie, servizievole e imperiosa al tempo stesso, la creatività dell'uomo, la sua libertà nella molteplice direzione dei rapporti che in lui si annodano, non ha né la rigidità dell'armatura, né la passività dell'argine, ma è essa pure realtà mobile e viva, dato che in fondo è soprattutto e soltanto funzionalità, sollecita al tocco che la mette in funzione» (Pagliaro, 1952, p. 36).

1. Dal punto di vista storico la "forma" appare nel pensiero greco come "cosa veduta", assolutamente veduta: Platone parla ripetutamente delle forme come il separato, ciò che può esser solo contemplato. Naturalmente le forme tramite cui l'uomo cerca di chiudere l'evento non sono mai "per sé", ma sempre per altro: sono per così dire in vista d'altro. La dialettica platonica mira essenzialmente a superare la separatezza delle forme, poiché «l'irrelatività delle idee rende impossibile la loro connessione nel pensiero» (Calogero, 1968, p. 1). Nella loro assolutezza, le forme pure si rivelano completamente inaccessibili per il pensiero, che è sempre *λόγος*, relazione, connessione tra le parti: intendendo il "non essere" non come mera "esclusione" del contrario, bensì come "alterità" rispetto a qualcosa di diverso (cfr. Pl. *Sph.*, 257 b9-c3), dalla reciproca separatezza delle forme si passa alla comunicabilità dei generi, intesi come ciò che l'intelletto riesce a desumere dalle idee. Immaginemoci la differenza tra le statue dei *κοῦροι* e l'altorilievo che orna i frontoni del Partenone: l'attitudine solitaria della statua a tutto tondo viene sostituita da complessi scultorei nei quali varie figure balzano fuori dal marmo, ma per "dialogare" tra loro.

Le forme platoniche restavano lassù, nell'Iperuranio, mentre la relazionalità tra i generi consentiva l'avvio della scienza: per superare tale dualismo – da cui si genera, in sostanza, il problema del terzo uomo – Aristotele cercò di pensare le forme come immanenti, direttamente presenti e operanti nella materia. La priorità dell'atto sulla potenza – della forma sulla materia (Arist. *Metaph.*, IX, 8, 1050 a6) – potrebbe essere spiegata in termini più semplici per mezzo del celebre dilemma: «viene prima

l'uovo o la gallina?» (cfr. Diano, 1973, p. 121). Lo Stagirita non avrebbe dubbi: prima la gallina, ossia l'atto – tant'è che l'uovo, in realtà, è “uovo di gallina”, possiede già la propria forma. Una simile impostazione può condurre al sospetto che «per Aristotele l'oggetto minimo non è l'individuo, ma la specie. *De individuuis non datur scientia*» (Melandri, 1968, p. 462). Sospetto già fugato, per la verità, da Hegel: «Aristotele intende dire questo: è una universalità vuota quella che non esiste di per sé, o non è essa medesima una specie. Di fatto ogni universale è reale come particolare, singolare, come cosa che è per altro» (Hegel, 1967, p. 349), ossia non esistono pure forme, per così dire “fissate lassù”: per Aristotele l'oggetto minimo è proprio l'individuo *in quanto* specie. Ma è una soluzione parziale e dunque non è vera soluzione: per far “girare” il sistema Aristotele dovrà presupporre un motore immobile, pensiero di pensiero, separato da tutto, al pari delle “vecchie” idee platoniche – che perciò rivelano di non essere affatto desuete.

In Aristotele vediamo ancora, per l'ultima volta, «il vittorioso organizzatore della realtà e della scienza» (Jaeger, 1964, p. 556), ma da un lato la folla delle diverse costituzioni e possibilità statali tendeva a disfare qualsiasi sguardo unitario, dall'altro lato la ricerca positiva spostava il centro di gravità della scienza verso l'immenso mondo dei fatti empirici. Le circostanze esterne e la contingenza dei singoli momenti – in una parola, la τύχη – prendono il sopravvento sulla forma. Come nella scultura «i corpi fanno gruppo, si allacciano tra loro, l'era ellenistica fa saltare i confini tra le varie città-stato» (Barilli, 2011, p. 44): la “forma” della πόλις cede il passo all'esigenza di un assetto cosmopolitico. Al contempo, la forma classica dell'eroe e del semidio lascia spazio a *La vecchia ubriaca* e a *Il galata morente*: «il sofferente al posto del vincitore, l'imperfetto al posto del perfetto, entrambi rappresentati in quanto tali (e non per un preciso fine rappresentativo), e la scelta sempre più chiara di mescolare l'accidentale elemento psichico all'aspetto fisico» (Riegl, 2017, p. 16).

2. Sul lungo periodo s'impone la supremazia di Roma, che è come dire la “forma del diritto”. Anch'essa, però, serba in sé una contraddizione: per un verso «lo spirito del mondo romano è il dominio dell'astrazione, della morta legge, la distruzione della bellezza e dei costumi sereni [...] il diritto formale nell'interno si sviluppa fino alla perfezione con analoga asprezza, è l'opposto della vera arte» (Hegel, 1997a, p. 578). I Romani non inventano nuovi stili architettonici, «per far questo erano troppo progrediti. [...] I Greci non riuscivano nemmeno a governare le loro città, i Romani domi-

narono la terra intera» (Loos, 2005, p. 256): il loro “stile” era assorbito dalla progettazione di acquedotti e strade, l’analogo architettonico del diritto, una rete che sia in grado di connettere in maniera capillare tutti i popoli. Essenziale, però, come esito di questa nuova mentalità – così passiamo all’altro verso – è la nuova forma di tempio, e ciò che in essa si annuncia: «in questo pantheon tutti gli dèi sono detronizzati, la fiamma della soggettività li ha distrutti e, al posto del plastico politeismo, l’arte ora conosce *un* dio, *uno* spirito, *una* autonomia assoluta» (Hegel, 1997a, pp. 583-4) – non molto diversamente da come la satira manifesta la libera interiorità di fronte all’esteriorità degenerata.

Ed ecco la contraddizione: da principio questo dio unico era proprio Roma, la sua legge, la sua egemonia, ma la nuova “forma dell’interiorità” che oramai si annunciava – proprio in virtù del contributo ineludibile della civiltà latina – scovava nella caducità e nella labilità il limite stesso della forma imperiale. Il versetto riportato dai Sinottici in cui Gesù di Nazareth si rivolge ai discepoli – «voi chi dite che io sia?» (*Mt* 8, 29; *Mt* 16, 15; *Lc* 9, 20) – verrà poi rielaborato, e in realtà il suo spirito si ritrova già in Paolo di Tarso e continuerà a operare almeno sino ad Agostino d’Ippona, di modo che la “forma della soggettività” arriverà a coincidere con la verità. «La mia tesi – così scrive Kierkegaard – è che l’interiorità, la soggettività è la verità» (Kierkegaard, 1972, p. 412). Indirettamente, se ne trova un riscontro in ambito architettonico: rispetto alla basilica romana, nella quale si entrava dal lato lungo, in quella cristiana – cambiando il luogo d’ingresso – «tutta la concezione planimetrica e spaziale, e perciò tutta la decorazione, ha una sola misura di carattere dinamico: la traiettoria dell’osservatore. [...] camminare accompagnati dalle teorie di colonne e di archi, avete coscienza che tutto è disposto lungo un itinerario che è il vostro, vi sentite organicamente parte di un ambiente creato per voi, giustificabile solo perché voi ci vivete» (Zevi, 1956, p. 64).

L’era volgare è distruzione delle forme antiche in nome della nuova forma, potentissima, dell’interiorità. In realtà il superamento di ogni forma esteriore è un risultato che la civiltà classica era riuscita a guadagnare anche autonomamente, in modo emblematico tramite le *Enneadi* di Plotino: nessuna forma può esprimere adeguatamente l’Uno, «è solo per farci capire che nel discorso sacrifichiamo un poco la coerenza» (VI, 8, 13). La cultura tardoantica, tuttavia, continuò a concepire l’Uno su un piano ancora “sostanziale”, diremmo quasi *a parte objecti*, secondo quello che Calogero ha chiamato «il disperato oggettivismo greco» (Calogero, 1968, p. 63). In tal senso, per sottolineare la distanza rispetto all’orizzonte cristiano si potreb-

be dire: «l'assoluto è sempre l'ente, non ancora lo spirito. Perciò i Greci non intesero la creazione» (Spaventa, 1972, p. 432).

3. L'interiorità conquista la piena supremazia con Agostino. Interrogando il cielo, il sole, la luna, le stelle e l'intera mole dell'universo, riceve sempre la medesima risposta: «non siamo noi il tuo Dio. Cerca sopra di noi» (*Conf.*, x, 6,9). Si rivolge allora alla propria memoria, scavando faticosamente entro di sé: «sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo» (*Conf.*, x, 27,38). Agostino “scopre” un Dio che gli è più intimo di quanto lui lo sia a sé stesso: al pari dell'interiorità, Dio non ha forma e non se ne può delineare il profilo. Da questa alleanza fondamentale tra il Sé e il Dio cristiano discende una nuova aporia che innerva l'intera concezione medievale della forma. Da un lato il monoteismo rigoroso risulta quasi “per definizione” ostile al concetto di “forma” – tutta la teologia negativa, da Dionigi Areopagita in avanti, si basa sull'idea secondo cui «le negazioni sono vere nei riguardi delle cose divine, mentre le affermazioni non si adattano al mistero delle cose arcane» (Dion. Ar. *CH II*, 3, 141 A). Dall'altro lato – in virtù del dogma dell'Incarnazione – «la caducità della natura fu ritenuta degna di rappresentazione» (Riegl, 2017, p. 27): dal momento che Dio stesso si era fatto carne, assumendo una forma, allora diveniva lecito “dare forma” persino al divino. Se nella greicità riscontriamo il più incredibile sforzo di chiudere l'evento all'interno di forme, pur con tutte le problematiche generate dalla loro assolutezza, nella cristianità l'allegoria testimonia l'incapacità di chiudere l'evento da parte di qualsiasi forma. Nel corso dell'Alto Medioevo, la poesia vide scemare progressivamente il tasso di considerazione di cui aveva goduto nel corso dell'antichità, anzi per certi versi si potrebbe dire che «l'allegoria fu una specie di salvacondotto, per il quale la poesia poté avere il suo diritto di cittadinanza e ricevere il battesimo del mondo cristiano» (De Sanctis, 1967, p. 408), ma certo abdicando al suo ruolo di creatrice di forme simboliche capaci di dare espressione all'evento.

In ambito medievale si potrebbe pensare all'allegoria come a un delicatissimo crinale: di qua dalla linea la forma sensibile pretenderebbe di essere identica all'intelligibile e degenererebbe in idolatria; di là dalla linea, qualora si accentuasse la distanza tra il sensibile e l'intelligibile, prenderebbero piede tendenze iconoclastiche, pure operanti in effetti all'interno della tradizione cristiana (cfr. Bettetini, 2006). Nella misura in cui perde il riferimento all'esperienza concreta e vivente che l'ha prodotta nel corso del tempo, l'allegoria tende, però, a trasformarsi in astrazione concettuale, pensiamo alle sagome frontali che popolano i mosaici di Ravenna: tutte con

la medesima postura, assumendo un'espressione identica quasi ovunque, persino gli occhi sono spalancati allo stesso modo. Qualcosa di analogo accade nella simbologia stereotipata che contraddistingue le figure degli evangelisti e dei santi; così pure, nel corso del suo viaggio ultraterreno, Alano di Lilla incontra solo forme per dir così "impersonali", concetti astratti e trascendenti – la Temperanza, la Giustizia, la Carità.

«Tutto il Medioevo è allegorico e trascendente. [...] Ogni forma individuale è se stessa solo al di là delle apparenze sensibili» (Schlosser, 1961, p. 61): diventando anche il cardine di tutta la tecnica esegetica dei testi rivelati (cfr. Varvaro, 1985, pp. 43-50), nella concezione allegorica permane la consapevolezza di una distanza e per così dire dell'inaccessibilità dell'idea da parte dell'intelletto. Uno dei compromessi più efficaci tra queste due opposte tendenze sarà raggiunto dalla pittura, che rarissimamente rappresenta il divino all'apice della propria potenza, nell'atto della Resurrezione, nella sua forma gloriosa, preferendo concentrarsi su «quelle situazioni della vita di Cristo in cui egli appare non ancora in se stesso spiritualmente perfetto, oppure dove la divinità appare impedita, umiliata, nel momento della negazione; questo avviene nella *Fanciullezza* o nella *Passione* di Cristo» (Hegel, 1997b, p. 917). Alla luce della concezione allegorica la forma per un verso testimonia il limite sensibile che può soltanto accennare all'infinità sovransensibile e per l'altro viene intesa come "strumento di correzione" tramite cui rimediare, sul piano intelligibile, alle imperfezioni del sensibile. Proprio sul piano iconologico iniziò ad affermarsi, al contrario, «l'osservazione di ciò che è unico e caratteristico per la sua individualità» (Dvořák, 2003, p. 68). La grande impresa di Giotto fu quella di «ammettere l'accidentale e il momentaneo nella lingua gestuale delle figure, come pure la narrazione di avvenimenti contemporanei» (Riegl, 2017, p. 91); più in generale si può dire che «il Gotico apre gli occhi all'uomo: non solo all'uomo come oggetto della rappresentazione, ma anche come soggetto che rappresenta» (Dvořák, 2003, p. 64).

Torna la *τύχη* al di là delle forme stereotipiche e torna l'evento come ciò che accade a qualcuno, e a *qualcuno* in particolare (*id quod cuique evenit*). Nel "sentire toscano" «vi è un residuo di percezione, percezione di qualcosa che richiede un essere umano per produrla. Che può perfino richiedere uno specifico individuo per essere creata» (Pound, 1973, p. 179). Di contro al latino, con le sue declinazioni e le sue flessioni codificate, forme quasi "eternate" nella grammatica, nasce la lingua volgare che «tendeva a presentare in modo concreto i fenomeni particolari; si voleva vederli e sentirli in modo vivo» (Auerbach, 1963, p. 102). Proprio riferendosi ad Auerbach,

si potrebbe intendere il passaggio dall'*allegoria* alla *figura* dantesca come il massimo rappresentante di un rinnovamento della nozione di "forma": «un puro colpo di genio: popolare il poema di una folla di esseri viventi, portatori di significati spirituali concreti e viventi» (Gilson, 2016, p. 243). Rispetto a tutte le "visioni" trascendenti che animarono il Medioevo, la *Commedia* dantesca realizza un viaggio ultraterreno servendosi di "forme" e figure sensibili: «il protagonista delle altre è l'aldilà, di questa l'aldiquà» (Toffanin, 1967, p. 80). Per sottolineare la nuova "forma di realtà" che sorge nel capolavoro si potrebbe dire che «non c'è più alcuna metafora in questa rappresentazione, essa è quasi cosa realmente accaduta» (Auerbach, 1999, p. 38). Anche per questo motivo, nella *Commedia* si annuncia «uno spirito nuovo che rompe la scorza del pensiero medioevale e germoglia in un nuovo pollone, sul quale s'inserirà il pensiero del Rinascimento» (Gentile, 1913, pp. 46-7).

4. La forma «appare per la prima volta in Grecia, e poi si perde, e poi riappare nel Rinascimento in Toscana» (Diano, 1973, p. 20). Se prendiamo il Cortile di Palazzo Ducale di Urbino, ritroviamo l'assolutezza e la separatezza delle forme: «l'invalicabile fra le cornici delle finestre e la lesena lungo il piano superiore, o l'esatta incorniciatura di una finestra [...] conferiscono a ogni forma lapidea un'individualità suprema. [...] Nessun rapporto è tra loro. Le loro posizioni sono inattraversabili» (Stokes, 1932, p. 155). Scrive Brandi: «la nuova architettura uscì veramente compiuta e perfetta dalla mente sovrana del Brunelleschi» (Brandi, 1975, p. 232). Da questo punto di vista il Rinascimento si configura probabilmente come «il solo caso di una nuova forma architettonica che nasce di colpo, quasi come Minerva armata [...] si vide subito designata all'universalità dell'ecumene. La classicità veniva a rivivere come negli esametri degli umanisti. Nell'architettura, certo, sembrò di parlare latino e greco, assai più che nella pittura e perfino che nella scultura: e avvicinarsi all'idea platonica, più che alle altre arti» (Brandi, 1956, p. 153).

Si potrebbe persino leggere questa ripresa delle "forme della latinità" quasi come contraccollo rispetto alla scoperta dantesca della madrelingua (cfr. Apel, 1975, p. 118): «proprio perché la tensione fra l'italiano e la "forma" tradizionale del latino non era così grande come fra questa e le lingue germaniche, la scoperta della madrelingua nel segno dell'umanesimo poté essere elaborata teoreticamente per la prima volta in Italia» (ivi, p. 127). Solo in Italia la tensione tra latino e volgare diventa un'autentica alternativa: la forma della lingua viva in antitesi al formalismo atemporale della logica

scolastica sollecitò la *rinascita*. Quasi accostando filologia e architettura, Brandi ritiene che tanto il Brunelleschi quanto l'Alberti negli elementi classici intuirono *parole*, come se il capitello dorico o corinzio coprissero una determinata area semantica (cfr. Brandi, 1956, p. 145): «l'elemento architettonico non come una trasposizione di un altro vocabolo di altra lingua, ma come parola senza corrispondente in altra lingua. Ed era l'insieme di queste parole senza corrispondente, intraducibili, che da allora dovevano recuperare un senso non tanto in base al contesto antico da cui risultavano, quanto in seno a quello nuovo in cui si inserivano» (ivi, p. 146). Ma questa operazione svolta a livello architettonico coincide con quanto avviato, su un altro piano, proprio dalle ricerche filologiche del Valla.

Brunelleschi non inventa neologismi, ma rende fisse le parole variandone la funzione, come «le immutabili pedine di un gioco sempre nuovo» (*ibid.*), di modo che il singolo elemento architettonico da forma si trasformasse in significato. E il paragone tra architettura e linguaggio potrebbe continuare,

perché è chiaro come l'impiego o il reimpiego di elementi classici, nel romanico fiorentino, rientri nello stesso gusto dei versi del tardo latino che imitavano a orecchio quelli quantitativi, allorché non si percepiva più il valore della quantità, e, pur senza essere ancora ritmici, predisponavano tuttavia il ritmo di quei romanzi. Mentre nello Spedale degli Innocenti non c'è una prosodia imitata dall'esterno, ma un ferreo ritmo che, archi e colonne, tondi, pilastri e trabeazioni, scandiscono senza tralignamenti o incertezze, sia verso la tradizione classica che verso gli incunabuli romanico-classici (ivi, p. 148).

Sotto questo profilo «il Rinascimento è un'età primitiva» (Francastel, 1957, p. 71): nel suo itinerario Brunelleschi sembra proprio «risalito dai formalismi alla forma» (cfr. Brandi, 1956, p. 148). Sappiamo che «lo scopo degli artisti non è di decifrare le proprietà interne delle cose, ma di creare un sistema mentale di rappresentazione» (Francastel, 1957, p. 64): in questo senso si può dire che nel Rinascimento «lo spazio costruito dall'architetto divenne spazio visivo» (Belting, 2010, p. 180), e in effetti «l'architettura rappresentava il campo stesso gravitazionale di ogni esperienza figurativa» (Brandi, 1975, p. 232) – dove rappresentare non è produrre «un doppio», bensì «l'occasione da cui scaturisce un'intelligenza del mondo» (Francastel, 1957, p. 83).

Questa intelligenza si avvale potentemente della «forma matematica», poiché «soltanto la misura ci mette al riparo dalle trappole della percezione» (Belting, 2010, p. 163), ma proprio qui si annida il germe di un nuovo

sviluppo. «Da un lato, si afferma l'unità irriducibile dello spazio infinito, dall'altro la riducibilità dell'universo e la possibilità di rappresentarlo. Nel pensiero matematico del principio del Quattrocento v'era un inconsapevole conflitto tra l'idea dello spazio chiuso, cubico, e quella dello spazio aperto che comprende egualmente gli oggetti prossimi e distanti ed esclude ogni riproduzione "identica" per riduzione di scala o eliminazione del piano retrostante» (Francastel, 1957, p. 59). Al di là della presunta inconsapevolezza – che certo è già fugata per lo meno a partire dall'Alberti, e non solo nei suoi studi di prospettiva, ma nel complesso delle sue opere in cui Garin leggeva «quell'ansia metafisica con, al fondo, una sfiducia amara» (Garin, 2007, p. 137) – ha ragione Francastel, contestando la teoria dell'unità meravigliosa e del realismo illusivo, a rifiutare la tesi secondo cui una conciliazione tra le due istanze sarebbe poi sopraggiunta ad opera della pittura.

5. Spazio chiuso, ma *insieme* spazio aperto: una contraddizione che viene fatta esplodere dalla *vis* michelangiolesca. Prendiamo la scultura: il "non-finito" non è uno stadio di incompiutezza, ma è già in qualche modo finito – lo intuì già Vasari in relazione al San Matteo: «la quale statua così abbozzata mostra la sua perfezione» (Vasari, 1848, p. 1392) – dove «il concetto non è l'idea trascendente, ma è l'intenzione che sta dentro l'artista in quanto dissotterra la forma dalla materia» (Brandi, 1975, p. 209). Qui non c'è *soltanto* l'immanenza aristotelica dell'idea «ἐν τῇ ψυχῇ» (Arist. *Metaph.*, VII, 7, 1032 b 1): cercando nel visibile l'invisibile la natura dell'artista manifesta senz'altro come il supremo intelletto sia diventato coscienza, "intenzione" verso l'oggetto; noi possiamo dire che «la superficie non è più il traguardo a cui si cristallizza la forma, la forma sta al di là della superficie» (Brandi, 1975, p. 214) – ma così compare *anche* la connessione tra la ripresa dell'eros in Ficino e la concezione rinascimentale dell'arte: «sotto questo aspetto e in tale approfondimento si presenta la dottrina ficiniana dell'amore nei sonetti di Michelangelo» (Cassirer, 2012, pp. 152).

Quei marmi sono "incompiuti" perché la materia era già scomparsa nella coscienza di Michelangelo: «la potente, sovrumana organizzazione plastica dell'immagine vinceva e assimilava quei residui non rimossi, ancora più che se fossero stati asportati. Li vinceva come la conformazione naturale di una vallata si impone e continua sotto gli ultimi stracci di nebbia non ancora dissolti» (Brandi, 1956, p. 36). L'immagine fa quasi "saltare via" il marmo proprio perché non è forma già bella e fatta, ancora avvolta in una materia che le risulta estranea: Michelangelo ci mostra «l'attimo in cui la forma, da potenziale che era, si effettua e si organizza sull'informe, nella

drammatica lotta della coscienza con la natura» (ivi, p. 37). Ma se noi andassimo a “verificare” la cosa nella Cappella Sistina, vedremmo il tentativo, analogo, di abolire lo spazio esterno, riportandolo tutto a emanazione di un elemento figurale concepito come generatore spaziale. In breve, si trattava di collocare lo spazio nella figura: «Il Giudizio Universale, questa parete immensa, non ha alcun punto di vista esplicito, non ha né sotto in su né sotto in giù. [...] Ogni gruppo potentemente plastico genera il suo spazio sulla parete come si scavasse una nicchia» (Brandi, 1975, p. 228).

La Volta Sistina fu un salto d'epoca: «la volontà di complicazione della forma dava nel tortuoso, nel sofisticato, nell'eccezionale, e si poneva come esempio per tutta quella fioritura di grottesco, di capriccioso, di artificiato, di enigmatico, di bizzarro, di forzato, di difficile, di diavolesco, di spiritoso, per tutta quella sequenza di serpentine, di grazie, di furie, di balletti, di eleganze sofisticate, di bellezze sproporzionate con cui si manifesta l'inquietudine e la follia del “manierismo”» (Bellosi, 2014, p. 29). Queste parole ci aiutano persino a visualizzare meglio l'effetto dirompente prodotto dall'architettura michelangiolesca, più che non soltanto dalla sua pittura. Dobbiamo tornare alla figura come generatrice di spazio, perché qui si vede lo sviluppo dalla lanterna del Brunelleschi, che proietta l'interno all'esterno, alla “intuizione folgorante” del tamburo della cupola di San Pietro: «l'idea del protendersi dello spazio interno all'esterno, la possibilità di costituire come un'osmosi continua fra esterno e interno, ecco la scoperta dell'architettura barocca dalla grande intuizione michelangiolesca» (Brandi, 1975, p. 217) – in altri termini: niente Bernini, niente Borromini senza Michelangelo, e senza il suo ovale disegnato per la Piazza del Campidoglio. La classicità della forma si esprime ora in una vitalità organica più che in una concezione geometrica cristallizzata entro una teoria delle proporzioni: uno spazio interno che non vede nell'esterno un ambiente a sé estraneo, bensì l'esterno *di* quello stesso interno – tale sarà l'immenso animale di Giordano Bruno: «sebbene innumerevoli parti subiscano ed agiscano e siano opposti da questa parte e da quella mondi infiniti che, pur opponendosi, si conciliano nell'unità, l'infinito non subisce l'azione di un unico infinito atto, ma di atti finiti, disseminati all'infinito per tutto lo spazio» (Bruno, 1980b, p. 483).

6. Wölfflin ravvisa un inesorabile trapasso – anzi una vera e propria decadenza ai limiti della patologia – dal lineare al pittorico, dalla superficie alla profondità, dalla forma chiusa alla forma aperta, per cui Dürer risulta disegnativo e lineare, mentre in Rembrandt s'impone lo stile pittorico (Wölf-

flin, 1984, p. 73). Non sarebbe lecito, tuttavia, ridurre tutto alla *lectio faciliior* di una mera contrapposizione tra coppie dialettiche: le cose si complicano tremendamente già nello stesso Wölfflin perché è vero che nel *Cenacolo* di Leonardo la superficie si staglia di fronte a noi come una muraglia (ivi, pp. 178-9), ma ciò non vale certo per *La vergine delle rocce*. Allo stesso modo, a volte Raffaello si presenta quale campione del lineare e della superficie, ma rispetto alla *Scuola d'Atene* l'architettura dell'*Eliodoro* appare talmente imperscrutabile da avviare quasi la transizione dal Rinascimento al Barocco (cfr. Wölfflin, 2010, pp. 34-40). Coglie nel segno però quando nota come per lo stile classico «l'uniforme, netta visibilità di tutte le parti è quasi un sottinteso» (Wölfflin, 1984, p. 339), mentre il barocco vi rinuncia perché persegue un altro scopo: le giunture sono sentite con minore intensità, non si raccoglie tutto sotto una figura dominante; all'architettura simmetrica, provvista di asse centrale, sostituisce una "composizione atettonica" che, pur senza cadere nell'arbitrio, diffonde un senso di casualità.

La rappresentazione plastica dello spazio fissata nel Quattrocento «ha risposto per quattro secoli a tutte le esigenze figurative della civiltà occidentale» (Francastel, 1957, p. 26), ma dobbiamo immaginarci questo spazio continuamente sottoposto alle "pressioni" derivanti prima dal Barocco e poi dai "divertimenti ottici" tipici del Settecento: nell'*Encyclopédie* sotto la lettera "A" troviamo *Anamorphose* – «una proiezione mostruosa o una rappresentazione sfigurata di qualche immagine eseguita su un piano, la quale da un certo punto di vista appare regolare e fatta con le proporzioni giuste» (cfr. Baltrušaitis, 1969, p. 126) – sino a quando quello spazio si vedrà costretto a crollare letteralmente sotto i colpi dell'impressionismo, del *pointillisme*, dell'espressionismo, dell'arte astratta e del cubismo.

Parallelamente si potrebbe osservare – come ha fatto Deleuze – quanto sia difficile mantenere il concetto di "forma classica" tra le "pieghe" barocche del Leibniz. In generale, per usare una formula breve – che Schmitt adopera per delineare l'evoluzione della "forma Stato" nella modernità (cfr. Schmitt, 1972b, p. 219) –, la *voluntas* comincia a reclamare spazio rispetto alla *ratio*, al suo ordine, alle sue "forme": Hume scoprirà che persino «l'uguaglianza non è una proprietà intrinseca alle figure, ma sorge dal confronto che la mente attua fra di loro» (Hume, 2001, p. 113); sotto la "forma-tempo" Kant troverà una violenza dell'immaginazione (cfr. Kant, 1998, p. 295). E lungo questa direttrice si potrebbe arrivare al concetto hegeliano di *Wirklichkeit*, dove ad essere "reale" non sono le cose, tra loro separate nelle rispettive forme, bensì il movimento che le attraversa e le produce. E, seppure con accenti e inclinazioni tra loro molto diversi, dietro alla rappresen-

tazione compare la volontà schopenhaueriana e la stessa volontà di potenza nietzscheana s'impone come superamento delle forme astratte concepite dalla civiltà – e innanzitutto della Forma per eccellenza: il Dio-sostanza di cui si annuncia la morte.

7. La forma è perduta, scomparsa, come ne *Il capolavoro sconosciuto* di Balzac, dove a furia di ritocchi, «a forza di carezzare il contorno della figura» (Balzac, 2001, p. 58), sul quadro di Frenhofer non compare più niente, solo un caos di colori, tonalità e sfumature indecise, simile a una nebbia informe.

Ci sono stati tentativi di ritornare sul problema della “forma”, di riabilitarne il concetto, come quando Benjamin vede in Baudelaire una specie di eroe antico, col compito di stabilizzare l'uomo estraniato a sé stesso, di «dare forma alla modernità» (Benjamin, 2007, p. 346), e per certi versi offre quasi l'impressione di riuscirvi, dando espressione a un'epoca priva di forma: denunciarne l'assenza è la cifra poetica del suo tempo. Oppure al modo in cui le avanguardie del Novecento (dalle poetiche del neoplasticismo a quelle del suprematismo) proclameranno di voler “dare forma” alla *funzione*; ma anche alla maniera di Jünger, che si sforza di rintracciare nell'operaio una nuova “forma epocale” dopo quella rappresentata dalla vita del santo o del cavaliere (cfr. Jünger, 2004, p. 62).

In realtà, per ordinare l'immane montagna di fatti e situazioni di cui pullula la vita, «nel campo della fisica abbiamo trovato un rimedio (il concetto di funzione). Nel campo dello spirito siamo rimasti del tutto impotenti» (Musil, 1986, p. 100), perciò si potrebbe parlare di un'epoca – addirittura Musil ci costruisce sopra un teorema – *della mancanza di forma* (cfr. Musil, 2014, pp. 65-71). E questa stessa espressione *Gestaltlosigkeit* – un'assenza di forma – era stata adoperata vent'anni prima da Simmel per definire il carattere più intimo, puramente quantitativo, del denaro (cfr. Simmel, 2019, p. 237).

«Solo che il conoscere importa rappresentazione; e questa non può aversi se non attraverso forme» (Pagliaro, 1952, p. 31): senza forma non esiste l'oggetto, ma nemmeno il soggetto; ci mancano i concetti per interiorizzare il vissuto; ci mancano quelle strutture indispensabili non tanto per organizzare (per quello basta il concetto di “funzione”) quanto per dare senso alla vita.

Fonti

Balzac (2001); Bruno (1980b); De Sanctis (1967); Hegel (1967; 1997a; 1997b); Hume (2001); Kant (1998); Kierkegaard (1972); Vasari (1848).

Bibliografia

Apel (1975); Auerbach (1963; 1999); Baltrušaitis (1969); Barilli (2011); Bellosi (2014); Belting (2010); Benjamin (2007); Bettetini (2006); Brandi (1956; 1975); Calogero (1968); Cassirer (2012); Curtius (1879); Diano (1973); Dvořák (2003); Francastel (1957); Garin (2007); Gentile (1913); Gilson (2016); Jaeger (1964); Jünger (2004); Loos (2005); Melandri (1968); Müller-Graupa (1951); Musil (1986; 2014); Pagliaro (1952); Pound (1973); Riegl (2017); Schlosser (1961); Schmitt (1972b); Semerano (1994); Simmel (2019); Spaventa (1972); Stokes (1932); Toffanin (1967); Vārvaro (1985); Walde (1910); Wölfflin (1984; 2010); Zevi (1956).



Genio

di Antonella Capitanio

Coloro che chiamiamo “genî del Rinascimento” non si sarebbero mai definiti così, né furono detti tali al loro tempo: ad esempio nelle *Vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori* di Giorgio Vasari (1550 e 1568) il termine – che compare peraltro solo dodici volte – è sinonimo esclusivamente di inclinazione.

Se il concetto, per noi ovvio, ha avuto una lunga genesi, la parola stessa – di derivazione latina, ma emersa in modo assoluto in tutte le lingue europee a partire dal francese solo nel XVIII secolo – era infatti utilizzata con un diverso significato o addirittura non esisteva, come nel greco antico che, per esprimere l'idea, ricorreva all'espressione *ἄνδρες περιττοί*, “uomini eccezionali”, usata ad esempio all'inizio del testo *Problemata*, XXX, 1, riferito tradizionalmente ad Aristotele, tra le pagine alle origini della lunga riflessione sul rapporto tra melanconia e uomo di genio.

Leonardo o Michelangelo non hanno mai usato il termine “genio” nei loro scritti, dove al massimo troviamo “ingegno”, esito di quell'*ingenium* che a partire da sant'Agostino era andato assorbendo la parola latina *genius*: emblematico che nella recente *Lexicographie artistique: formes, usages et enjeux dans l'Europe moderne* l'equivalente italiano del francese *génie* e dell'inglese e tedesco *Genius* sia *ingegno* (Osnabrugge, 2018).

Il termine si è associato nel tempo a diversi significati, quali il peculiare carattere di un luogo, di un tempo o di una lingua, un particolare talento, un potere creativo d'eccezione, o infine l'uomo che incarna tale potere: in queste due ultime accezioni, e più precisamente nel passaggio dall'una all'altra – cioè dall'avere genio ad essere genio – si condensa il senso che segna il linguaggio della modernità.

1. Per gli antichi Romani ciascun uomo aveva il suo Genio – visualizzato ad esempio nel putto alato ai piedi della statua loricata di Augusto di Prima Porta (Musei Vaticani) – e tuttora è questo il primo significa-

to che troviamo associato al lemma nei dizionari italiani. Varrone, nel *De vita populi Romani*, precisa come il genio fosse l'anima razionale di ciascuno che discendeva dal Genio con la G maiuscola, ovvero il Dio preposto a tutte le cose da generare, come indica la radice nel verbo greco γίγνομαι.

Agostino, nel *De Civitate Dei*, rifiuta questa contiguità del divino con una dimensione umana puramente razionale, avviando di fatto l'assorbimento del concetto di "genio" in "ingegno".

L'osmosi era del resto già nella classicità, come si coglie nell'affermazione *nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit* (non è mai esistito un grande ingegno senza un po' di follia), fatta da Seneca nel *De tranquillitate animi* richiamandosi ad Aristotele e ripetuta da Petrarca nel *De Secreto*: se il termine "genio" non era dunque accreditato, è evidente che al termine "ingegno" si andasse associando qualcosa di più e di diverso dalla sola ingegnosità.

2. La maturazione del senso inizia a delinearci nel corso del Rinascimento, come si riverbera ad esempio nell'epitaffio di Filippo Brunelleschi, scritto nel 1446 dall'umanista Carlo Marsuppini e tuttora visibile nella cattedrale fiorentina di Santa Maria del Fiore, dove si parla di «divino ingenio», e ancor più in un passo all'inizio del XVIII libro del *Trattato di architettura* di Filarete – successivo di circa venti anni – dove si afferma che «collo 'ngegno mi missi a fantasticare e pensare».

Tali tracce accompagnano il contemporaneo emergere del moderno soggettivismo, con ripercussioni di rilievo proprio sulla questione della genialità, anche se evidenziate solo a posteriori: in particolare Erwin Panofsky (1952, p. 51) sottolinea che «l'estetica del Rinascimento, collegando la formazione dell'idea alla contemplazione della natura e ponendola così in una sfera che, se non era per anco quella psicologico individuale, tuttavia non era più nemmeno metafisica, ha compiuto il primo passo verso il riconoscimento di ciò che siamo soliti chiamare "genio"».

L'elaborazione di tale riconoscimento ha il suo avvio in Marsilio Ficino e nella sua riflessione sulla malinconia dell'uomo d'ingegno, esplicitata in particolare nel *De vita longa* del 1489 (I, 5) – a partire anche dal sopra citato testo pseudoaristotelico, nonché da passi di Platone e Democrito – e già in precedenza nella lettera del 1481 a Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici *De tribus gratiis & Genio* (libro VII, CXXXII), dove precisa «Genius s[cilicet] demon ingenii dux a tribus gratiis provenit», ovvero «Ché il Genio, cioè il Demone duce del ingegno da le tre gratie proce-

de», come viene tradotto nella versione italiana del suo epistolario edita nel 1546-48 (Ficino, 1548, p. 59).

Costante corre da Ficino in poi l'associazione del genio al temperamento malinconico, e molteplici sono i testi che per tutto il secolo successivo e oltre dibattono sull'origine del genio, ma non lo si denomina come tale neppure nel *Trattato dell'ingegno dell'huomo* pubblicato da Antonio Persio nel 1576, che pure non manca di qualche spunto che va nel senso di un significato connesso alla creatività, come quando afferma che «conoscerà dunque lo ingegnoso la bellezza [...] meglio che un di poco ingegno» (Persio, 1999, p. 113). Ancor più significativa l'unica volta in cui il termine è usato da Giordano Bruno, quando nell'*Epistola explicatoria* che introduce il suo *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) parla della «stemperata malinconia che si fa antro al genio perverso» (Brann, 2002).

La letteratura artistica ignora il termine "genio" e l'uso che vi se ne fa di "ingegno" appare solo in parte includerne il senso: ad esempio Varchi (1549) distingue le arti tra quelle in cui «vale più lo ingegno che la fatica» e quelle in cui vale «più la fatica che l'ingegno», mentre se guardiamo in altri contesti spicca Rabelais, che nel *Gargantua e Pantagruel* (1532) fa dire a un giovane studente limosino «il mio genio non est per nulla naturaliter apto» (Moretti, 2011, p. 22).

Al contempo il termine "genio" continua a indicare uno spirito superiore che, nella tradizione del demone socratico, ispira l'essere umano: Erasmo nel *Ciceronianus*, ad esempio, parla del genio «peculiarem & arcanam adferens energiam» (Erasmo da Rotterdam, 1528, p. 185).

Nella pletora di erudite pubblicazioni che affollarono il XVI secolo, da segnalare i *Poetices libri septem* di Giulio Cesare Scaligero – editi a Lione nel 1561 e di gran successo soprattutto nella Francia del secolo successivo, quando furono considerati una sorta di testo sacro del classicismo –, in cui si sostiene un'idea di "genio" come qualcosa di divino e innato associato al *furor poeticus*, attribuendolo sia all'ambito delle arti che delle scienze.

Particolarmente emblematiche sono anche le traduzioni di un testo come *Il Cortegiano* di Baldassar Castiglione (1528), che pur ignorando il termine "genio" parla di fatto di un tipo di individualità che porta i coevi traduttori a rendere l'italiano "ingegno" in francese con *esprit* e in latino – ad opera di un traduttore inglese – con *genius* (Zilsel, 1926).

Una importante spia di un progressivo emergere di senso si può vedere in particolare nell'*Iconologia* di Cesare Ripa, a partire dall'edizione ampliata del 1603, dove la parola è ancora «Ingegno», definito «quella potenza di spirito che per natura rende l'huomo pronto, capace di tutte quelle scienze

ond'egli applica il volere e l'opera», ma a raffigurarlo è di fatto un Genio: «Giovane si dipinge, per dimostrare che la potenza intellettuale non invecchia mai» ed alato (Ripa, 1603, tav. 220), così com'era ad esempio il genio dipinto in una villa romana di Boscoreale oggi al Louvre, con al posto della patera, però, un arco con la freccia incoccata, a mostrarne «l'investigazione e l'acutezza». Una visualizzazione che per l'Ariosto dell'*Orlando furioso* (1516) era ancora propria del genio nel senso latino della divinità alata che accompagnava ciascuno dalla nascita, come emerge con chiarezza nel verso «Però che 'l Genio suo, l'Angel migliore, / I preghi tolse, e spiegò al ciel le penne» (XIV, 73).

Nella vita dello stesso Ariosto scritta da Giovan Battista Pigna (1554), l'erudito – narrando della celebre risposta dello scrittore al Bembo, con cui affermava di preferire di scrivere in volgare invece che in latino – gli fa del resto dire «che ben egli sentiva a che più il suo genio il piegasse», espressione analoga a quella usata da Giovan Battista Marino ancora nel 1619 nella lettera di indirizzo al Centurioni della seconda parte della *Galeria* dedicata alla scultura, quando parla degli studi «a' quali la naturale inclinazione del mio Genio mi portava».

Una più articolata elaborazione dell'idea di “genio” sembra presentarsi nel *Trattato della musica scenica* scritto da Giovanni Battista Doni tra il 1640 e il 1647, ma pubblicato solo nel 1763, che ripetutamente va precisando quale «bisognerebbe che fosse il genio del buon compositore, massime per quella sorte di musiche, che devono dimostrare con viva espressione tutti i più interni affetti dell'animo», e valutando positivamente l'*Aria di Fiorenza* di Emilio de' Cavalieri ne attribuisce la bellezza «per ritenere assai del genio del paese le arie naturali».

Il lemma entra nel vocabolario degli Accademici della Crusca a partire dalla terza edizione (Accademia della Crusca, 1691b, p. 755), ma ancora solo nei significati di guida dei comportamenti e di inclinazione d'animo, e tale ne continuava ad essere l'uso: Salvator Rosa nella sua *Satira* III dedicata alla Pittura – contributo significativo alla costruzione della figura dell'artista moderno, scritta a partire dal 1650 ma pubblicata per la prima volta solo nel 1693, oltre venti anni dopo la morte del colto pittore – scrive «Delle fatiche mie scopo e mercede è soddisfare al genio, al giusto, al vero», mentre nella *Vita del Cavalier G. Lor. Bernino* (1713) scritta dal figlio Domenico, a proposito della gran quantità di disegni di copia dall'antico elaborati dal grande scultore negli anni di formazione, si legge: «Il che fu tutto effetto di una indefessa applicazione e di un genio ardente di segnalarsi» (Bernini, 1713, p. 14).

3. Il concetto moderno di “genio” aveva intanto la sua incubazione in Francia nella *Querelle des Anciens e des Modernes*, cristallizzata nella “question omerica” (Ferreri, 2007), in cui furono gli “Antichi” a giungere a una sua prima compiuta definizione, che si delineò come “reazione all’applicazione all’arte della teoria del progresso”. In particolare Madame Dacier nel suo *Des causes de la corruption du gout* (1714), riflettendo sulla difficoltà della traduzione dell’*Iliade*, affermò anche l’idea di “genio della lingua”, sostenendo che per far rivivere la forza dell’originale occorre riprodurne non il linguaggio ma lo spirito.

Ugualmente Pierre-Daniel Huet, nella sua *Lettre a Perrault*, aveva distinto nell’artista una componente naturale – il genio, appunto – e una tecnica, rimproverando al “moderno” Perrault di non aver saputo distinguerle, giudicando l’opera omerica dai contenuti.

In realtà, la maturazione del significato della parola sembra emergere proprio in un testo di Perrault – *Le cabinet des beaux arts* (1690) – dove Genio e Ingegno sono legati a due distinte rappresentazioni: introducendo le descrizioni delle tavole incise che finge riproducano il soffitto reale di un ambiente destinato a ospitare una raccolta di opere d’arte, dice infatti che al centro delle allegorie delle arti «sono state disposte le divinità che nell’antichità a esse presiedevano: Apollo al centro, Mercurio e Minerva ai due lati. Apollo vi appare come colui che dona il genio e il fuoco dell’invenzione, Mercurio come il padre dell’ingegno» (Perrault, 2009, p. 42). Inoltre, nella riflessione di Perrault, il Genio è posto in stretta connessione con l’Entusiasmo, elemento già comparso nell’“Antico” Boileau e che diventerà poi un *topos*: in *Le génie*, l’epistola in versi indirizzata a Fontenelle che chiude il suo *Parallèle des anciens et des modernes*, Perrault parla infatti del genio come di un «fuoco sacro» e di una «divina fiamma» (Perrault, 1692-97).

Evidente eco di tale dibattito è l’affermazione «Le Génie est la première chose que l’on doit supposer dans un peintre», che Roger de Piles fa subito nel primo capitolo di *Idée du peintre parfait* (Piles, 1699), il primo testo in cui l’idea di “genio” è associata a un artista visivo.

4. Il passaggio da avere genio ad essere genio è qualcosa che avviene però solo con un articolo di Addison pubblicato su “The Spectator” il 3 settembre 1711, che inizia con l’affermazione «There is no character more frequently given to a writer, than that of being a genius».

Naturalmente non si tratta di un’acquisizione generale immediata: ad esempio, nelle *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* di Du Bos, pubblicate per la prima volta nel 1719 e in cui non mancano evidenze

dell'influsso di Addison, si continua ad essere dotati di genio o a nascere con del genio.

L'ipotesi del genio come talento naturale è particolarmente viva nell'ambiente inglese a partire già da Shaftesbury – che, come precisa Ernst Cassirer, libera il termine *genius* dall'ambiguità che gli si era in precedenza associata, facendo sì che l'idea di una forza divina del genio diventi una costante in tutto il pensiero europeo (Cassirer, 1932) – per proseguire con William Sharpe, autore di *A Dissertation upon Genius* (1755), il primo libro intitolato all'argomento, e infine approdare al più celebre Edward Young, nel cui *Conjectures on Original Composition* (1759) si legge che il genio crea «spontaneously from the vital root» e che «Genius is from Heaven, Learning from man» (Young, 1759, pp. 12, 36): la sua è un'idea di «genio» come «conoscenza innata, sorretta dal divino afflato dell'entusiasmo» e ne afferma l'assoluta superiorità rispetto alla conoscenza acquisita con l'erudizione, tanto che «Ringraziamo la cultura, riveriamo il genio; quella ci procura piacere, questo l'estasi», in quanto «Un genio differisce da un buon ingegno come un mago da un bravo architetto: quello erige la sua struttura con mezzi invisibili, questo con l'abile uso di strumenti comuni» (Young, 2008, pp. 33, 25).

L'affermarsi del concetto porta all'affermazione del termine nella lingua inglese, dove a *wit* – equivalente all'italiano “ingegno” – si sostituisce appunto *genius*, come testimonia la trasformazione dell'espressione *man of wit* in *man of genius* (Marr, 2015).

Ma la definizione che coglie con formidabile sintesi il pensiero del tempo la si deve alla Francia ed è quella che si trova nella voce dell'*Encyclopedie* di Diderot e d'Alembert dedicata al genio in letteratura e filosofia, da alcuni attribuita allo stesso Diderot: «L'étendue de l'esprit, la force de l'imagination, et l'activité de l'âme, voilà le génie» (Diderot, d'Alembert, 1757, p. 582).

5. Il dilagare della riflessione porta attenzione anche nel contesto italiano, sebbene la parola stenti ad accreditarsi.

Giambattista Vico non usa quasi mai il termine “genio”, ma ancora “ingegno”, seppure con significato sovrapponibile a quello che si andava affermando per “genio” nel resto di Europa, visto che «l'ingegno è il ritrovatore di cose nuove, e la fantasia o la forza d'immaginare è la madre delle poetiche invenzioni» (Vico, 1971, p. 152), e nella *Scienza nuova* Ingegno è direttamente la capacità inventiva per eccellenza, e addirittura sinonimo di Fantasia (Sanna, 2017), ricordando che «a' tempi barbari [...] 'n vece di

dir' uomo d'ingegno, dicevan' uomo fantastico; qual narra essere stato Cola di Rienzo l'Autore dello stesso tempo, il qual' in barbaro Italiano ne descrisse la Vita» (Vico, 2013, p. 229).

Il poligrafo Conte Agostino Santi Pupieni – anagramma di Giuseppe Antonio Costantini, tipico rappresentante dell'erudizione del tempo – nel suo più volte ampliato e ristampato pseudocarteggio *Lettere critiche giocose, morali, scientifiche ed erudite alla moda ed al gusto del secolo presente* (1743-71) dedica una lettera ai «Genj degli ammogliati», dove sostiene che «questa parola Genio, che ha origine dal Gentilesimo, non vuol già dire, come si crede, un'inclinazione. Chi ha inventato questo termine intese uno spirito, come noi intendiamo gli angeli. Dicevano che ogni Uomo è assistito da due Genj; ma uno di questi buono, che lo stimola al bene; l'altro cattivo, che lo trascina al male. Noi spiegheremmo così; che il Genio buono è un Angelo, il genio cattivo un demonio» (Costantini, 1747, pp. 30-1).

E in questi termini li mette in scena ancora Goldoni, addirittura intitolando una sua commedia *Il genio buono e il genio cattivo* (1768). Ma una diversa accezione emerge nel *Ragionamento preliminare* con cui Cesarotti introduce la sua versione dell'*Iliade*, dove definisce i poemi omerici come «opere d'un Genio trascendente, ed esemplari perfettissimi del loro genere» (Cesarotti, 1786, p. 192).

La viscosità della tradizione è messa in evidenza con chiarezza da Saverio Bettinelli nella seconda parte del suo *Dell'entusiasmo delle belle arti*, dedicata specificamente a *Geni e ingegni* (Bettinelli, 1780, p. 135):

Noi li chiamiamo anime grandi, indoli generose, spiriti rari, uomini d'estro, e di felice natura, né, che io sappia, la nostra lingua ha ancora fissato un termine proprio di loro. L'altre nazioni hanno adottato il nome di Genio, pel quale in tutta l'Europa son conosciuti, e distinti; e quando anche tra noi la lingua filosofica si sarà ampliata nelle materie di lettere, e nelle facoltà dell'ingegno, troverem necessariamente un titolo proprio, e preciso [...]. I Romani dissero *Genius* a certe locali divinità, o semidivinità, e noi l'usiamo latinamente a dir angelo; e quindi sembra sia dato a quegli Uomini un *Genio*, che in lor parla, e gl'ispira [...].

E in nota precisa: «Si dice *aver Genio*, un uom di *Genio*, un'opera piena di *Genio* e simili: poi s'è detto un Genio ad esprimere questo pregio con una parola. L'uno include l'altro».

Per Bettinelli – che lega esplicitamente la definizione di “genio” al suo concetto di “entusiasmo” – geni sono «Anime elevate a veder rapidamente cose inusitate, e mirabili, passionandosi, e trasfondendo in altrui la passione» (ivi, p. 137): e il senso si chiarisce ulteriormente quando afferma che

«si veggono pochi Geni in quel tempo, in cui tutto è divenuto legame, precetto, scuola, e schiavitù», o quando osserva che «è notevole il numero grande dell'opere lasciate da' Pittori della Scuola Veneta per la loro rapidità, ed è la scuola più ricca d'Entusiasmo d'esecuzione» (ivi, p. 165).

Un'importante testimonianza della maturazione dell'uso del termine in italiano si ha in Giuseppe Baretta, che nella sua traduzione di *Seven Discourses on Art* di Joshua Reynolds (1778) – *Delle arti del disegno. Discorsi [...] Trasportati dall'Inglese nel Toscano idioma*, pubblicata nello stesso anno dell'edizione originale inglese –, di fronte all'affermazione dell'autore «even genius, at least what generally is so called, is the child of imitation», sente il bisogno di inserire una precisazione: «Il Genio, che italianamente potrebbe forse chiamarsi Estro» (Reynolds, 1778, p. 146); per Baretta – che nella presentazione dell'autore premessa al testo lo definisce tra l'altro «un adoratore e imitator sommo del nostro immortal Buonarroti, che è lo stesso che dire un genio egualmente straordinario» (ivi, p. 7) – era evidentemente ormai impossibile associare il genio all'imitazione, addirittura facendo discendere il primo dalla seconda, e aggiunge quindi alla doverosa traduzione letterale un ulteriore termine diversificato.

La sensibilità di Baretta è peraltro rara: ad esempio Francesco Milizia, che si richiamava esplicitamente a Sulzer, autore anche di due specifiche riflessioni sul genio (Bollino, 1997), nel suo *Dell'arte di vedere nelle belle arti del disegno secondo i principi di Sulzer e Mengs* (1781 e 1792), definito poi da Cicognara l'«opuscolo che rovesciò il sistema di scrivere e di pensare in materia delle arti» (Cicognara, 1821, I, p. 7), non usa mai il termine «genio», ma solo «ingegno», sebbene evidente sia ormai il diverso senso laddove lo utilizza associato a «gusto».

Stessa oscillazione si rileva ancora a fine secolo nell'apprezzamento dei pittori di volta in volta presi in considerazione da Luigi Lanzi nei suoi *Taccuini*, tanto più significativi in quanto appunti immediati e non scrittura meditata, dove parlando ad esempio di un affresco di Paolo Veronese annota «Vi si vedono i principi del genio e dell'arte che poi possedè», mentre per altri artisti usa la locuzione «Sembra avere più diligenza che genio» o parla di «opere più di genio che d'arte», fino ad arrivare all'affermazione «Genio limitato ma esatto, ritrae dalla natura» (Lanzi, 1987, p. 33), quasi un ossimoro rispetto alle teorie affermatesi nel corso del secolo.

6. Il termine era univocamente presente nella forma derivata dal latino – ma tramitata dal francese – in tutte le altre lingue europee, compreso il tedesco, in cui il significato era in precedenza coperto da *Geist*, cioè «spi-

rito”: ed è emblematico che la Germania mutui la parola nel momento in cui stava giocando un ruolo fondamentale nell’elaborazione del concetto (Moretti, 2011).

La prima attestazione di *Genius* invece che *Geist* in Goethe è nel 1771: proprio tra il 1770 e il 1780 Kant sviluppa una sua prima teoria del genio, ma è nella *Critica della capacità di giudizio* (1790) che matura la riflessione sul fatto che il campo del genio non è la ragion pura né la ragion pratica, bensì la terra di mezzo dell’arte, giungendo all’affermazione cardine per cui per giudicare un’opera d’arte occorre il gusto, ma per produrla occorre il genio. Kant distingue l’universalità oggettiva della ragion pura e l’universalità soggettiva delle opere del genio: ciò significa che il genio «è un talento per produrre ciò per cui non può esserci alcuna regola determinata» e «va contrapposto totalmente allo spirito d’imitazione» (Kant, 1995, p. 429). E nell’*Antropologia pragmatica* (1798, § 30) precisa: «l’originalità (cioè la produzione non imitata) della immaginazione, quando sbocca in concetti, si dice genio» (Kant, 1985b, p. 57).

La parola diventa di fatto pervasiva anche nella lingua italiana: ad esempio si pubblica a Venezia il periodico “Il Genio Letterario d’Europa” e nell’uso “genio” mostra di acquisire meditato spazio, come ci testimonia il volume *Della vita e degli scritti di Giuseppe Parini, milanese. Lettere di due amici*, che riunisce lo scambio epistolare tra Luigi Bramieri e Pompilio Pozzetti datato tra il 1799 e il 1802, dove ormai si parla di Parini come di un Genio, con l’iniziale maiuscola, mentre si usa la minuscola per dire che «niuna opera di genio esser non può trasportata da una lingua all’altra senza perdita e danno grandissimo» (Bramieri, Pozzetti, 1802, p. 58).

Eppure Leopardi in un passo dello *Zibaldone* (I-819) testimonia ancora come e perché il termine stentasse ad essere accreditato in italiano: «Osservate per esempio le parole genio, sentimentale, dispotismo, ec. e tante simili che tutto il mondo intende, tutto il mondo adopera in una stessa e precisa significazione, e il solo italiano non può adoperare (o non può in quel significato), perché? perché i puristi le scartano».

7. L’affermazione di Leopardi – che peraltro usa il termine solo una trentina di volte nello *Zibaldone* nell’accezione di “individuo creatore”, contro oltre cento col significato di “indole” (Calzolari, Torlasco, 1997, p. 281) – ci dice con chiarezza che il termine “genio”, nel senso che si era ormai consolidato nel pensiero europeo, veniva percepito “straniero” alla lingua italiana, come è esplicitamente detto nel *Vocabolario universale italiano* noto come Tramater dal nome del suo primo stampatore, dove al secondo significato

del lemma si registra: «oggi più comunemente suole prendersi con neologismo desunto dal francese, per quell'attitudine dell'ingegno, che sprezzando i legami dell'arte, si fa creatore di nuove bellezze o trovati, sì nelle arti belle e sì nelle scienze» (Tramater, 1834).

Il titubante accreditamento del termine è testimoniato con chiarezza nel *Dizionario e bibliografia della musica* pubblicato da Pietro Lichtenthal nel 1826, dove alla voce *Geniale* leggiamo: «una musica geniale non indica già (almeno in italiano) una produzione di genio od un'esecuzione originale, ma soltanto una musica che va a genio, che piace all'uditore, ossia simpatizza col suo gusto, carattere, con la sua intelligenza ecc.» (Lichtenthal, 1826, p. 289), anche se lo stesso dizionario alla voce *Genio* registra: «il genio musicale è quel innato inesplicabile dono di natura, o facoltà originaria di creare con facilità delle idee estetiche, di dar loro la più convenevole espressione nella melodica ed armonica dei suoni, esso è quel fuoco interno che arde nel compositore, che gli ispira continuamente canti nuovi e belli, espressioni vive che vanno al cuore, ed armonie maestose che danno carattere al canto. L'ingegno umano ha una capacità, la quale non si limita in generale, bensì nel particolare. Chi passa al di là di questi limiti è un genio» (*ibid.*).

Nel *Dizionario della lingua italiana* di Tommaseo (1861-79; cfr. Tommaseo, Bellini, 1869b) continua peraltro a permanere al primo posto dei significati del termine quello, proprio dell'antichità, di «Spirito o Demone, buono o no, che dicevasi accompagnare l'uomo dalla nascita infino alla morte», traendone gli esempi d'uso dalla traduzione di testi latini, mentre «Forza dell'ingegno che crea, e nel bello e nel vero» arriva solo in ottava posizione, e al tredicesimo punto non appare senza polemica la definizione «*Genio della lingua*, locuzione che non ci viene di Francia, ma è applicazione, tra le più legittime, de' sensi che dà a questa voce l'antica tradizione»: con ciò motivando indirettamente il fastidio nei confronti di quel significato ormai in realtà prevalente, ma che continuava ad essere percepito come desunto dal francese e non esito dell'etimo latino.

Una percezione che si rispecchia puntualmente nel percorso del lemma nel vocabolario degli Accademici della Crusca: registratovi, come sopra detto, solo a partire dalla terza impressione, nella IV edizione (1729-38) al primo significato vede aggiungersi quelli di «Andare a genio», vale a dire piacere, e «Dare nel genio», ovvero compiacere, e nella V edizione (1863-1923) al terzo significato accoglie «usasi figuratamente nel linguaggio della poesia e delle arti», e finalmente – anche se solo in ventiduesima posizione – «L'uomo stesso, in quanto è fornito d'ingegno, e ne adopera e rivolge

a un fine le facoltà» (Accademia della Crusca, 1893, p. 122). Ugualmente il lemma “Geniale” entra dalla terza edizione, ma con il solo significato di «procreativo», come aggettivo del letto degli sposi, definizione che resta costante nell’edizione successiva, mentre solo nella quinta si articola in più significati e quello coniugale e generativo finisce in sesta e settima posizione, prima comunque dell’ultima, l’ottava, dove finalmente troviamo «Studj geniali, diconsi Quelli che servono o attengono alla rappresentazione del bello, in quanto mediante essa ricreano gli animi così di chi vi attende come degli uomini in generale» (ivi, p. 119).

8. Nonostante la resistenza dei puristi della lingua italiana, è ben noto che nel XIX secolo il concetto di “genio” conobbe una vera apoteosi – anche se molto differenziata – di attenzione, a partire dai Romantici, per i quali ha un ruolo essenziale, tanto che Madame de Staël in *La Germania* (1810) arriva ad affermare «il genio annulla i limiti della vita e cambia in una radosa immagine la vaga speranza dei mortali» (Staël-Holstein, 1943, p. 159): l’idea romantica di “genio” incarnava in pratica un prometeico sostituto per la divinità (Bone, 1989).

Hegel respinge l’approccio romantico e riprendendo il concetto di “dotto”, elaborato da Fichte, lo distingue da “talento” e definisce genio solo il primo.

Al contrario per Schopenhauer, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, l’essenza del genio consiste «nella pura contemplazione e dal momento che essa esige che la propria persona e le sue relazioni vengano totalmente obliate, ne consegue che genialità non è altro che la più completa obbiettività, ossia direzione obbiettiva dello spirito, contrapposta a quella direzione soggettiva che tende alla propria persona, cioè alla volontà» (Schopenhauer, 2013, p. 248).

L’attenzione al tema del genio pervade non meno il mondo dell’erudizione, che può essere esemplificato dall’opera di Isaac Disraeli *The Literary Character; or The History of Men of Genius: Drawn from their own Feelings and Confessions*, apprezzato anche da Byron, reiteratamente ampliato tra il 1795 e il 1840 e ristampato più volte anche dopo la morte dell’autore, al quale si deve parimenti il saggio *The Genius of Judaism* (1833), con l’ovvio richiamo nel titolo al ben più celebre *Genio del Cristianesimo* di Chateaubriand, pubblicato nel 1802 contestualmente sia in francese che in italiano.

Critico invece lo sguardo di Kierkegaard, che nel 1847 pubblica un breve testo intitolato *Della differenza fra un genio e un apostolo*, dove vede

nel genio l'individualità più esposta al peccato per il rischio di illusione e protervia autofondative.

Addirittura patologia psicotica è la realtà del genio per Cesare Lombroso, che già nel 1864 pubblica sull'edizione della Lombardia della "Gazzetta Medica Italiana" le sue teorie sul rapporto tra genio e follia, e che in seguito per rispondere all'obiezione che molti dei geni da lui analizzati «son genialoidi, non veri geni», in appendice a *L'uomo di genio* (1888) passa in rassegna a sostegno della sua tesi personaggi come Petrarca, Colombo, Tolstoj, Wagner.

La componente di follia è invece recuperata in positivo da Nietzsche, che in uno degli aforismi raccolti in *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali* (1881) afferma: «oggi risulta ancora una volta immediatamente constatabile che invece di un granello di sale è dato al genio un granello drogato di follia, a tutti gli uomini di una volta era molto più vicino il pensiero che, ovunque esista follia, esiste anche un granello di genio e di saggezza – qualcosa di "divino" come ci si andava bisbigliando all'orecchio. O piuttosto, come si andava esprimendo con discreta energia. "Mercè la follia i più grandi beni sono venuti alla Grecia", diceva Platone con tutta l'antica umanità» (Nietzsche, 2001, p. 17).

Con Gabriel Séailles e il suo *Essai sur le génie dans l'art* (1883) si arriva infine a un «genio operaio», dal momento che l'operare del genio non è visto come esito di un'ispirazione metafisica ma di uno «sforzo continuo, attraverso un lavoro che assorbe, esclusivo, spinto talvolta fino all'oblio di vivere» (Séailles, 1883, p. 264).

Un ritorno a una visione per così dire "ultraumana" del genio emerge in Konrad Fiedler nei suoi *Schriften über Kunst*, pubblicati postumi nel 1896, dove sostiene che mentre il talento è in qualche misura ristretto al campo artistico, il genio è in grado di aprire percorsi che coinvolgono l'umanità intera, oltrepassando così l'ora e i popoli.

9. Nel Novecento si assiste alla crisi del concetto di "genio": se infatti nell'estetica romantica l'arte era caratterizzata come opera del genio, questo concetto non trova ormai più seguito neppure tra gli artisti.

Paul Valéry, teorizzatore di un'arte come esercizio lucidamente intellettuale, è l'opposto dell'estetica del genio come produzione inconscia e Gadamer evidenzia in questo un legame con la crisi dello *status* ontologico dell'opera d'arte (Vattimo, 1963).

Una fase cruciale è segnata in questo dalla stagione delle avanguardie artistiche di primo Novecento, anche se non senza ambiguità, come emerge

in particolare nel manifesto futurista *Pesi, misure e prezzi del genio artistico*, firmato nel 1914 da Bruno Corra ed Emilio Settimelli, dove, partendo dal principio che «le parole critico e critica sono ormai disonorate dall'uso immondo che se ne è fatto, noi futuristi le aboliamo definitivamente per adottare in loro vece i termini misurazione, misuratore», si giunge all'affermazione che «L'azione del misuratore futurista avrà come immediato effetto la sistemazione definitiva dell'artista nella società. L'artista geniale è stato ed è ancora oggi socialmente uno spostato. Ora il genio ha un valore sociale, economico, finanziario» (Corra, Settimelli, 1914).

Se i futuristi finiscono per esaltare la figura del genio, come è evidente nel dipinto di Giacomo Balla *Genio futurista* (1925) – tra l'altro la sua opera dimensionalmente più grande (cm. 279×381), che schematizza una figura d'uomo a partire da un compasso –, i surrealisti Breton e Dalí sembrano addirittura voler incarnare nelle foto che li ritraggono l'«accord mystérieux de la photo et du génie», secondo l'idea elaborata dal teorico del cinema e regista Louis Delluc, che nel 1920 pubblicò un saggio intitolato *Photogénie*, definita come l'inafferrabile essenza del genio resa visibile dalla fotografia e dal cinema (Suisse, 2015).

In altre declinazioni del surrealismo l'idea di “genio” viene invece più nettamente problematizzata, nonsenso eco delle riflessioni psicoanalitiche, come in René Magritte, che nel *Volto del genio* (1926) raffigura una testa scolpita nel marmo incastrata in una sequenza di alberi con il tronco torto a zampa di mobile e uno dei rami che entra direttamente nell'occhio dell'uomo: un genio, dunque, che non astrae dalla natura, ma la manipola e soprattutto è da essa penetrato.

Croce riconduce il genio all'ingegno, respingendone il tratto inconscio, e in *Indagini su Hegel* afferma: «In che propriamente consiste il genio? Io credo che bisognerebbe identificarlo con ciò che si chiama “originalità” del pensare e del fare» (Croce, 1952, p. 145). Una definizione che sembra avere una sotterranea vitalità, se ancora Ermanno Bencivenga, autotraducendo in inglese il suo testo *Tre dialoghi*, rende «giocare a fare l'originale» con «to play the genius» (Bencivenga, 1988, p. 25; 1994, p. 9).

L'interrogativo su come si può «intendere la differenza tra il prodotto artigianale e la creazione artistica se si prescinde dal concetto di genio» resta vivo in Gadamer (1983, p. 124), e nonostante la progressiva usura del termine, banalizzato nella sua comune generalizzazione, la riflessione filosofica continua ancora a offrire spunti multiformi, come nel caso emblematico di *Genèses, généalogies, genres et le génie: les secrets de l'archive* di Jacques Derrida (2003a), sviluppato a partire dai testi manoscritti della scrittrice Hélène

Cixous, mentre Giorgio Agamben, con un sotteso sorriso, ricorda che nel mondo romano, nonostante il Genio fosse il principio generativo – *Genius meus nominatur, quia me genuit* –, la parte del corpo consacrata gli era non il pube ma la fronte, come ci conferma il gesto rituale legato al suo culto: *unde venerantes deum tangimus frontem* (Agamben, 2004).

Fonti

Accademia della Crusca (1691b; 1893); Addison (1711); Bencivenga (1988; 1994); Bernini (1713); Bettinelli (1780); Bramieri, Pozzetti (1802); Cesarotti (1786); Ciccognara (1821); Corra, Settimelli (1914); Costantini (1747); Diderot, d'Alembert (1757); Doni (1763); Du Bos (1719); Erasmo da Rotterdam (1528); Ficino (1495; 1548); Fiedler (1896); Gadamer (1983; 1986); Kant (1985b; 1995); Kierkegaard (2020); Lanzi (1987); Leopardi (2003); Lichtenthal (1826); Lombroso (1888); Nietzsche (2001); Perrault (1692-97; 2009); Persio (1999); Piles (1699); Reynolds (1778); Ripa (1603); Schopenhauer (2013); Séailles (1883); Sharpe (1755); Staël-Holstein (1943); Tommaseo, Bellini (1869b); Tramater (1834); Varchi (1549); Vico (1971; 2013); Young (1759; 2008).

Bibliografia

Agamben (2004); Batini, Riguet (2020); Bollino (1997); Bone (1989); Brann (2002); Calzolari, Torlasco (1997); Cassirer (1932); Croce (1952); Derrida (2003a); Disraeli (1859); Ferreri (2007); Heck (2018); Kemp (1977); Klettke (2016); Marr (2015); Marr *et al.* (2018); Moretti (2011); Osnabrugge (2018); Panofsky (1952; 1977); Sanna (2017); Suisse (2015); Tonelli (1966; 1973); Trabant (1995); Vattimo (1963); Wittkower (1973); Zilsel (1926).

Geroglifico

di Sonia Maffei

1. Il termine “geroglifico”, come poche altre espressioni, può costituire un caso esemplare delle trasformazioni concettuali, tra resilienza e accelerazioni, che sono alla base della cultura moderna. La parola infatti si trova dal XV al XVII secolo a subire interessanti evoluzioni che giungono a ribaltarne il contesto d’uso e l’interpretazione. Da espressione della pratica esoterica e magica, il linguaggio egizio diventerà l’emblema della comunicazione ecumenica e sarà visto come uno strumento capace di trasmettere messaggi a tutti gli uomini superando le barriere linguistiche e culturali. La riappropriazione della componente più storicamente legata alla cultura egizia di origine aprirà inoltre nuovi terreni per l’etnografia e la comprensione del diverso.

2. Nelle sue componenti linguistiche il termine utilizzato dai Greci si lega a un interessante paradosso: attestata nel I secolo a.C. in Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica*, III, 4, 1, 1) e poi, ad esempio, in Plutarco (*De Iside et Osiride*, 10, 354e) e in Clemente Alessandrino (*Stromata*, V, 4, 20), l’espressione *grámmata ieroglyphikà*, “lettere sacre incise”, metteva in rilievo l’aspetto monumentale, oltre che religioso, del linguaggio sapienziale egizio. I geroglifici, dunque, già per i Greci portavano in sé una intima contraddizione: pur avendo un’apparente fruizione pubblica, incisi in monumenti visibili a tutti, erano tuttavia depositari di arcani segreti comprensibili solo per una ristretta cerchia di adepti. La fama della lingua e della cultura egizie, legata alle conoscenze esoteriche e magiche dei suoi sacerdoti, così ampiamente diffusa nella letteratura classica, era stata originata dagli Egizi stessi: essi ritenevano che la loro scrittura fosse di origine divina e che, come attesta anche Platone (*Phaed.*, 274c), il dio Thot l’avesse creata insieme a discipline fondanti come l’astronomia, il calcolo, la geometria. In Egitto i geroglifici non furono mai un semplice linguaggio di comunicazione: agiva in essi l’unione tra una componente ideografica e una componente fonetica

che costituiva una potente sintesi tra parola e segno in grado di creare un legame strutturale con la cosa rappresentata. «Per questo motivo già nei Testi delle Piramidi i geroglifici che rappresentavano entità potenzialmente nocive o pericolose venivano mutilati in effigie, perché non si animassero (per ragioni magiche), mettendo a repentaglio la spoglia del reale defunto» (Crevatin, Tedeschi, 2002, p. 7). La scrittura geroglifica aveva una sua intrinseca eternità ed era la potentissima manifestazione di un dono ricevuto dagli dèi. Tra tutte le diverse forme di scrittura egizie (ad esempio il demotico o il corsivo ieratico), gli scrittori classici subirono il fascino esclusivo dei cosiddetti geroglifici “enigmatici” dal carattere simbolico ed esoterico (cfr. ad esempio Porfirio, *Vita Pythagorae*, 12). Essi in realtà costituivano una rielaborazione tarda, sviluppatasi in età tolemaica, del geroglifico tradizionale. Si trattava di una artificiosa creazione linguistica, creata in reazione alla diffusione di culti stranieri dai sacri scribi, i quali elaborarono un linguaggio erudito, simbolico e intricato anche per accrescere l'esclusività della loro arte (Iversen, 1961, p. 36). Nella sua componente visiva non mediata da convenzioni linguistiche, la scrittura geroglifica appariva così agli eruditi antichi come un coerente sistema simbolico: Diodoro Siculo la descrisse nel I secolo a.C. (*Bibliotheca*, III, 4, 1-3) come un sistema di scrittura unico in cui si potevano esprimere concetti «non tramite sillabe unite l'una all'altra, ma per mezzo dell'immagine degli oggetti raffigurati e il significato figurativo impresso nella memoria con la pratica». Ugualmente Plutarco, nel *De Iside et Osiride*, affermava che la filosofia degli Egizi «è quasi del tutto mascherata da miti e ragionamenti che lasciano intravedere soltanto un'oscura apparenza della realtà: ed è senz'altro per indicare questa caratteristica della loro filosofia che davanti ai templi i sacerdoti collocano le sfingi a significare cioè che la loro teologia è intessuta di sapienza enigmatica» (*De Iside et Osiride*, 10; Plutarco, 1985, p. 65). I geroglifici testimoniavano dunque, nel loro mistero affidato a simboli arcani, un sapere antichissimo, di cui avevano dato testimonianza autorevoli scrittori latini come Lucano, Tacito, Apuleio, Ammiano Marcellino (Bellucci, 2017). Ma tra le fonti classiche, furono soprattutto gli scritti di Plotino a conferire alla scrittura egizia uno statuto conoscitivo, simbolico e operativo di eccezionale pregnanza (*Enneadi*, v, 8, 6; Plotino, 1997, pp. 809-10): «Anche i saggi egizi [...] quando volevano esprimere qualcosa in forma di sapienza (*dià sophías deiknḗnai*) non impiegavano i segni delle lettere che accompagnano le parole e gli enuncianti, e imitano i suoni e la pronuncia delle proposizioni; disegnavano invece delle figure (*agálmata*) e incidevano nei templi una figura particolare per ogni cosa, mostrando l'assenza di uno svolgimento discorsivo; ogni figura

è piuttosto una forma di scienza e sapienza». Per Plotino, dunque, la scrittura geroglifica innestava meccanismi assimilabili a quelli che guidavano la conoscenza degli dèi: non attivando volutamente il pensiero discorsivo, le parole e le frasi, essa evitava il procedimento per passaggi (*dièxodon*), giungendo alla comprensione con un meccanismo intuitivo e visivo (*Enneadi*, v, 8, 5; Plotino, 1997, p. 809): «Non bisogna dunque credere che lassù gli dèi e coloro che là sono più che beati vedano delle proposizioni [*axiòmata horàn*], poiché, anzi, tutto ciò che è stato detto si trova lassù come un insieme di belle figure [*kalà agàlmata*]». Oltre all'interpretazione neoplatonica contribuì al mito sapienziale dell'Egitto anche la tradizione ermetica: negli scritti del *Corpus Hermeticum* si leggeva che era stato Ermete Trismegisto ad aver insegnato ai sacerdoti egizi la scrittura, svelando loro un sapere arcano ed antichissimo. Del resto la superiorità delle conoscenze esoteriche dei sacerdoti dell'antico Egitto non veniva contraddetta neppure dalla Bibbia e dai Padri della Chiesa, che, pur inserendolo nel tema dell'idolatria, unanimemente ritenevano indiscutibile il primato degli Egizi nella magia e nelle scienze. Le *auctoritates* della tradizione classica pagana e della tradizione cristiana erano dunque concordi nell'attestare l'esistenza di una teologia primitiva, viva già prima di Mosè, ed espressa dagli *Inni orfici*, dagli oracoli Caldei, ispirati da Zoroastro, dagli oracoli Sibillini e soprattutto dai testi ermetici di Ermete Trismegisto, alla quale i popoli più antichi affidavano i segreti morali e religiosi della natura e del mondo.

3. Su questo terreno andò a collocarsi il ritrovamento degli *Hieroglyphica* di Orapollo, una scoperta destinata a mutare la scena culturale dell'Europa moderna. La storia del ritrovamento è nota: nel 1419, mentre soggiornava nell'isola di Andros, il viaggiatore fiorentino Cristoforo Buondelmonti entrò in possesso di un manoscritto greco creato in lingua egizia e tradotto in greco da un certo Filippo (Giehlow, 1915). Il testo, scritto dal sacerdote egizio Orapollo di Nilopoli, costituiva infatti l'unico trattato sul linguaggio geroglifico giunto dall'antichità, permettendone una traduzione che sembrava aprire la via alla comprensione di arcani segreti fino ad allora inaccessibili. Il manoscritto (ora alla Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. Gr. Pl. 69. 27) era diviso in due libri di 70 e 119 capitoli, e presentava la spiegazione di 189 segni geroglifici. In esso il lettore poteva trovare, per esempio, che «per indicare l'eternità» gli Egizi raffiguravano «un serpente con la coda nascosta sotto il resto del corpo chiamato ureo in egiziano, basilisco in greco» (*Hieroglyphica*, I, 1: Orapollo, 1996, p. 81). Il testo mostrava un metodo di interpretazione delle immagini perfettamente

comprensibile per la cultura quattrocentesca: in modo non difforme dalla visione del mondo allegorica esposta nei lapidari, nei bestiari medievali, nell'allegoresi dei miti, Orapollo mostrava che animali e piante, parti del corpo e oggetti potevano diventare leggibili come concetti di un discorso antichissimo molto più efficace delle parole. Anche se gli *Hieroglyphica* in realtà furono scritti probabilmente nel v secolo d.C., all'interno degli ultimi circoli pagani sopravvissuti di fronte al trionfo del cristianesimo (Rigoni, Zanco, 1996, pp. 6-7), essi godettero di una popolarità immensa soprattutto per la loro presunta remota antichità. Da tempo molti intellettuali europei condividevano l'entusiasmo per la ricerca delle origini del linguaggio e della cultura, affascinati dalle rivelazioni precristiane e dai loro sapienti misteri. Dal suo arrivo a Firenze nel 1422, il testo attirò l'attenzione di molti intellettuali, primi tra tutti Poggio Bracciolini e Niccolò Niccoli, e fu copiato in numerosi esemplari.

4. Il clima culturale fiorentino alimentò in modo determinante la fama del manoscritto, legandola prima alla curiosità per l'antiquaria e l'antichità e successivamente alla speculazione filosofica. Soprattutto l'interpretazione plotiniana di Marsilio Ficino inserì i geroglifici in una lettura ermetica, che ne condizionò la fruizione posteriore. A Ficino, che aveva volto in latino il manoscritto greco degli *Hermetica* portato a Firenze dall'umanista Leonardo da Pistoia, oltre al *De mysteriis Aegyptiorum* attribuito a Giamblico, e al *De sacrificio et magia* di Proclo, si deve infatti un passo, inserito nel commento alle *Enneadi* di Plotino, che «contribuì a connettere, in modo definitivo, l'attrazione fascinosa dei geroglifici a quella concezione del mondo di carattere metafisico, ma pure ricca di motivi magico-astrologici, bene espressa, in quegli anni, anche nei suoi *Libri de vita*» (Vasoli, 2007, p. 6). Per Ficino il linguaggio geroglifico era molto vicino a quello divino «quoniam videlicet Deus scientiam rerum habet non tanquam excogitationem de re multiplicem, sed tanquam simplicem firmamque rei formam» (Ficino, 1576a, p. 1768). Così il geroglifico del serpente che si morde la coda, simbolo del tempo, sintetizza in un'immagine unica e stabile una rappresentazione che a parole dovrebbe essere espressa attraverso varie considerazioni, relative ad esempio al fatto che il tempo è veloce, che il principio si congiunge con la sua fine per una sorta di moto circolare, che insegna la prudenza, che porta le cose e le porta via (*ibid.*). Le considerazioni di Ficino trovano eco nel *De occulta philosophia* di Agrippa di Nettesheim, negli scritti di Giordano Bruno, ma anche in Francesco Patrizi da Cherso e in altri intellettuali che videro dunque nei geroglifici gli strumenti privilegiati

di conoscenza in grado di offrire una visione immediata, intuitiva e totale delle cose, ignorata dal ragionamento discorsivo (Russo, 2014a, pp. 594-9).

Seguendo le fonti antiche e in particolare Eusebio di Cesarea, Ficino vide in Ermete Trismegisto, inventore dei geroglifici, il fondatore di una *prisca theologia* i cui discepoli erano stati prima Orfeo, quindi Aglaofemo, Filolao, Pitagora, e Platone, alimentando così uno dei grandi miti dell'Umanesimo (Ficino, 1576a, p. 1836). Tramite connessioni ficiniane, la scienza geroglifica aveva trovato ampio interesse anche oltre i confini di Firenze, in particolare a Venezia e nel suo entroterra tra Padova e Treviso, presso intellettuali come Francesco Colonna, fra Urbano Valeriano, Jacopo Caviceo e il circolo di Aldo Manuzio, editore della prima edizione a stampa di Orapollo nel 1505, e aveva incontrato l'interesse di un grandissimo intellettuale come Lorenzo Valla, autore della prima traduzione latina degli *Hieroglyphica* di Orapollo, conservata oggi in due versioni manoscritte, visibili presso la biblioteca Trivulziana di Milano (ms. 2154) e la Biblioteca Apostolica Vaticana (ms. Vat. lat. 3898; cfr. Vasoli, 2007, pp. 7-9).

Inoltre, a partire dai primi del Cinquecento, la fortuna dei geroglifici si andò inevitabilmente legando anche a una riflessione sulle potenzialità del linguaggio figurato e sul rapporto tra immagini e parola che ebbe profonde influenze sulla cultura rinascimentale. L'interesse per le capacità comunicative dei segni figurati si andò evolvendo con modalità che potrebbero apparire paradossali: prima di tutto, è interessante notare che fino quasi alla metà del Cinquecento, con l'unica eccezione di Albrecht Dürer, non si sentì l'esigenza di associare immagini al testo greco. Infatti il manoscritto originale degli *Hieroglyphica* non era illustrato e solo nel 1543, nella prima traduzione francese, stampata a Parigi dall'editore Jacques Kerver, il testo fu arricchito di 197 incisioni, che aprirono la strada ad altre edizioni illustrate (ad esempio la traduzione tedesca del teologo svizzero Johannes Herold – Basilea 1554 – e la traduzione latina nel 1597 e 1599 dell'editore romano Giulio Franceschini, accompagnata da 184 incisioni).

Un altro dato interessante è legato alle contraddizioni implicite nella fruizione del testo: l'ermetismo, che costituisce una delle chiavi iniziali di interesse dei geroglifici, presupponeva la centralità della segretezza e del "silenzio mistico", per il quale i segni non dovevano essere né pronunciati, né letti a voce alta ma compresi soltanto nel silenzio della visione. I geroglifici, dunque, alimentavano l'idea di un linguaggio simbolico che doveva avere una fruizione segreta, ristretta solo a pochissimi adepti, che, anche in una folla numerosa, erano in grado di comprendere i segni e comunicare senza che nessuno potesse accorgersene. Ma nel momento in cui il testo

di Orapollo venne inserito nel circuito dei libri a stampa, questo aspetto elitario ed esoterico venne necessariamente a collidere con l'ampiezza della divulgazione, ricercata e ambita nel mercato editoriale: la decodifica dei significati segreti dei simboli, un tempo riservati a pochi, diventò dunque un canone diretto all'ampio numero dei nuovi lettori, persone non necessariamente appartenenti ad élite culturali, che potevano anche non conoscere il latino. Grazie alla stampa i misteri del linguaggio egizio divennero dunque appannaggio di un pubblico ampio, distribuito in tutta Europa, geograficamente e socialmente eterogeneo. L'estensione del pubblico degli *Hieroglyphica* di Orapollo si coglie anche dal successo dell'opera: dopo l'*editio princeps* in greco, stampata a Venezia da Aldo Manuzio nel 1505, oltre 30 edizioni del testo, in latino e in altre lingue, si diffusero in Europa. Le nuove modalità di disseminazione della cultura legate alla stampa finirono dunque nel Cinquecento per annullare lo scontro tra le due diverse letture dei geroglifici che si erano contrapposte fin dal loro primo arrivo in Italia: una visione ermetica ed esoterica, rappresentata, per esempio, da Ficino, che vedeva i segni egizi come uno strumento per "occultare" un sapere riservato ai soli iniziati, ed una matrice razionale, rappresentata, per esempio, da Leon Battista Alberti, che li considerava il mezzo per "svelare", attraverso le immagini, concetti complessi. Quella che era stata considerata una grafia segreta creata in un tempo antichissimo per occultare ai profani i più profondi misteri filosofici e religiosi, si era trasformata, anche grazie alla stampa, in un insieme di simboli dal significato non più inaccessibile e dalle potenzialità comunicative amplissime, capace di raffigurare, attraverso semplici immagini, concetti complessi più efficacemente delle parole.

5. La grande fortuna dei geroglifici ebbe come conseguenza anche la perdita di pregnanza della parola, che nel corso del Cinquecento vide almeno in parte scomparire la connotazione geografica d'origine e la densità dei riferimenti esotici ad essa connessi: già Piero Crinito nel suo trattato *De honesta disciplina* sostenne, ad inizio del XVI secolo, la sostanziale sovrapposibilità tra geroglifici e simboli. Il fenomeno si sviluppò per gradi, ma la più importante modalità con cui i geroglifici andarono perdendo la loro specificità fu sicuramente dovuta alla loro attualizzazione figurativa. Già le fantasiose rielaborazioni della *Hypnerotomachia Poliphili* (Manuzio, Venezia 1499) ci mostrano geroglifici che sono del tutto liberi da ogni stilizzazione formale egizia e si ispirano piuttosto ai rilievi romani. Il fenomeno è esemplarmente rappresentato dalle illustrazioni di Albrecht Dürer inserite nella versione latina degli *Hieroglyphica* di Willibald Pirckheimer,

un manoscritto, oggi perduto, che fu consegnato nel 1514 all'imperatore Massimiliano I. Osservando la copia fedele del codice, ora alla biblioteca nazionale di Vienna (Österreichische Nationalbibliothek, ms. 3255), e i fogli sopravvissuti allo smembramento dell'originale, dispersi tra Londra, Berlino, Norimberga e Milano, si osserva come tutti i geroglifici disegnati da Dürer siano tradotti in forme occidentali, senza alcun riferimento stilistico egittizzante (Wittkower, 1987, p. 230). Questa occidentalizzazione formale dei geroglifici permise a Dürer di operare una suggestiva fusione tra *imagerie* imperiale e simbologia egizia in un'opera d'arte eccezionale: l'Arco trionfale di Massimiliano I, forse il più impressionante monumento simbolico del tempo, realizzato con 192 blocchi, a formare la più grande xilografia esistente di oltre tre metri di ampiezza (Maffei, 2019a). Per tutte le raffigurazioni cinquecentesche degli *Hieroglyphica* e per le edizioni a stampa illustrate avviene lo stesso fenomeno: la ripresa dall'Egitto è attivata solo a livello del registro concettuale, così che l'adeguamento formale ai moduli occidentali finisce per facilitare l'eclettismo simbolico, secondo una tendenza condivisa per tutto il Cinquecento. Filippo Fasanini nel promuovere la sua versione latina degli *Hieroglyphica*, pubblicata nel 1517, segnalava un uso decorativo dei «brevi dicta et notae» di Orapollo, immaginando che essi potessero ornare «spade, anelli, berretti fatti a maglie, baltei, cetre, piccoli letti, triclini, soffitti, coperte e drappi, porte, mense, specchi, camere da letto, suppellettili di terracotta e vasetti d'argento» (Orapollo, 1517, p. XLV). All'elenco di Fasanini dovremmo aggiungere inoltre il genere delle medaglie, che furono invece una delle categorie in cui la vasta simbologia dei geroglifici trovò una più ampia e varia applicazione. E anche nei cicli figurativi possiamo trovare simboli egizi in contesti anche cristiani, come ad esempio nel convento di S. Giustina a Padova o nella camera dipinta da Alessandro Araldi in S. Paolo a Parma, nella volta della biblioteca del convento di San Giovanni Evangelista sempre a Parma, oppure a Madrid nel Monasterio de las Descalzas Reales.

6. Il processo di attualizzazione e trasformazione dei geroglifici da segni esoterici a componenti essenziali dell'enciclopedismo simbolico cinquecentesco trovò di fatto la sua massima completezza con gli *Hieroglyphica* di Pierio Valeriano, nome umanistico di Giovan Pietro dalle Fosse, raffinato umanista bellunese, allievo di Giorgio Valla, Marcantonio Sabellico e Leonico Tomeo (Maffei, 2019c). L'opera (edita per la prima volta in forma incompleta a Firenze presso Torrentino nel 1556, ma stampata nello stesso anno in forma completa a Basilea) è una delle più interessanti espressioni

ni dell'enciclopedismo cinquecentesco. Con essa assistiamo alla definitiva trasformazione del breve testo di Orapollo in un vero e proprio repertorio enciclopedico di simboli. Dalle vestigia del mondo classico Pierio Valeriano trae una visione originale, basata su una prospettiva nuova, che trasforma definitivamente i geroglifici da "egizi" in "latini". L'intera classicità e le sue fonti sono rilette utilizzando il filtro simbolico del vocabolario di Orapollo, ma in una visione storica che vede lo sviluppo della cultura occidentale come un *continuum* che da Ermete Trismegisto giunge fino a sant'Agostino. Le amplissime citazioni di fonti pagane e cristiane, usate come base per le spiegazioni dei simboli, convivono con le letture di Orapollo e dei testi ermetici, rivelando così un approccio sincretico, che si fa forza sulla fede nei simboli. In Valeriano appare chiara la consapevolezza che la tradizione greco-latina, prima, e cristiana, poi, avessero dato vita a letture simboliche altrettanto ricche e importanti di quelle del mondo egizio. Oltre alla tradizione medievale dei bestiari e delle riletture moralizzanti dei miti ovidiani e classici agivano sull'idea dell'enciclopedia simbolica di Pierio altri modelli non pagani e non legati all'esotismo di Orapollo. Valeriano non poteva ignorare, per esempio, la tradizione legata all'interpretazione dei testi biblici, espressa nelle *Distinctiones*, i dizionari alfabetici di simboli che proponevano per ogni parola diverse interpretazioni *in bono et in malo* e che costituivano strumenti utilissimi per i predicatori, oppure nei commenti ai testi sacri propri di tutta la tradizione esegetica cristiana.

Nonostante dunque Pierio dichiari che «parlare per mezzo di geroglifici non è altro che dischiudere il senso delle cose divine e umane» (Valeriano, 1556, p. 24) e condivida l'idea dei suoi contemporanei che i simboli egizi erano legati a una sapienza superiore, la sua enciclopedia in realtà finisce per operare una definitiva trasformazione dei segni egizi, che da simboli esoterici diventano uno strumento di comunicazione globale. In un secolo in cui continua a sopravvivere l'idea che il geroglifico abbia il vantaggio di occultare verità insondabili nascondendole ai più (è quanto dichiara, ad esempio, Bartolomeo Arnigio nelle sue *Rime de gli Academici Occulti*, Brescia 1568; cfr. Maffei, 2019b) la novità più evidente della raccolta di Pierio Valeriano è quella di aver focalizzato l'esistenza nella cultura occidentale di un vero e proprio linguaggio di comunicazione universale, alternativo alle parole. La diffusione a stampa e la storia della fortuna del testo conferma questa fruizione, come vediamo, per esempio, nel compendio dell'opera di Heinrich Schwalenberg (*Aphorismi hieroglyphici*, 1604), dove i riferimenti letterari ed eruditi sono scomparsi e il testo assume la struttura più asciutta di un lemmario, dove sono trattati solo i simboli e i loro significati. Nei *Ge-*

roglifici morali del frate Vincenzo Ricci (1626) il trapasso è definitivamente avvenuto e il frate può proporre senza problemi il termine “geroglifico” per identificare una serie di allegorie cristiane secondo un impianto che richiama chiaramente l’*Iconologia* di Cesare Ripa.

7. Dopo la scoperta del Nuovo Mondo, i geroglifici furono al centro di studi che si interrogavano sull’origine della cultura scritta. Nel corso del Cinquecento si erano diffuse riflessioni sulle civiltà extraeuropee che consideravano queste ultime come una testimonianza di uno stadio primitivo dell’evoluzione dello spirito umano. Su questo terreno si innestarono nuovi interessi comparativistici, nei quali le culture del Nuovo Mondo vennero messe a confronto con quelle orientali: le scritture amerinde e in particolare i pittogrammi dell’America Centrale vennero considerati testimonianze capaci di gettare nuova luce sull’origine della scrittura e della cultura del mondo. Il primo a esplicitare una relazione tra pittogrammi messicani e geroglifici fu Pietro Martire d’Anghiera che, nel *De novo orbe* (Basilea 1521), trattando il tema delle testimonianze scritte dei nativi, lasciò alcune importanti considerazioni sulla scrittura amerinda. Le stesse riflessioni si trovano poi in Francisco López de Gómara nel capitolo della sua *Historia di Mexico* e in José de Acosta, che usò direttamente il termine “geroglifico” per indicare i pittogrammi messicani e collegò direttamente i linguaggi figurativi del Perù e della Nuova Spagna con quelli della Cina e del Giappone (Maffei, 2020, pp. 178-90). Nel Seicento Antonio de Solís y Rivadeneyra nella sua *Historia de la conquista de México* si soffermò sulla superiorità della lingua dei faraoni, lodando «l’eccellente artificio» degli Amerindi, che affidarono ai pittogrammi il compito di mantenere memoria del loro passato e della loro storia (Solís y Rivadeneyra, 1704, pp. 84-5).

Un posto a parte nella trattazione del tema è occupato da Diego Valadés che, nella *Rhetorica christiana*, parlando dei sistemi di memoria e dei metodi di indottrinamento usati dai missionari con i nativi, nota le affinità tra lingua degli indiani e i geroglifici egizi (Valadés, 1579, p. 93). Lo scrittore ci mostra un punto di vista nuovo, quello degli evangelizzatori, dimostrando come i missionari riconoscessero le enormi potenzialità dei segni figurati, considerati strumenti utili alla conversione e all’indottrinamento dei nativi. Nella *Rhetorica christiana* l’ibridazione e contaminazione di linguaggi è particolarmente interessante e si muove assorbendo l’*auctoritas* dei geroglifici: i missionari aspiravano a costruire un linguaggio figurato universale e Valadés sembrava suggerire che, proprio come gli antichi Egizi, i francescani volessero affidare a un linguaggio visivo la comunicazione della dimensione

del sacro. Adattando a temi cristiani i linguaggi figurati appartenenti alla tradizione dei nativi, i missionari rovesciarono completamente il principio di “occultamento” proprio dell’interpretazione ermetica dei geroglifici, e fecero dei segni pittorici lo strumento principe di una comunicazione ecumenica: segni per poter diffondere a tutti messaggi di fede. Su queste basi i francescani, per comunicare con i nativi, sperimentarono l’uso di nuovi “geroglifici” cristiani; un vero e proprio lessico figurato di simboli esemplato sui testi sacri (Maffei, 2020, pp. 180-3). L’edizione della *Rhetorica christiana* mostrava in figura i dettagli di questa pratica: una delle incisioni del testo mostra infatti Pedro de Gante mentre predica a un gruppo di nativi e indica con una bacchetta alcuni simboli dipinti su una grande tela. La scelta del protagonista della scena non è casuale: Pedro de Gante, tra i primi missionari francescani a giungere in Messico nel 1523, fu uno dei pionieri dell’evangelizzazione della Nuova Spagna e uno dei più originali sperimentatori di nuovi linguaggi di comunicazione interculturale. Nel manoscritto della sua opera *El catecismo en pictogramas* (Madrid, Bib. Nacional, ms. Vit. 26-99), scritto tra il 1527 e il 1529, il frate francescano propose un vero e proprio lessico sacro geroglifico, fondendo elementi indigeni e cristiani in una sorta di linguaggio-ponte tra differenti culture. Il testo, diviso in dieci parti, dedica due sezioni complete a Maria e in molti grafi lascia trasparire una interessante sovrapposizione tra cristianesimo e religioni locali, come nel caso del colibrì, scelto a simboleggiare lo Spirito Santo, che rimanda a una delle divinità più potenti del pantheon azteco, Huitzilopochtli, o forse a Quetzalcoatl, la cui associazione con il vento e lo spirito potrebbe aver giocato un ruolo importante nella scelta del simbolo. Pedro de Gante raccoglie il contributo anche di altri missionari: nel suo lavoro confluirono probabilmente anche le tavole preparate da Jacobo de Testera, dal cui nome deriva l’aggettivo “testeriani” attribuito a questo tipo di manoscritti.

La consapevolezza da parte degli evangelizzatori dell’importanza comunicativa delle immagini, esemplarmente espressa dalla frase di Gregorio Magno che le pitture sacre potevano essere “libri dei poveri” e degli analfabeti, qui si perfeziona nel mito della lingua universale. E il tema si diffonde anche fuori dalla cerchia specifica degli scrittori cristiani che si dedicano al Nuovo Mondo. La questione dell’origine della scrittura e delle prime forme di linguaggio visivo è affrontata, per esempio, anche da Gabriele Paleotti, impegnato ad affrontare il tema delle immagini religiose in base alla precettistica elaborata dal Concilio di Trento. Nel suo *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, il religioso collega i linguaggi figurati dell’Etiopia, Egitto e Nuovo Mondo, ricorrendo alle sue letture classiche (Paleotti, 1582,

c. 40r-v). Secondo il pensiero di Paleotti, prima dell'invenzione dell'alfabeto, l'uso di figure era sorto per risolvere esigenze comunicative, ed era un metodo molto meno evoluto rispetto ai linguaggi verbali. In questo senso l'incontro delle popolazioni amerinde con gli evangelizzatori cristiani, che avevano insegnato loro l'"arte dei caratteri", rappresentava un salto di qualità culturale di grande importanza.

Dopo Paleotti, fu Michele Mercati a tornare sulla questione nel suo trattato *Gli obelischi di Roma*: pur ricollegando i geroglifici alle prime forme di scrittura umana, espressa in pittogrammi, collegabile a quella usata in tempi antichissimi in Etiopia e ancora attestata in Messico, il testo sottolinea la differenza tra il raffinato sistema geroglifico e quello primitivo. Infatti gli Etiopi (che Diodoro Siculo aveva identificato come precedenti degli Egizi) utilizzavano figure per rappresentare «semplicemente tutto quello che essi volevano dinotare» e il loro rudimentale sistema di scrittura non era perciò paragonabile con «la scrittura hieroglifica» che «suppone molta e varia dottrina e la cognitione ancora di molte cose naturali» (Mercati, 1589, p. 86).

Gli Egizi, pur conoscendo l'uso delle lettere, avevano adottato un linguaggio figurato in modo calcolato, per proteggere verità sapienziali, occultandone i significati ai più: essi avevano cercato «una maniera di scrivere, l'interpretazione della quale fosse difficilissima» e «lontana dal volgo». Da qui l'attenzione dell'erudito per il linguaggio sacro impresso negli obelischi: il suo metodo si basava sull'osservazione delle forme autentiche incise nei monumenti, intese come un *corpus* di segni che servivano a trascrivere testi sapienziali e divini.

8. Su questa scia si collocano le idee originalissime e innovative di un intellettuale, finora trascurato dagli studiosi, Lorenzo Pignoria, noto nel Seicento per la sua opera, *Vetustissimae tabulae Aeneae [...] explicatio* (1605), dedicata alla *Mensa isiaca*, la grande tavola bronzea legata al culto di Iside, appartenuta alla collezione di Pietro Bembo, che fu una delle opere egizie più note nel Cinquecento. Pignoria utilizzò un metodo innovativo per la sua interpretazione dei geroglifici della tavola: essi non sono considerati in senso fantasiosamente simbolico o speculativo, come era prassi diffusa al tempo, ma i loro significati sono verificati, secondo un metodo filologico, sulla lettura delle fonti, «ad veterum narrationum fidem», come dichiara esplicitamente l'autore (c. 1r). In realtà il metodo proposto nel trattato oltrepassa la prassi del filologo: ogni interpretazione dei segni geroglifici nasce da un confronto comparativo non solo con le fonti antiche e con le

più recenti interpretazioni degli esperti, ma anche con medaglie, gemme, oggetti e monumenti. La pratica del collezionismo, l'attenzione analitica su reperti veri e identificati rendono lo studio del mondo egizio un terreno di verifica di un nuovo metodo che ibrida campi di interesse diversi ed è illuminato dalla pratica scientifica. Fondata su basi filologiche, l'analisi del linguaggio geroglifico è dunque condotta con un approccio storico e collezionistico, che costituisce una grande novità nel vasto panorama di studi precedenti sul tema, proprio perché evita di declinare i geroglifici in termini soltanto allegorici, come parti di un linguaggio d'iniziazione religiosa o filosofica (Maffei, 2020, pp. 193-206).

Le immagini della Tabula sono lo strumento essenziale anche per un altro originalissimo trattato di Pignoria, *Le immagini de gli dei indiani* (1615), la prima opera a stampa dedicata alle religioni degli estremi del mondo, nella quale dèi messicani, indiani e giapponesi vengono confrontati per la prima volta con sguardo comparativistico e illustrati attraverso interessanti xilografie (Maffei, 2020). Pignoria scrive l'opera con un intento specifico: dimostrare che esisteva un sostrato comune per tutte le civiltà del mondo, costituito dalla lingua, religione e cultura dell'antico Egitto. La civiltà egizia viene considerata qui come il collante comune delle culture extraeuropee, e questa tesi è dimostrata non solo con una lettura accurata delle fonti ma anche con un confronto visivo e iconografico tra le divinità dei diversi paesi. Pignoria osserva le tracce visibili dell'influenza egizia nei riti e nelle iconografie stesse degli dèi amerindi e orientali, ed è anche la presenza in Messico di un sistema di comunicazione basato su immagini a suggerire all'erudito una lettura in chiave egizia delle culture amerinde. L'interesse di Pignoria per le lingue pittografiche era stato stimolato anche dal confronto con Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, che aveva dedicato ampi studi alle lingue copta, samaritana, abissina, mettendole a confronto con quella egizia, e che aveva contribuito in modo determinante con i suoi materiali, le sue osservazioni e le sue idee al lavoro dell'erudito. L'Egitto diventa per Pignoria un paradigma anticlassico da usare proprio là dove la cultura greco-romana non poteva offrire più direttrici concettuali utili alla comprensione del diverso: ecco che gli Egizi, con la loro scrittura per immagini, con i loro dèi dalle fogge stravaganti e dall'aspetto animalesco, risultano determinanti per comprendere le culture extraeuropee e la lettura delle loro divinità. Interessante è anche il metodo utilizzato nel trattatello, che si basa soprattutto sul confronto visivo e iconografico tra immagini: le divinità dei diversi paesi, grazie a una serie di incisioni inserite nel volume, sono affiancate e analizzate,

con dettagli rivelatori delle loro lontanissime origini comuni attraverso confronti con i geroglifici della Tabula Isiaca.

Peiresc, importante interlocutore di Pignoria, sarà determinante anche per gli studi di uno dei più grandi egittologi del Seicento, Athanasius Kircher, che dedicherà ampio spazio anche all'analisi comparativa della lingua cinese, indiana bramini, messicana ed egizia, riscontrandovi differenze e discontinuità (*Oedipus Aegyptiacus*, III, in particolare capp. II-IV). Orientato dalla convinzione che tutte le lingue e le culture fossero da ricondurre a un'unica origine divina, Kircher, tracciando un quadro delle migrazioni degli Egizi, giunse alla conclusione che molte religioni pagane si erano originate in Egitto e che i geroglifici rappresentavano l'archetipo di una lingua sapienziale e simbolica alla base dei linguaggi pittografici arcaici (Giuliano Mori, 2016, pp. 26-31). Nei credi idolatrici il messaggio sapienziale originario si era man mano alterato e degradato in una corruzione progressiva, riflessa dalle lingue. Kircher stesso riconoscerà l'influsso per questi studi di Peiresc che, conosciuto agli inizi degli anni Trenta del Seicento, aveva condiviso con il gesuita interessi e risultati dei suoi lunghi studi sul tema. Peiresc deve aver certamente avuto un ruolo determinante anche per l'idea egittogenetica kircheriana: molto prima degli studi di Kircher, l'antiquario francese aveva discusso e approvato le teorie di Pignoria, il primo a proporre e pubblicare la tesi di una migrazione egizia estesa anche oltreoceano. La convinzione che la componente allegorica fosse il fondamento dell'espressione geroglifica e lo strumento principe per la diffusione del messaggio divino rende Kircher molto distante da Pignoria e ne fa l'ultimo baluardo della concezione sapienziale dell'Egitto.

Infatti, alla fine del Seicento, la teoria che la sapienza rivelata in origine da Dio ad Adamo fosse giunta ai sacerdoti egizi e da loro si fosse propagata alla Grecia cominciò a perdere forza, sebbene nel corso del secolo l'idea avesse continuato a trovare spazio in diversi studiosi, come, ad esempio Johannes Gerhard Scheffer, Otto van Heurne, Joost Lips (La Nave, 2003). Fu soprattutto la storiografia filosofica protestante, da Theophile Gale (*The Court of the Gentiles*, 1667) a William Temple (*Upon Ancient and Modern Learning*, 1696), a mettere in evidenza lo stato di imperfezione conoscitiva dei geroglifici, relegati ora a espressione culturale dell'infanzia del mondo. Questa idea, in modo del tutto indipendente e partendo da una differente prospettiva, legata a una concezione della storia come processo progressivo, sarà portata avanti anche da Giambattista Vico che considererà il linguaggio geroglifico come lo strumento comunicativo «di tutte le nazioni nella loro prima barbarie» (*Scienza nuova*, 1744, cpv. 226). Infatti, nel Sette-

cento, il mito umanistico della sapienza egizia si era eclissato, e i geroglifici avevano perso ogni valore teoretico, considerati ormai come il prodotto imperfetto e fantastico di una civiltà primordiale, culturalmente infantile e ancora ignara della razionalità greca e del pensiero discorsivo.

Fonti

Ficino (1576a); Mercati (1589); Orapollo (1517; 1996); Paleotti (1582); Pietro Martire d'Anghiera (1530); Plotino (1997); Plutarco (1985); Solis y Rivadeneyra (1704); Valadés (1579); Valeriano (1556).

Bibliografia

Bellucci (2017); Crevatin, Tedeschi (2002); Giehlow (1915); Iversen (1961); La Nave (2003); Maffei (2019a; 2019b; 2019c; 2020); Mori Giuliano (2016); Rigoni, Zanco (1996); Russo (2014a); Vasoli (2007); Wittkower (1987).

Giardino

di *Lucia Tongiorgi Tomasi*

Nell'età moderna il giardino costituisce un complesso sistema architettonico-concettuale filtrato attraverso il desiderio e gli orientamenti del committente per il quale costituiva motivo di vanto e prestigio. Le diverse funzioni attribuitegli – frammento di natura, luogo di piacere, di meditazione, di discussioni filosofiche e letterarie, di concertazioni politiche, scenografia teatrale, cornice di fontane e meccanismi idraulici, terreno di sperimentazioni botaniche e agricole – ne fecero un vero e proprio microcosmo dove era rielaborato l'impianto delle *vignae* del mondo classico, degli orti "conclusi" dei conventi e di quelli "segreti" dei palazzi medievali (Battisti, 1972, pp. 3-36). Destinato a morti e rinascite, l'arredo vegetale ne ha favorito radicali modifiche nella piantumazione, mentre il cambiamento del gusto ne sollecitava nel tempo rinnovamenti strutturali.

Si devono alla diffusione delle feconde meditazioni umanistiche sul concetto di "natura" e sui testi degli *scriptores rei rusticae* le profonde trasformazioni apportate al semplice e rinserrato assetto del giardino medievale. Nella tradizionale diatriba tra vita cittadina e vita agreste, da Cicerone, proprietario di una famosa villa a Tuscolo, e da Plinio il Giovane che descriveva all'amico Apollinare la sua villa in Tuscia, apprendiamo che il giardino romano costituiva un ameno spettacolo percepibile da diversi punti dell'abitazione, dove si succedevano cortili, prati, siepi, bacini d'acqua, fontane, sedili, viali e vialetti, alberi e fiori di ogni sorta. Alla spontaneità dell'elemento vegetale si associava l'ornamento di gruppi statuari e di figurazioni artificiali intagliate nel duttile bosso, secondo i dettami dell'*ars topiaria* (Grimal, 1974).

Basandosi proprio sullo studio degli antichi testi, fu Leon Battista Alberti a teorizzare nel *De re aedificatoria*, redatto intorno alla metà del XV secolo, le norme per la costruzione della villa e del giardino suburbani concepiti come un *locus amoenus* dove le soluzioni architettoniche si fondevano armonicamente con la specificità del paesaggio prescelto.

Se non è sopravvissuto integralmente alcun esempio di “giardino umanistico”, fondamentale risulta lo *Zibaldone* dove lo storico fiorentino Bernardo Rucellai, cognato di Lorenzo il Magnifico, descrive il suo giardino di San Piero a Quaracchi, pare ideato dallo stesso Alberti. In città, Rucellai possedeva anche i magnifici Orti Oricellari ricchi di molte specie di alberi, un luogo di «delizia» dove avevano iniziato a convenire gli intellettuali che facevano capo all'Accademia Platonica, prima che il sodalizio si trasferisse nella villa di Careggi. Non è certo casuale che il nobile fiorentino avesse incontrato a Venezia Erasmo da Rotterdam, dal quale fu definito un «nuovo Sallustio». L'intellettuale fiammingo fu uno dei primi europei ad approfondire il concetto umanistico di “natura” e ad apprezzare il nuovo modello di giardino italiano, diffondendone la tipologia nei Paesi Bassi (Assunto, 2018). Dallo scritto di Rucellai apprendiamo che il giardino di Quaracchi, eretto intorno al 1480, era impostato sulla base di un punto di vista assiale, un elemento che continuerà a caratterizzare il giardino nel corso del XVI secolo, ed era abbellito da una peschiera circondata da abeti, da una pergola a botte che culminava in una «loggietta» e in un «pratello molto piacevole», circondato da figure di «navi ghalee [...] vasi, [...] giganti uomini, donne, mazzocchi [...], centauri [...] e più altre simili cose» scolpite nel bosso. Lo spazio era scandito da vasi di viole, basilico, maggiorana e altre erbe odorose, da una fitta siepe di allori, fichi e susini e da un «andirivieni a botte, fasciato da rosai damaschini e gelsomini» (Perosa, 1960, p. 102), che inaugurava la fortuna del labirinto e che consentiva, secondo l'asserzione albertiana, di «ingannare il visitatore con un leggiadro scherzo, o meglio rallegrarlo con piacevole novità dei ritrovati», arricchendosi anche di implicazioni allegoriche (Alberti, 1966c, p. XXIX).

Se Leon Battista Alberti non si dilunga eccessivamente a descrivere la tipologia del giardino, più dettagliati risulteranno i suggerimenti dei trattatisti successivi: Francesco di Giorgio Martini, il Filarete e Sebastiano Serlio. Il giardino, la cui struttura deve fondersi armonicamente con il paesaggio circostante, viene ora concepito come uno spazio ben delimitato correlato all'edificio in una armonica visione prospettica. Una struttura geometrica ne caratterizza sia il perimetro che i “compartimenti”, le aiuole che lo compongono, alle quali dovevano essere attribuite, per dirla con Francesco di Giorgio, quelle «spezie di figure perfette, come circolare, quadrate e triangolare», da alternare a «fonti, loci segreti secondo il desiderio de' poeti o filosofi, dambulazioni ad uso di palestre coperte di verzure et altre fantasie che più al signore piacesse» (Martini, 1967, p. 340). Lo spazio è scandito da

fontane e bacini mentre il diffuso gusto antiquario esige di allestirvi teorie di statuaria classica e contemporanea.

Un celebre libro, stampato da Aldo Manuzio a Venezia nel 1499, l'*Hypnerotomachia Poliphili*, pur configurandosi come l'elaborazione fantastica e culturale di un sogno, riassume in brani intriganti e in straordinarie tavole xilografate alcuni elementi che caratterizzano il giardino umanistico-rinascimentale: l'impianto geometrico delle aiuole, il labirinto, un'isola emergente in un ampio bacino e le forme iconiche impresse alla vegetazione tramite una sapiente potatura.

Gli Stati e le corti italiane adottarono ben presto questa tipologia: se a Roma Donato Bramante la interpretò in scala maestosa nel cortile del Belvedere caratterizzato da terrazze e scalinate, il ricco banchiere Agostino Chigi se ne valse nel giardino della sua villa transtiberina; a Venezia i dipinti di Giovanni Bellini mostrano sugli sfondi ben curati giardini in stretta simbiosi con il paesaggio, mentre l'«artificiosa natura» del «barco» di Caterina Cornaro presso Asolo era anche esso suddiviso «in spazi ben delineati» (Tongiorgi Tomasi, 2021, p. 19); i Gonzaga fecero allestire nelle loro residenze mantovane splendidi orti; a Milano, dove gli Sforza abbellirono i parchi già costruiti in epoca viscontea, sapienti accorgimenti dell'arte giardinieresca sono attestati dagli intrighi vegetali dipinti da Leonardo sulla volta della Sala delle Asse nel Castello Sforzesco.

Una serie di ville, volute da alcuni membri della casata medicea, punteggia anche la campagna toscana. Gli edifici dal rustico aspetto, commissionati da Cosimo il Vecchio, furono presto sostituiti da amene ville contornate da articolati giardini, come dimostrano le lunette dipinte dal pittore fiammingo Giusto Utens. Da palazzo turrito, la dimora di Careggi si muta in una splendida dimora che, come abbiamo visto, sotto il governo di Lorenzo il Magnifico vedeva riuniti gli illustri adepti dell'Accademia Platonica, da Pico della Mirandola a Angelo Poliziano, a Pietro Soderini, a Marsilio Ficino, allo stesso Bernardo Rucellai.

È noto poi che, tra la fine del xv e i primi decenni del xvi secolo, i giardini romani furono eletti come luogo privilegiato di incontro per letterati ed eruditi: a contatto con la natura, nella semplicità celebrata dagli *scriptores rei rusticae* e in una cornice di reperti classici, si discuteva di filosofia e di poesia, ma si compulsavano anche gli antichi testi medico-botanici di Teofrasto e Dioscoride. Tra i più significativi quello sull'Appia antica del cardinale Bessarione e quello dell'umanista jesino Angelo Colocci, frequentato da Pietro Bembo, Paolo Giovio, Andrea Navagero e Baldassarre Castiglione.

Nella seconda metà del XVI secolo, nell'età del manierismo, il giardino "all'italiana" si arricchisce di raffinati motivi: gli elementi artificiali si coniugano in maniera sempre più consapevole con quelli naturali, assecondando il gusto capriccioso dei committenti e l'estro fantastico di architetti, idraulici e botanici. Nei "nodi" (le aiuole dalle sempre più complesse forme geometriche) vengono piantumate piante alla moda e fiori multicolori e alle specie autoctone si privilegiano ora quelle esotiche e le bulbose da imponenti fioriture, frutto di sapienti ibridazioni. Si afferma e si affina quella che il teorico milanese Bartolomeo Taegio, nella sua opera dedicata a *La Villa* (1559), definiva la pratica dell'«agricoltura dei giardini». Si dilatano le prospettive; labirinti di verzura e pergole si moltiplicano e assumono forme intricate mentre l'elemento acqueo, di cui si apprezza l'intrinseca mutevolezza, viene fantasiosamente utilizzato in vasche, fontane, zampilli dalle forme estrose e finalizzato a produrre ingegnose invenzioni e scherzosi giochi che, con improvvisi zampilli, sorprendono i visitatori. Le grotte sono decorate alla "rustica" con minerali variegati, spugne e altri reperti naturali, mentre automi e organi azionati dall'acqua producono piacevoli melodie.

All'impianto dei grandiosi *Horti farnesiani*, che si estendevano sulle falde orientali del Palatino, contribuì il geniale Jacopo Barozzi da Vignola rinnovando il progetto bramantesco. Contraddistinti da ampie terrazze percorse da viali, da un ampio recinto circolare con nicchie, statue, erme, i giardini dei Farnese erano rinomati per la presenza di specie rare ed esotiche, come la yucca, la passiflora e l'agave americana, tutte esaminate e illustrate dal botanico Tobia Aldini nella *Descriptio rariorum quarundam plantarum* (1625).

Tra le testimonianze più significative dei giardini tardorinascimentali superstiti, quelli allestiti in ville nei dintorni di Roma: a Caprarola il cardinale Alessandro Farnese chiamò a rimodernare il palazzo lo stesso Vignola, cui fece seguire il grandioso giardino concepito come due quadrati connessi all'edificio con un sistema di rampe e ponti, ornati di statue raffiguranti satiri, pastori e le Stagioni, mentre fontane rustiche erano scavate nel monte mimando grotte naturali. Alla creatività del medesimo architetto viene attribuito anche il progetto della Villa Lante a Bagnaia, dove elaborate fontane alludevano ai miti fluviali e alle *fabulae antiquae*, mentre la committenza del cardinale Giovanni Francesco Gambara era evocata da una "catena d'acqua" che, sgorgando dall'effigie di un gambero, scorreva lungo un pendio, delimitata da volute allusive a liquidi mulinelli.

Nel corso del Cinquecento la tipologia del giardino "all'italiana" si diffuse in tutta Europa, come testimoniato dall'inglese Thomas Hill che

nel 1563 pubblica *The Profitable Art of Gardening* e nel 1577 *The Gardener's Labyrinth*, che attestano la ricca varietà di *knots* che caratterizzano il giardino elisabettiano. Le superbe tavole di *Les plus excellents batiments de France* (1576) di Jacques Du Cerceau illustrano i giardini di castelli e ville francesi – Anet, Bury e Amboise tra i molti – nei quali ancora sopravvivono elementi dell'impianto originario, mentre è andato perduto quello di Fontainebleau, per il quale Francesco I aveva richiesto la collaborazione dello stesso Serlio.

Nei paesi nordici l'architetto e incisore Johann Vredeman de Vries contribuì a diffondere la fortuna del giardino formale in *Hortorum viridiorumque elegantes formae* pubblicato ad Anversa nel 1583, mentre il primo giardino rinascimentale realizzato in Germania fu l'incompiuto *Hortus Palatinus* che circondava il castello di Heidelberg, realizzato nei primi anni del XVII secolo dall'ingegnere e architetto Salomon de Caus che vi ideò una serie di giardini pensili terrazzati contraddistinti da aiuole poligonali, come si evince da una acquaforte incisa nel 1620 da Matthäus Merian. Allo stesso de Caus si devono anche complessi meccanismi idraulici che alimentavano le fontane del giardino, azionavano ingegnosi giochi d'acqua e stillavano acque all'interno delle rustiche grotte. Vi erano stati anche impiantati svariati alberi esotici, tra i quali l'acero americano (Laird, 1993).

Alcuni studiosi hanno individuato nei presupposti teorici e negli esiti del giardino tardorinascimentale la presenza di quella che era stata definita dall'umanista lombardo Jacopo Bonfadio una "terza natura", allusiva a una armonica compenetrazione e consonanza tra il paesaggio naturale e il giardino "artificiale", dove l'uomo poteva aspirare al raggiungimento di una interiore serenità e recuperare un'edenica innocenza (Tagliolini, 1991, pp. 226-9).

Intorno alla metà del XVI secolo, accanto ai giardini "di villa" si affermano quelli "della scienza", ovvero i "giardini dei semplici". Gli orti botanici sorsero a breve distanza di tempo in numerose città europee, contestualmente all'affermazione delle nuove concezioni scientifiche e a un rinnovato interesse per la classificazione dei prodotti della natura connesso con lo studio dei "semplici", dalle cui essenze vegetali la medicina galenica traeva le sostanze curative. L'osservazione diretta degli esemplari nel corso delle *ostensiones simplicium* – le lezioni di botanica medica –, la pubblicazione di grandi trattati dei naturalisti contemporanei – da Otto Brunfels a Leonhart Fuchs a Pietro Andrea Mattioli – e la meditazione critica dei grandi scrittori classici – Dioscoride, Teofrasto, Plinio – fecero sì che i primi giardini dei semplici sorgessero presso le più prestigiose università europee:

Pisa, Padova, Montpellier, Bologna, Leida, Oxford. Il fatto che questi orti del “sapere” divenissero progressivamente il luogo privilegiato dove sperimentare metodi didattici e scientifici affatto nuovi, nonché le particolari esigenze richieste dalla coltura delle piante medicinali, resero inessenziali pergole, statue, fontane e labirinti di verzura e tutti gli elementi decorativi che caratterizzavano il giardino tardorinascimentale. In questi orti la “meraviglia” era, se mai, rappresentata dalle molteplici essenze “peregrine” che provenivano dai mondi recentemente scoperti che si cercava di acclimatare e di cui si sperimentavano più efficaci proprietà farmacologiche. Parallelamente, abbandonando le complicate forme geometriche, al giardino dei semplici fu attribuita un’essenziale planimetria quadripartita, spesso dotata di un funzionale pozzo centrale. Il modulo quadrato, suddiviso in *pulvilli*, era suscettibile di essere raddoppiato ottenendo una pianta rettangolare, come nell’Orto di Pisa, mentre in quello di Padova il perimetro quadrato fu racchiuso in un cerchio allusivo al rapporto tra macrocosmo e microcosmo. Questa razionale tipologia che agevolava un’organizzazione sistematica dei semplici, rifletteva, in un momento nel quale la tradizione magico-ermetica giocava un ruolo non secondario nello sviluppo delle scienze della natura, un evidente retaggio astrologico. Il *pulvillo* finiva pertanto per diventare un vero e proprio pentacolo nel quale il “semplicista-mago” esercitava una sorta di “magia naturale” in virtù della quale le piante potevano essere positivamente influenzate dalle forze celesti (Tongiorgi Tomasi, 1990, pp. 77-9).

Il giardino tardorinascimentale diventa anche il teatro di una diffusa forma di collezionismo floreale che, per la difficoltà di reperire le molte nuove specie rare ed esotiche, si configura come un’affascinante sfida per signori doviziosi e per gli uomini di scienza. È in questo momento che, in conseguenza dell’intensificato traffico di piante rare, si affermano i mestieri del vivaista e del floricoltore (e il fiorentino Matteo Caccini ne rappresenta un singolare pioniere), mentre pittori e incisori si dedicano a illustrare i “florilegi”, veri e propri cataloghi di piante finalizzate alla vendita, ma anche preziose testimonianze delle più singolari essenze vegetali fiorite che facevano bella mostra di sé nei più importanti giardini europei. Esempio emblematico, fra i molti, l’imponente *Hortus Eystettensis*, nel quale il botanico Basil Besler documentava, nel 1613, la collezione botanica del giardino di Eichstätt in Baviera appartenuta al vescovo Johann Konrad von Gemmingen.

L’affermazione europea del gusto barocco, nel quale una inedita interpretazione dello spazio dipende in maniera rilevante dalle nuove concezioni scientifiche sostenute da Galilei e dalla neonata Accademia dei Lincei,

impone una rilettura del giardino dove si privilegia ora la “meraviglia” con soluzioni tecniche e strutturali sempre più scenografiche, illusionistiche ed effimere, come grandiose esedre arboree, imponenti teatri d’acqua, cascate, uccelliere e viali a raggiera. Anche la contemporanea pittura di paesaggio con Claude Lorrain, i Carracci, Domenichino e i fratelli Brill rifletteva le nuove concezioni dove i confini tra mondo naturale e umano erano divenuti più sfumati, mentre le soluzioni plastiche offerte da Gianlorenzo Bernini in alcune straordinarie fontane erano finalizzate a sollecitare inedite percezioni sensoriali.

Se ancora a Roma si possono ammirare alcune significative tracce di questo gusto nei giardini della Villa Aldobrandini di Frascati, opera di Giacomo Della Porta, Giovanni Fontana e Carlo Maderno e in quelli dei Borghese, dei Ludovisi e dei Sacchetti testimoniati dalle splendide tavole incise di Giovan Battista Falda (Falda, 1683), nel XVII secolo si diffonde in Europa la moda del giardino francese. L’iniziatore della nuova tipologia strutturale fu l’architetto André Le Nôtre che per Luigi XIV concepì i grandiosi giardini di Versailles, un antico padiglione di caccia eletto a nuova splendida dimora reale. In un palcoscenico di dilatate visioni prospettiche aperte a diversi livelli si distendono ampie superfici di *parterres de broderies*, dove la rigida geometria delle aiuole rinascimentali lascia il passo a elaborati arabeschi e a virtuosistiche forme serpentine, mentre una ricca architettura vegetale decora viali e vialetti, creando “stanze” di verzura di forme e dimensioni variate. L’arte topiaria suggerisce ora una serie di coni e piramidi di bosso che si perdono all’infinito e la fitta decorazione statuaria, incentrata sulla divinità solare apollinea che rimanda al “Re Sole”, evoca un artificioso simbolismo di difficile decrittazione. Ampi bacini d’acqua, un *Potager du Roi*, un serraglio dove si poteva ammirare un elefante, un *Pavillon des Parfums* e un esteso labirinto contenente ben trentanove fontane che illustravano le favole di Esopo, facevano parte di questo straordinario universo giardinieresco.

Nel XVIII secolo, la passione per il “pittoresco” incentrata su un rinnovato rapporto dialettico tra arte e natura che caratterizzò anche la coeva produzione pittorica incise in maniera rivoluzionaria sul paesaggismo e sul giardino europeo, come si evince dai primi teorici preromantici del così detto *landscape garden*, da Joseph Addison a Alexander Pope, a Shaftesbury, tutti fortemente critici nei confronti degli eccessi decorativi barocchi e convinti che il valore di un giardino consistesse nella fedeltà alla natura e a quello che Pope stesso aveva definito il *Genius loci*. In un saggio sul bello Addison affermava, ad esempio, di preferire «un albero in tutto il suo lus-

sureggiante spandersi di rami e ramoscelli rispetto a quando è stato potato e ridotto a figura geometrica» e ribadiva «che un frutteto appare molto più delizioso di tutti i piccoli labirinti del parterre più finito» (Hunt, Willis, 1988, p. 143).

In Inghilterra, in un mutato orizzonte sociale e all'alba della rivoluzione industriale, quando ai vecchi proprietari terrieri si vanno sostituendo nuovi ceti dominanti, si afferma una nuova, più libera e agreste concezione del paesaggio e un apprezzamento per una espansione incontrollata della vegetazione, frutto di una pretesa spontaneità tesa a superare l'assetto "formale" del giardino geometrico a favore di una visione più "informale" e intimistica del parco che si appresta ad aprirsi a un più vasto pubblico. L'aspirazione a una fedele visione naturale, unita alla facilità della manutenzione, contribuiscono all'affermazione di prati, *parterres* e percorsi erbosi, segnati da gruppi di fitti e variati alberi e boschetti, elementi che, già nel 1730, caratterizzano il giardino di Chiswick House, progettato da William Kent, e adottati quindi anche da Lancelot Brown, meglio noto come "Capability Brown", e da Humphrey Repton, tutti accomunati dalla necessità di restituire al giardino il carattere naturale, sia "sublime" che "malinconico". L'eliminazione di muri e siepi permetterà di apprezzare visivamente la continuità tra paesaggio prossimo e "lontano", suscitando un sentimento di improvviso stupore.

Le nuove concezioni inglesi sul paesaggio e sul giardino si diffondono variamente anche in Italia, soprattutto a seguito della fortuna del trattato *Dell'arte dei giardini inglesi* che il conte Ercole Silva, una rilevante figura di intellettuale milanese, redasse all'alba del nuovo secolo.

Fonti

Alberti (1966c); Bonfadio (1567); Falda (1683); Martini (1967); Taegio (1559).

Bibliografia

Assunto (2018); Battisti (1972); Comito (1978); Grimal (1974); Hunt, Willis (1988); Laird (1993); Mosser, Teyssot (1990); Perosa (1960); Tagliolini (1991); Tongiorgi Tomasi (1990; 2021).

Guerra

di Marco Pellegrini

L'antichità greco-romana trasmise la nozione di "guerra giusta" (*bellum iustum*) in eredità al Medioevo cristiano, il quale la elaborò in chiave teologica ma soprattutto rimise al verdetto della più alta autorità religiosa – il papa come arbitro internazionale, ma anche come *lex inanimata* e suprema autorità oracolare – la legittimazione ultima del conflitto. Ovviamente, prima di arrivare alle armi, il papa avrebbe dovuto adoperarsi per comporre la vertenza fra i contendenti, che si concepivano come suoi sudditi spirituali in quanto membri della *respublica christiana*. Di qui lo sviluppo della rete diplomatica che la Sede apostolica incrementò in proporzioni massicce tra Rinascimento e prima età moderna, soprattutto attraverso l'insediamento di nunziature permanenti.

Questo paradigma procedurale subì in età moderna un drastico abbandono che si evidenziò alla pace di Westfalia del 1648. Fu allora che gli Stati europei diedero per assodata, come una *ratio* a tutti evidente, la loro appartenenza a una comunità internazionale che non riconosceva più di dipendere da alcuna autorità sovraordinata, né di tipo politico (l'impero) né di tipo religioso (il papato). In linea di principio, ogni Stato sovrano occupava una posizione di parità rispetto agli altri; nessun giudice avrebbe potuto chiamare un principe a rispondere del proprio operato, poiché la ragion di Stato rappresentava un'istanza assoluta. La guerra diventava un contenzioso da disciplinare sulla base di una comune norma giuridica impersonale, rispondente ai postulati della morale, basata sul principio di autoconservazione che pertiene alla sfera della ragione naturale.

A mandare in crisi l'impianto teologico e gerarchico a struttura discendente, perno della visione medievale del mondo, concorsero due fattori. Il primo fu l'emergere, nel Rinascimento, di un approccio "disincantato" alla politica, che assumeva come inevitabile e necessaria, e dunque "naturale", la spinta all'ingrandimento che ciascuno Stato esprimeva secondo modalità varie, ma sempre riconducibili alla costante della ragion di Stato. Legato al

nome di Machiavelli, che ne fu il precoce teorizzatore, questo principio di accettazione della pulsione di potenza va sotto il nome di “realismo politico”. In base a tale ottica antimetafisica, l'appetito di conquista e la necessità di difendersi accomuna tutti gli Stati, a prescindere dal loro rango e dalla loro identità etnico-culturale o religiosa.

Il secondo fattore di dissoluzione del cosmo medievale furono le guerre di religione, scoppiate a seguito della Riforma protestante e causa dei giganteschi eccidi che giustificano la denominazione di “secolo di ferro”, attribuita dall'odierna storiografia al periodo 1550-1650. Oltre ad abolire l'idea di una cristianità governabile a partire da un indiscusso vertice unitario (la Chiesa di Roma), le guerre tra confessioni rivali distrussero la nozione di un'unica fede riconoscibile come vera, facendola diventare materia di contesa. Va da sé che un simile quadro rese improponibile qualsiasi prosecuzione dell'istituto medievale della crociata come bando papale di mobilitazione dell'intero corpo politico della cristianità. Rivelatasi anche sul piano strategico uno strumento inadeguato di risposta all'espansionismo ottomano, la guerra santa cristiana andò incontro a un declino inesorabile, pur conoscendo occasionali ritorni di fiamma (Lepanto, 1571; Vienna, 1683).

Da questa crisi epocale sorse per l'Europa del Rinascimento l'esigenza di ricostruire su nuove basi intellettuali l'antica venerabile dottrina del *bellum iustum*, che la modernità non avrebbe rigettato ma riconfigurato radicalmente. Un geniale interprete di tale impulso rinnovatore fu il domenicano Francisco de Vitoria (1485-1546), che pose le basi della moderna teoria del diritto internazionale. La Scuola di Salamanca, che da lui prese le mosse, adottò una prospettiva autonoma dalla verità rivelata nel trattare il fenomeno della coesistenza fra popoli di diverso credo religioso, tentando un disciplinamento della conflittualità fra gli Stati secondo una legge logicamente argomentabile da tutti gli individui dotati di ragione.

In linea con quanto insegnato dalla tradizione, la guerra difensiva fu considerata da Vitoria sempre lecita, purché proporzionata alla riparazione dell'offesa e dichiarata da un sovrano che risultasse legittimamente regnante, motivato da *iusta causa* e sorretto da *recta intentio*. Il sovrano belligerante doveva cioè comportarsi con equanimità, agendo non da vendicatore né da rapinatore ma da riparatore della giustizia (*tamquam iudex*); doveva limitarsi a recuperare il maltolto e a infliggere ai colpevoli una punizione moderata. Fin qui, il pensiero del domenicano si mosse in continuità con il pensiero medievale. L'aspetto nuovo fu da lui introdotto con il prendere in esame il diritto-dovere del suddito di giudicare la legittimità o meno delle guerre intraprese dal suo principe. Qualora le avesse ravvisate come

ingiuste, il suddito era libero di non parteciparvi, dissociandosi da quello che gli appariva un atto criminoso. *In nuce*, Vitoria adombrò il principio dell'obiezione di coscienza e conferì al giudizio soggettivo del suddito quel potere di convalida che le grandi autorità universali dell'Europa cristiana non avevano più.

Fra Cinque e Seicento, lo scenario internazionale fu dominato da una pluralità di potenze concorrenti, ciascuna delle quali si poneva come uno Stato "assoluto" cioè "sciolto" (*ab-solutus*) da qualsiasi bisogno di ricevere approvazione da una fonte superiore in fatto di *recursus ad arma*. In parallelo con la scomparsa di un tribunale supremo papale o imperiale davanti al quale dirimere le controversie fra i sovrani, si affermò il principio del *bellum iustum in utraque parte*, ossia l'ipotesi che la guerra risultasse "giusta" per entrambi i contendenti e non potesse dunque più essere risolta preventivamente con un giudizio di merito. Un'ammissione di ignoranza invincibile nel vedere il proprio torto o la propria ragione, che rispecchiò l'approccio scettico alla ricerca della verità e richiese nuovi strumenti di addomesticamento della violenza.

Frattanto, con il *De iure belli* (1598) di Alberico Gentili, la secolarizzazione della cultura giuridica europea poté ritenersi completata anche sul versante della dottrina della guerra. La rinuncia a stabilire *a priori* la giusta causa – una pretesa che entrambe le parti possono allegare, in buona o cattiva fede – si accompagnò alla rivendicazione della ferrea necessità di proteggere la comunità civile dalle ingiustizie e dalle aggressioni esterne. La tutela della sicurezza divenne prerogativa essenziale del sovrano: di qui il suo buon diritto di servirsi delle armi a propria discrezione, quando ciò gli appariva ragionevolmente necessario. Thomas Hobbes avrebbe poi fissato inequivocabilmente il punto, con l'affermare che la guerra è un affare che pertiene unicamente allo Stato, il quale antepone la propria sopravvivenza a qualsiasi altro imperativo.

Ovviamente, una simile ottica emergenziale non arrivava a delineare i fondamenti di un'armoniosa convivenza fra gli Stati, ma serviva solo a evitare che i sovrani subissero in casa propria i catastrofici effetti di quel *bellum omnium contra omnes*, nel quale l'Europa del tempo si trovava immersa. Le aporie toccate da Vitoria, da Gentili e da Hobbes furono affrontate nel Seicento mediante il risolutivo approccio del razionalismo laico, che spostò progressivamente il concetto di "guerra giusta" dal piano aprioristico delle giustificazioni preliminari (*ius ad bellum*) al piano pragmatico delle modalità da rispettare nel condurre un conflitto senza incorrere nella imputazione di barbarie, ovvero comportamento disumano (*ius in bello*). In tale

stagione intellettuale vanno visti i prodromi dell'attuale civiltà giuridica planetaria, che dopo gli orrori del Novecento si è andata cimentando con la sfida di ridurre la guerra a materia di una regolamentazione che possa risultare oggetto di convenzioni valide su scala globale, nell'intento di evitare che il fatto bellico si traduca in sistematica perpetrazione di delitti contro l'umanità.

Procedente a cavallo tra l'utopia cosmopolitica e una scrupolosa codificazione giuridica, l'ideale giusnaturalista di civilizzazione della guerra diede vita a monumenti quali il *De iure belli* (1625) di Ugo Grozio. Un'opera nella quale la presupposizione che tutte le guerre possano essere ingiuste conduce alla conclusione che ogni guerra può diventare, per converso, un conflitto negoziabile. La condizione da rispettare è che lo stato di belligeranza mantenga alcuni requisiti di razionalità che permettano ai contendenti di patteggiare un'efficace cessazione delle ostilità. Accanto a ciò, il proposito giusnaturalista di sottoporre la guerra ai dettami dell'umanità e della ragione trovò un fulcro ispiratore nel concetto di "vittime innocenti" (*innocentes*), categoria che Grozio si preoccupò di proteggere dalle ripercussioni incontrollate dello stato di belligeranza: una piaga che la Guerra dei Trent'anni, con le sue massicce stragi di popolazioni inermi, aveva aggravato oltre ogni precedente. Su questa stessa linea, Baruch Spinoza giunse a prospettare la possibilità di una «guerra senza odio», ossia depurata da quella ferocia belluina che contraddistingueva i conflitti del suo tempo.

Sul piano storico, il processo di formalizzazione giuridica della guerra avviato dal giusnaturalismo seicentesco trovò il suo apice nel *Droit des gens* (1758) di Vattel, dove fu avanzata la tesi secondo cui può essere considerata legittima qualsiasi guerra condotta "secondo procedura" (*guerre en forme*), ossia ufficialmente dichiarata e condotta fra Stati sovrani, pariteticamente considerati, vicendevolmente dialoganti e disposti a trattare la pace secondo un comune schema di regole, tendenti a minimizzare le perdite. Fu questa l'età dell'oro del sogno dell'Europa di costituire un consesso di popoli civili, capace di imprimere a tutto il pianeta una norma universale di convivenza pacifica: quello che Carl Schmitt, nella sua ricostruzione retrospettiva, chiamò *ius publicum europaeum*.

Con la diffusione dell'Illuminismo, prese piede la renitenza ad avallare quella logica sacrificale che per secoli era stata applicata alla questione della conflittualità internazionale. L'abbandono della "ragion di Stato" a favore del criterio regolatore della "pubblica felicità" determinò l'assunzione della guerra a oggetto di una riflessione filosofica tendente alla riforma dei valori e delle pratiche sociali. In tal modo, i limiti della dimensione fattuale

furono superati in nome dell'accesso al regno dei saperi prescrittivi, mediante i quali rettificare un andamento storico funestato dall'ingiustizia e dalla disumanità. In tale clima si impose l'obiettivo della "pace perpetua", da raggiungere mediante uno sforzo razionale di superamento della guerra, condiviso da un consesso egualitario di Stati retti da governanti illuminati. Un problema che affascinò una moltitudine di pensatori, tra cui Leibniz, Saint-Pierre, Rousseau, Kant, Bentham.

La dura replica della realtà storica smentì la praticabilità di tali progetti: una serie interminabile di guerre travagliò gran parte del Settecento e portò le potenze europee ad allargare all'intero pianeta il teatro dei loro conflitti. Nondimeno, la civiltà dei Lumi contrappose a una così desolante constatazione la ferma determinazione a imbrigliare la distruttività della guerra almeno in via parziale, applicando le panacee della ragione empirica. Scaturì di qui la propensione a elevare la "politica dell'equilibrio" a regola aurea dei rapporti interstatali. Un'opzione che valorizzò il ruolo della diplomazia nel prevenire e contenere i danni e nell'appianare le strade della pacificazione, sulla base del riconoscimento della superiore convenienza che ogni Stato aveva a non tentare di alterare lo *status quo*.

Furono la Rivoluzione francese e l'Impero napoleonico a far saltare il precario dominio della "politica dell'equilibrio". Tale principio, improvvisamente relegato fra gli strascichi obsoleti dell'antico regime, fu travolto dall'onda apparentemente incontenibile di un nuovo rivolgimento bellico globale, dichiarato dalla Francia rivoluzionaria al fine di liberare i popoli ed esportare il modello democratico per mezzo dell'entusiasmo patriottico. La guerra che la "Grande nazione" dichiarò alle teste coronate di tutta Europa implicò diverse novità, destinate a imprimere una svolta senza ritorno nella concezione del fenomeno bellico e nel modo di gestirlo da parte dello Stato: a cominciare dalla leva obbligatoria di massa e dall'uso dell'ideologia come veicolo di indottrinamento dei soldati.

Ristabilito il vecchio ordine con il Congresso di Vienna del 1815, le potenze vincitrici si affrettarono a imporre la "politica dell'equilibrio" come mezzo di contenimento non solo delle guerre, ma anche dei sussulti rivoluzionari all'interno e all'esterno dei confini di ciascuno Stato. Un simile utilizzo della dissuasione al fine di soffocare nuovi rigurgiti di guerra e di sommossa non resse tuttavia alla prova della storia. Fu travolto dall'affermazione dei movimenti risorgimentali di emancipazione nazionale che, nel decretare la fine della Restaurazione come sogno di una "pace perpetua" assicurata dalla vigilanza di sovrani-gendarmi, invocarono il ricorso alla guerra come strumento d'elezione per la costruzione del nuovo Stato-nazione.

Un obiettivo che reclamò, con più forza che mai, un tributo di sangue e l'adozione della *Realpolitik* come norma di utilizzo della forza militare, secondo quanto insegnato dal classico *Della guerra* (1832) di von Clausewitz.

A ciò si sarebbero ben presto aggiunte le nuove inaudite potenzialità della tecnologia applicata all'industria militare. Alle soglie dell'età contemporanea, l'Europa belligerante si avviò a incrementare la capacità distruttiva dei propri apparati, senza più trovare nella tradizione filosofica e giuridica un freno che accompagnasse tale *escalation* con l'elaborazione di adeguati strumenti di neutralizzazione dei conflitti, come si sarebbe visto in occasione dello scoppio delle due guerre mondiali.

Fonti

Schmitt (1991).

Bibliografia

Cassi (2015); Di Rienzo (2005).

Humanitas (Umanità)

di Ilenia Russo

I secoli XIV-XVI ereditano dall'antichità latina una complessa e stratificata nozione di *humanitas*, che, a partire da un generale significato di base – l'*humanitas* esprime quanto è propriamente umano e riguarda la natura dell'uomo –, si sviluppa e arricchisce lungo due direttive fondamentali. Da un lato, alla luce dei testi di Cicerone e di un fortunato luogo delle *Noctes Atticae* di Aulo Gellio (XIII, 17), *humanitas* significa cultura, educazione, corrispettivo latino del greco *paideia*, finendo poi per diventare concetto fondativo del moto di rinnovamento guidato dagli intellettuali italiani che, dalla fine del Trecento, si riconoscono nell'ideale culturale e nel programma di formazione degli *studia humanitatis*. In questo ambito, sulla base del significato tecnico assunto dal termine all'interno delle scuole e delle università, dalla fine del Quattrocento si registra anche l'uso della parola "umanista", che indica in prima istanza l'insegnante di lettere e antichità, principalmente latina – ma non mancano riferimenti alla conoscenza del greco –, poi, in senso più generale, lo studioso e il dotto in letteratura e lingue classiche (cfr. Kristeller, 1944-45; Campana, 1946; Garin, 1954b; Billanovich, 1965; Pozzi, 1966; Grendler, 1967; Avesani, 1970; Lanza, 1975; per un riferimento al ruolo del volgare fiorentino si veda la testimonianza di Lionardo Salviati su Benedetto Varchi analizzata da Brown, 1969).

Per un altro verso, ancora sulla scorta dell'Arpinate, ma anche di Seneca e Quintiliano, l'*humanitas* designa quella virtù specificatamente umana che, radicata nell'amore verso i propri simili, assume le forme diverse della benevolenza, benignità, socievolezza, affabilità, mitezza.

Che queste siano le coordinate fondamentali entro cui si snoda la storia del concetto è confermato dalle maggiori opere lessicografiche del periodo. Nel *De orthographia* (composto tra il 1438 e il 1452, ma l'*editio princeps* risale al 1471: cfr. Donati, 2006) dell'umanista aretino Giovanni Tortelli, all'altezza della voce *humanus* (sulla derivazione linguistica del sostantivo *humanitas* dall'aggettivo *humanus* si veda anche quanto sostie-

ne Valla, 2012, p. 60, in polemica con Boezio) si legge che l'*humanitas* è «eruditio institutioque, quam in bonas artes didicimus», e quanti vi si dedicano con sincerità sono detti «viri humanissimi». Poiché tra tutti gli esseri viventi tale «disciplina» è stata concessa solo all'uomo, da questi deriva il suo nome (Tortelli, 1471, c. 165r-v). Se nel dizionario di Tortelli non si fa menzione del valore morale del lemma, probabilmente in ossequio alla fonte esplicitamente citata nel testo, il *De antiquis dictionibus* dello pseudo-Petronio, a questo proposito strettamente dipendente dalla sezione centrale di *Noctes Atticae*, XIII, 17 (cfr. Duri, 2000, pp. 116-43; in altra occasione Tortelli si mostra apertamente consapevole della possibile derivazione delle glosse pseudo-petroniane da Gellio: Tortelli, 1471, c. 86r; cfr. già Sabbadini, 1897, pp. 368-93; 389-90), il *Cornu copiae* (editio princeps 1489) di Niccolò Perotti presenta un discorso più articolato. Il modello è ancora il testo di Gellio (e quello di Tortelli; cfr. Charlet, 2005), ma a differenza del precedente antico, dove si distingue tra un significato scorretto del termine, entrato nel vocabolario comune – *humanitas* come sentimento di benevolenza verso l'intero genere umano, equivalente del greco *philantropia* – e un significato autentico, attestato dai più stimati fra gli antichi, Cicerone e Varrone – *humanitas* in quanto cultura ed educazione letteraria –, nella voce di Perotti le due accezioni del lemma si affiancano, risultando entrambe ugualmente valide. A coniugarle in un discorso comune è l'intento di qualificare la specificità della condizione umana proprio in questa doppia propensione: l'uomo è l'unico essere vivente cui è stata data la capacità di realizzarsi attraverso la cultura letteraria e, allo stesso tempo, l'animale che meglio incarna i valori di mitezza e amore verso il prossimo (cfr. Perotti, 1995, p. 64). Un'argomentazione analoga sorregge anche la voce del *Dictionarium* di Ambrogio da Calepio, che all'equivalenza tra *humanitas* e *natura humana* fa seguire tanto la definizione gelliana di *humanitas* come *eruditio* e *institutio*, con l'annessa citazione da Varrone riportata nelle *Noctes Atticae*, quanto le osservazioni sullo spirito mite dell'uomo formulate da Perotti, per cui *humanitas* sta anche «pro facilitate, tractabilitate, mansuetudine, clementia, benivolentiaque» (Calepio, 1502, *ad vocem*). Inoltre, nell'edizione postuma ma notevolmente ampliata del 1520, a queste conclusioni si aggiunge l'idea (desunta da Lattanzio) di *humanitas* quale *miserationis affectus* che consente agli uomini, sprovvisti di difese naturali, di proteggersi vicendevolmente (Calepio, 1520, c. 170r; Lattanzio, 1844, pp. 423-4; cfr. anche Isidoro di Siviglia, 1850, p. 379). Infine, certifica la persistenza di tale schema il successivo *Dictionarium* del dotto e tipografo francese Robert Estienne, dove gli elementi principali

del discorso di Ambrogio da Calepio riaffiorano in forma essenzializzata (Estienne, 1531, c. 371v).

Nel quadro di un ragionamento volto a marcare le qualità e i risultati letterari di figure rilevanti nel panorama intellettuale contemporaneo, il termine nella sua accezione "gelliana" ricorre con frequenza nei testi degli umanisti. A cominciare da Coluccio Salutati, che in una lettera del 1400 al canonista padovano Francesco Zabarella elogia la *dignitas locutionis* e la *maiestas dicendi* del suo interlocutore, il quale è giudicato superiore ad Albertino Mussato e Geri d'Arezzo. Con la sua sapienza straripante, Zabarella incarna esattamente l'idea di *perfecta humanitas*, qui descritta come conoscenza delle cose umane e divine (cfr. Salutati, 1896, p. 410), secondo un noto modulo di ascendenza ciceroniana (cfr. le definizioni di "sapienza" in *Tusc.*, IV, 57 e *Off.*, II, 5).

Le relazioni di affetto e collaborazione che avvicinano gli intellettuali coinvolti nel recupero della cultura antica si stringono e crescono proprio in nome dell'*humanitas*. In tal senso, sono significative le parole con cui Poggio Bracciolini, scrivendo a Carlo Marsuppini nel febbraio del 1437, esprime il suo accorato cordoglio per la morte di Niccolò Niccoli. Per Poggio, Niccoli non è stato solo un carissimo amico, ma con il continuo sostegno e le numerose esortazioni «ad virtutem», «ad litterarum doctrinam», «ad bonarum artium studia», è divenuto un vero e proprio padre. E la parentela che si stabilisce sul piano della cultura è più profonda persino di quella naturale. Dunque, Poggio sente di essere legato all'amico da un vincolo di riconoscenza più forte di quello che lo congiunge ai suoi stessi genitori: questi lo hanno messo al mondo ignaro di ogni cosa, Niccoli lo ha riportato in vita più dotto; questi hanno semplicemente fatto in modo che Poggio "esistesse", Niccoli gli ha consentito di "esistere" «cum honore et dignitate»; questi gli hanno procurato gli alimenti del corpo, Niccoli lo ha istruito nei costumi e nel giusto modo di vivere. Perciò, quanto comunemente si deve ai propri genitori «lege nature», tanto Poggio sente di dovere all'amico «iure humanitatis» (Bracciolini, 1984b, pp. 236-7).

Nei resoconti degli umanisti, i rapporti nati in seno alla cultura e all'educazione non hanno valore esclusivamente individuale, ma, grazie ai fecondi risultati che ne discendono, possono addirittura contribuire, sul piano della civiltà, all'avvento di una nuova epoca. È in questi termini che, rivolgendosi al figlio Niccolò nel 1452, Guarino Veronese descrive l'insegnamento del dotto bizantino Manuele Crisolora. Uomo quasi divino, di cui non si può dire se sia maggiore la scienza o la virtù, Crisolora è stato inviato dal cielo in terra e, come un nuovo Trittolemo, sparge i semi delle sue lettere

cosicché presto possano maturare frutti straordinari (Guarino Veronese, 1916, p. 583). Nello specifico, la sua perizia nella lingua greca, agendo come una medicina, ha purificato il *sermo* latino, da secoli corrotto e oscuro, e ha inaugurato un processo di rinascita analogo a quello descritto da Cicerone nel *De oratore* (I, 14). Grazie a personalità come quella di Crisolora, l'*humanitas* gradualmente cresce e si rinnova al modo di un serpente che, deposte le vecchie spoglie, recupera l'originario vigore, secondo un'immagine che, nella dinamica tra identità e cambiamento, prefigura l'instaurazione di una nuova età romana (Guarino Veronese, 1916, p. 583; sulla lettera cfr. Pade, 2014, pp. 11-2).

Lo stesso Guarino, nel ruolo di maestro e precettore, ha partecipato in maniera determinante all'opera di *renovatio* dell'antico sapere, come ricorda con affetto Francesco Barbaro a conclusione del *De re uxoria* (composto tra il 1415 e il 1416). Con grande ingegno e dedizione, nella sua scuola Guarino ha guidato molti uomini eccellenti «ad suscipiendam et ingrediendam humanitatem», spingendoli a coltivare quei divini studi, cui lo stesso Barbaro si era dedicato fin da fanciullo (Barbaro, 2021, p. 290). Gli studi in oggetto (cfr. anche ivi, p. 232, a proposito dell'istruzione di Lorenzo de' Medici il Vecchio, dedicatario dell'opera) sono gli *studia humanitatis*, espressione che rimanda a quell'insieme di competenze letterarie e oratorie congiunte a spiccate qualità morali di cui parla Cicerone in due orazioni particolarmente care agli umanisti, la *Pro Archia poeta*, rinvenuta a Liegi da Petrarca nel 1333, e la *Pro Murena*, scoperta da Poggio a Cluny nel 1415 (cfr. Cic. *Arch.*, 3; Cic. *Mur.*, 61; sul tema cfr. Kristeller, 1944-45; Petersen, 1988; Kohl, 1992; Reeve, 1996). Il merito di aver utilizzato più volte la *iunctura* ciceroniana, facendone il vessillo di una data concezione della cultura, va a Salutati, il quale si serve della locuzione dal 1369, quando scrive a Ugolino Orsini in occasione della morte del padre Napoleone. Sebbene la formula sia impiegata senza ulteriori specificazioni nel corso della lode del defunto, il senso globale del ragionamento lascia emergere alcuni aspetti degni di nota. Di Napoleone Salutati elogia le doti oratorie, che ricordano addirittura Cicerone, Quintiliano e Demostene; la perizia nell'interpretazione delle Sacre Scritture, e la capacità di coniugare, quale *Parnassus biceps* (per l'immagine classica cfr. ad esempio Ov. *Met.*, II, 221), la conoscenza delle cose umane e di quelle divine (cfr. Salutati, 1891, p. 106). Cinque anni più tardi, rivolgendosi a Roberto Guidi, Salutati ricorre nuovamente all'espressione, ora nel piangere la scomparsa dell'amato Petrarca, di cui si elencano le incomparabili qualità. In questo caso, il riferimento a «ceteris humanitatis [...] studiis» in cui il poeta laureato avrebbe

prevalso per un verso introduce la discussione della sua somma eloquenza e per l'altro conclude l'encomio dei diversi ambiti del sapere in cui si era distinto. Vale a dire: gli studi letterari; la filosofia, identificata non con la disciplina capziosa e sofistica insegnata nelle scuole, ma con quella conoscenza morale di cui parla Cicerone (*Tusc.*, v, 5), capace di perfezionare l'animo, consolidare le virtù, lavare le sozzure dei vizi, far rilucere la verità; e, infine, la teologia, «omnium scientiarum antistitem, et [...] philosophie philosophiam», votata a investigare i misteri divini (cfr. Salutati, 1891, p. 179; sulla lettera cfr. Kessler, 1968, pp. 47-50). Sono tutti elementi destinati a tornare nelle pagine di Salutati dedicate agli *studia humanitatis*. In primo luogo, il legame tra studi e lettere è affrontato in un noto passo del *De fato et fortuna*, nel contesto dell'ardua opera di recupero del dettato originario di cui sono depositari i testi degli antichi (Salutati, 1985, p. 50). Secondariamente, Salutati insiste sull'intrinseco valore etico di questo tipo di sapere, come emerge più volte dall'epistolario, dove gli *studia humanitatis* sono identificati con una forma di *eruditio moralis* (Salutati, 1896, p. 517) e congiunti a quell'abito interiore in grado non solo di renderci più dotti, ma anche migliori, in ossequio ai precetti della filosofia morale (ivi, p. 330). Infine, punto fermo resta la doppia vocazione, umana e divina, degli studi e la loro naturale connessione con gli *studia divinitatis*, poiché «unius rei sine alia vera completaque scientia non possit haberi», come si osserva, discutendo dell'importanza della grammatica per i religiosi, in risposta alle critiche alla nascente cultura esposte nella *Lucula noctis* di Giovanni Dominici (Salutati, 1905, p. 216).

Nelle parole dei sodali e allievi di Salutati, gli *studia humanitatis* diventano la marca di definizione della propria identità culturale. Non a caso, scrivendo al vecchio cancelliere nel 1405, Leonardo Bruni riconosce in Firenze il luogo dove questo genere di studi ha preso dimora «tamquam in sacrarium aliquod Musarum et lectissimum domicilium» (cit. in Bertalot, 1975, pp. 418-9; cfr. inoltre la risposta di Salutati, che, pur accogliendo le lodi di Bruni, si mostra preoccupato per l'allontanamento dalla città di Poggio e Jacopo Angeli da Scarperia: Salutati, 1905, p. 119), mentre nei *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, per bocca del personaggio di Niccoli, si parla di Petrarca che, riportando in auge gli *studia humanitatis*, quasi del tutto spenti, ha aperto la strada alle successive generazioni (Bruni, 1996a, p. 138). Da parte sua Poggio, indirizzando un'epistola a Niccoli all'indomani della morte di Salutati, riconosce con chiarezza come l'esperienza biografica e intellettuale del defunto maestro – definito «refugium omnium eruditorum, lumen patrie, Italie decus» – acquisti un significato ancora più alto

per quanti, proprio come Niccoli e Poggio, perseguono «studia haec humanitatis» (Bracciolini, 1984a, pp. 219-20).

Per molti di questi intellettuali, applicarsi nelle lettere significa lavorare concretamente per riportare in luce, dopo secoli di oblio, le opere degli antichi. Così è per Poggio, infaticabile ricercatore di codici, il quale, ancora in una lettera all'amato Niccoli del febbraio 1421, ammette l'insuccesso delle sue battute nei monasteri inglesi, sguarniti dei libri dei pagani, come dimostrano i pur diligenti inventari «in quibus nihil erat dignum studiis humanitatis» (ivi, pp. 34-5). Un anno dopo, con toni ben più gioiosi, Guarino Veronese scrive a Gasparino Barzizza, felicitandosi per il ritrovamento ad opera del vescovo Gerardo Landriani di un manoscritto contenente le opere retoriche di Cicerone (la scoperta avvenne nella seconda metà del 1421 e il codice è il celebre Laudense, che tramanda, oltre agli allora già noti *De inventione* e *Rhetorica ad Herennium*, anche il *De oratore*, l'*Orator*, e il *Brutus*, quest'ultimo privo del finale), notizia straordinaria per «omnes qui hac in civitate sumus ab hisce humanitatis studiis non abhorrentes» (Guarino Veronese, 1915, p. 345). L'esercizio degli *studia humanitatis* sui libri degli antichi occupa anche il monaco camaldolense Ambrogio Traversari, alla luce di un programma di ricerca che abbina lo studio degli autori pagani (si pensi all'importante traduzione delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio) a quello dei Padri della Chiesa. Si tratta di intenzioni raccolte quasi in epitome nell'ardente esortazione al fratello Girolamo a non perdere tempo, ma a impegnarsi senza sosta nelle sacre lettere e, contestualmente, a considerare nessuna ora sufficiente «pro adfectu atque desiderio ad proseguenda studia humanitatis» (Traversari, 1759, col. 500).

Gli sforzi degli umanisti riposano sulla convinzione che questo genere di studi consenta all'uomo di esprimere al meglio la propria natura, guidandolo nella vita pubblica e in quella privata, come si legge, ancora nel corso di una lode di Firenze, nell'*Oratio in funere Iohannis Strozze* di Bruni (1996a, pp. 720-1). L'afflato etico che risuona nell'epistolario di Salutati arriva fino a Poggio, nelle cui lettere gli *studia* si rivelano la vera via alla virtù (Bracciolini, 1984b, p. 9), perché capaci di curare le malattie dell'animo e rafforzare la mente grazie agli esempi e l'autorità dei più sapienti tra gli uomini (ivi, p. 184; ma si veda anche la bella epistola a Enea Silvio Piccolomini del 1457, in Bracciolini, 1984c, pp. 463-4).

Dunque, nelle testimonianze databili tra la fine del Trecento e i primi decenni del secolo successivo, gli *studia humanitatis* si distinguono per alcuni caratteri di fondo: riguardano figure d'eccezione, come Petrarca e Salutati, di cui si riconosce l'alta eloquenza, la perizia nelle lettere e la profon-

dità nella filosofia morale; si esercitano nella riscoperta e nella lettura delle opere degli antichi, di cui bisogna recuperare la *facies* originaria, nascosta sotto una pesante coltre di errori; hanno un significato immediatamente morale e per questo si radicano in quel tipo di filosofia che insegna a vivere in modo onesto e virtuoso. A partire da tal genere di riflessioni, emerge l'idea che una cultura ispirata a simili valori possa prevedere lo studio di un determinato gruppo di discipline. Se da un lato nelle opere pedagogiche dei primi del Quattrocento a firma di Pier Paolo Vergerio e Giovanni Conversini da Ravenna si sottolinea l'importanza di retorica, filosofia, storia, grammatica e poesia (cfr. Kohl, 1992, pp. 194-5), e dall'altro, già nel 1411, Barzizza discute degli *studia humanitatis* come di un complesso di *artes* (Barzizza, 1723, p. 120), l'individuazione di un vero e proprio canone si compie sotto la penna di Tommaso Parentucelli. Nel 1438, stilando un elenco di libri per la biblioteca di Cosimo de' Medici, il futuro papa Niccolò v identifica apertamente gli *studia humanitatis* con quanto pertiene «ad grammaticam, rhetoricam, historicam et poeticam [...] ac moralem» (cit. in Sforza, 1884, p. 380; cfr. Kristeller, 1944-45, p. 365). Così, dalla metà del Quattrocento l'uso della locuzione si diffonde in Italia (e poco più tardi in Europa) anche in ambito universitario, indicando gli insegnamenti di storia, poesia e retorica (cfr. Kohl, 1992, pp. 200-1).

L'eco di questo complesso di problemi, seppur sovrastato da proclami ambiziosi e smisurati sogni di successo, si percepisce ancora in un'epistola volgare di fine secolo del modesto letterato udinese Gregorio Amaseo. Qui colpisce l'enfatica trasformazione del topico legame tra filosofia e «studi de humanità» nell'idea di una conoscenza universale, che è «più cha philosophia [...], perché in humanità se contiene tutte le scientie del mondo», e pertiene anche alla politica, mostrandosi degna di «signor, principio e re». L'intellettuale che, dilettrandosi di «lettere», persegue questo sapere, si ispira all'altissimo modello degli antichi, i quali «sì artisti come legisti tutti erano dotissimi humanisti et maxime li principi et re et ogni nobilità» (cit. in Pozzi, 1966, p. 221, n. 1). Al di là delle esagerate competenze intellettuali ostentate dall'Amaseo – che qui si proclama «homo universale et eccellente», vagheggiando addirittura la speranza di superare in fama Pico della Mirandola ed Ermolao Barbaro (*ibid.*) –, a distinguersi in molti testi del Quattrocento è il rapporto privilegiato tra una filosofia concepita essenzialmente come dottrina morale e la cultura conseguita con le lettere e gli studi (si veda, tra tutti, Bruni, 1996a, p. 92, dove la filosofia, riportata da Cicerone dalla Grecia in Italia, è detta «omnium bonarum artium parens», dalle cui fonti deriva tutta la nostra *humanitas*).

D'altronde, quanto visto finora sull'accezione "culturale" del lemma si accompagna lungo i secoli XV-XVI a un approfondimento del suo significato morale, la cui radice si individua in quel naturale sentimento di amore e compassione verso i propri simili che rende l'uomo benigno, mite, affabile. Pertanto, tra *humanitas* e virtù esiste un nesso diretto, secondo una convinzione che emerge, ad esempio, in alcune battute dei *Libri della famiglia* di Leon Battista Alberti. All'inizio dell'opera (i libri I-III sono composti a Roma prima del 1434 e poi rivisti negli anni seguenti a Firenze, mentre il libro IV è aggiunto intorno al 1440), nel corso di un'esortazione alla condotta virtuosa – della quale si sottolinea, a fronte dell'apparente asprezza e difficoltà, la natura «lieta, graziosa e amena», poiché, all'opposto del vizio, la virtù «sempre ti contenta, mai ti duole, mai ti sazia, ogni dì più e più t'è grata e utile» –, il riconoscimento della comune partecipazione alla natura umana («conoscerai te non essere non uomo») e la conseguente accettazione della propria umanità («non vorrai umanitate alcuna essere da te lontana») sono ritenute condizioni massimamente necessarie al raggiungimento della «vera felicità». E, non per nulla, «beato e felice» è solo chi si impegna «con tutto l'animo e tutte l'opere» a seguire «ogni erudimento e precetto» dettato dalla virtù (Alberti, 1994, p. 29). Se, in linea di principio, il possesso di un solido abito virtuoso implica anche quello dell'«umanità», nella prassi, «l'ufficio di umanità richiesto da essa incorrotta e ben servata natura» si adempie rispettando il precetto filantropico per cui bisogna che «tu ami qualunque teco sia uomo in vita». Chi, a causa di vizi e costumi depravati, non ascolta questo sentimento, compromette, al contempo, la propria appartenenza alla stirpe umana: «costui sarà non uomo ma monstro piuttosto» (ivi, pp. 388-9). Nella *Famiglia*, dunque, virtù, amore verso i propri simili e umanità sono nozioni correlate, che esprimono una condizione comune da cui gli uomini, nella loro debolezza e volubilità, possono allontanarsi (di qui, ad esempio, le pagine cupe e disincantate del *Theogenius*; cfr. Alberti, 1966a, pp. 89 ss.). Ciò non toglie che alle origini «la natura, ottima constitutrice delle cose» abbia stabilito che l'uomo «viva palese e in mezzo degli altri uomini» (Alberti, 1994, p. 55), come sostengono sommi filosofi quali Crisippo, secondo cui l'uomo sarebbe stato creato «per conservare compagnia e amistà» fra i suoi simili e Platone, a detta del quale «gli uomini essere nati per cagione degli uomini» (ivi, p. 161).

L'associazione tra natura umana, amore verso il prossimo e *humanitas* quale virtù morale emerge prepotentemente nella lettera *De humanitate* indirizzata da Marsilio Ficino a Tommaso Minerbetti (ca. 1474, sull'epi-

stola si veda Toussaint, 2008, pp. 47 ss., dove si discute l'idea di una «triple humanité»). Qui la maggiore o minore vicinanza dei singoli alla natura umana colta nel suo stato di perfezione – *perfecta hominis natura* – è stabilita in base alla capacità di ciascuno di amare gli altri uomini, al punto da considerarli membra di uno stesso corpo. Solo così si realizza anche nella prassi l'assunto per cui «singuli nanque homines sub una idea et in eadem specie sunt unus homo» (Ficino, 1990, p. 107). Ma se da un punto di vista squisitamente metafisico è vero che esiste un'unica umanità comune agli individui, in virtù della quale i singoli sono tutti in pari misura uomini, come si argomenta nella *Theologia platonica* (dove Ficino parla anche di una «ratio quaedam ideaque humanitatis ipsius, cuius participatione quadam vel similitudine homines fiunt quicumque sunt homines»; Ficino, 1964a, p. 287), sul piano della condotta morale l'effettiva appartenenza al genere umano non è una condizione garantita in modo definitivo *iure naturae*, ma può essere rovinosamente compromessa da quell'atteggiamento odioso e crudele, nella lettera a Minerbetti esemplificato da Nerone, che per la sua ferocia non fu uomo, ma mostro, «pelle homini simile» (Ficino, 1990, p. 107). Diversamente, è l'esercizio dell'amore verso il prossimo a permettere agli uomini di conservare la loro natura – «omnes vero homines amant; homines dixi, Iohannes: nam qui non diligit hominem non est homo», come Ficino scrive in un'altra epistola, questa volta a Giovanni Cavalcanti (ivi, p. 90) –, approssimandosi sempre di più all'idea del genere umano in forza della quale il divino artefice li ha creati (cfr. Ficino, 1495, c. 140v). Allora, non stupirà che, a detta dei sapienti, la virtù per cui «omnes homines quodammodo ceu fratres ex uno quondam patre longo ordine natos diligit atque curat» sia proprio l'*humanitas*, che dall'uomo prende il nome (Ficino, 1990, p. 107). Di *humanitas* Ficino tornerà a parlare nell'epistola a Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici (1477-78 ca.), divenuta celebre a proposito della discussione sull'iconografia delle pitture botticelliane (cfr. Gombrich, 1945; per un'analisi globale della lettera si veda Tröger, 2016, pp. 207-30; cfr. inoltre Toussaint, 2017). In questo caso, nel corso di un paragone tra cielo esteriore, dove i pianeti risultano disposti dalla nascita per volere del fato, e cielo interiore, dove abitano le virtù che perseguiamo secondo la nostra volontà, l'umanità è associata in un primo momento al pianeta Venere e secondariamente rappresentata dall'immagine di una ninfa dal corpo bellissimo («praestanti corpore nympha», per cui cfr. Verg., *Aen.* I, 71, ma l'eco di *Aen.* I, 73, 75 si percepisce anche nell'esortazione finale a Lorenzo), le cui membra corrispondono ad altrettante qualità morali. Se gli occhi rimandano a fermezza e magnanimità, le mani a liberalità e magni-

ficenza, i piedi ad affabilità e modestia, garantiscono la vita e lo splendore dell'insieme l'anima e lo spirito, ora identificati con «amor et charitas», a conferma del peso di tali nozioni nella concezione ficiniana di *humanitas* (cfr. Ficino, 1495, cc. II0v-IIIr).

La crudeltà, la ferocia e l'odio indistinto verso gli altri uomini che Ficino vedeva compendiati nella figura mostruosa di Nerone divengono caratteri comuni all'umanità folle e depravata descritta nella *Querela pacis* di Erasmo da Rotterdam (1517). Preferendo la guerra, fonte di infinite sventure, alla dolcezza e alla prosperità della pace, gli uomini tradiscono la loro stessa essenza. «Qui credat istos homines esse?», si chiede la personificazione della Pace, sgomenta nel riconoscere che proprio l'unico essere vivente cui la natura ha donato la ragione e il lume divino, destinandolo a una vita di benevolenza e concordia, piuttosto persegua la guerra e tutti i suoi mali (Erasmo da Rotterdam, 1977a, p. 62). Solo gli uomini, cui massimamente si addice l'*unanimitas*, si sottraggono all'abbraccio conciliante della natura, alla forza unitiva dell'educazione, al pungolo dei vantaggi del consenso, agli insegnamenti dell'esperienza che spinge a fuggire i mali e ricercare l'amore reciproco. In tal modo, gli uomini spengono l'ingegno mite, placido, diretto alla vicendevole benignità con cui sono stati generati, che – se solo non si fossero abbandonati a passioni maligne – consentirebbe loro di gioire nell'essere amati e provare piacere nel fare del bene agli altri. Diversamente, come per opera degli incantesimi di Circe, da uomini si sono trasformati in bestie (ivi, pp. 63-4). Lo stato di perversione dell'indole umana, amabile e pietosa, si riflette anche sul linguaggio: rispetto alla comune abitudine di definire umano «quidquid ad mutuam benevolentiam pertinet», un'aggiunta dell'edizione Froben del 1529 precisa come il termine *humanitas* non indichi più una condizione di natura, ma i costumi «hominis natura dignos» (cfr. ivi, apparato, p. 65), segnalando, così, il drammatico allontanamento del genere umano da quanto originariamente lo caratterizzava in modo essenziale. L'appello per il ristabilimento di un universale stato di concordia e armonia con cui si chiude l'opera muove da qui: ricostruire la pace significa ascoltare il *sensus naturae* e riformare la propria *humanitas* alla luce degli insegnamenti di Cristo, «totius humanae felicitatis princeps et autor» (ivi, p. 98).

La preoccupazione per le lotte intestine che straziano il continente europeo diviso dai conflitti religiosi si fa acuta sul finire del Cinquecento in un attento lettore di Erasmo come Giordano Bruno. Lontano dalle posizioni dell'umanista di Rotterdam a proposito del cristianesimo e della figura di Cristo (entrambi oggetto di una feroce critica nella filosofia bruniana), il

Nolano condivide con Erasmo un forte spirito irenico, che guida il progetto di riforma morale presentato nello *Spaccio de la bestia trionfante* (1584). Nel corso della «purgazione» del cielo indetta da Giove – per cui alle immagini delle costellazioni rappresentanti i vizi si sostituiscono «le già tanto tempo bandite e tanto indegnamente disperse virtù» (Bruno, 2000a, p. 464) –, all'Umanità e al suo seguito (composto da «Consiglio, Aggiuto, Clemenzia, Favore, Suffragio, Soccorso, Scampo, Refrigerio»), attinenti al campo della Filantropia, è assegnata la sede del catasterismo di Trittolemo, da cui non a caso è stata scacciata la Misanthropia e tutta la sua famiglia di vizi («Invidia, Malignità, Disdegno, Disfavore et altri fratelli di questi, che discorreno per il campo de la Discortesia»; ivi, p. 473). L'identificazione di umanità e filantropia, qui solo suggerita, si compie apertamente nel dialogo terzo dell'opera («la Umanità, che in nostro idioma è detta la dea Filantropia»), dove il carattere benefico della virtù è evocato grazie alla discussione del mito del re di Eleusi (cfr. ivi, p. 612; per l'associazione tra Trittolemo e un campione dell'*humanitas* come Crisolora, cfr. *supra*). Proprio alla filantropia Bruno dedicherà delle pagine molto belle quattro anni più tardi, nell'atto di offrire all'imperatore Rodolfo II i suoi *Articuli adversos mathematicos* (1588). La polemica nei confronti delle diverse sette, divise da dispute e discussioni senza fine, è occasione per contrapporre all'opera distruttiva di spiriti misantropi, dissolutori dei «foedera naturae», la *lex amoris* comunicata da Dio al genere umano. Per mettere fine alle sanguinose contese che tormentano gli uomini, non basta rammentare la loro naturale socievolezza, ma bisogna piuttosto prospettare un modello di condotta aderente a una forma più alta di amore. Si tratta di quella *generalis philantropia* che consente persino di amare i propri nemici, e rende gli uomini conformi all'immagine di un Dio sommamente benefico, «qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et gratiarum pluviam super iustos instillat et iniustos», lontanissimo dalla terribile divinità dell'Antico Testamento e dal Cristo mistificatore in nome del quale si scontrano cattolici e riformati (cfr. Bruno, 1879b, p. 4; *Mt.* 5, 43-45).

In conclusione, conviene osservare come i due macro-significati di *humanitas* visti finora non siano tra loro per nulla irrelati. Lo si intende con chiarezza dall'insistenza con cui tra Quattro e Cinquecento si discorre di studio ed educazione ricercando, allo stesso tempo, un modello di sapere che renda gli uomini migliori, insegnando loro a vivere secondo virtù. In alcuni casi, questo legame tra conoscenza e moralità si stringe proprio in nome del concetto di *humanitas*. Nell'epistolario di Salutati, gli *studia humanitatis* e il carattere mite e benigno di chi li pratica fanno tutt'uno, a

indicare come da un determinato tipo di studio ed erudizione possa discendere anche un adeguato e coerente abito morale: «Ego quidem neminem vidi qui his humanitatis studiis delectaretur, qui se scribentibus non exhibeat benignum et mitem» (Salutati, 1891, pp. 248-9, ma cfr. anche 1893, p. 54 a proposito dell'indole docile e benevola del copista Gasparo Broaschini, che contrasta con la violenza della morte da questi subita). In tal senso, il testo in cui emerge in modo più compiuto una visione dell'*humanitas* capace di racchiudere coerentemente accezione culturale e valore morale del lemma è la lettera del 1401 a Carlo Malatesta (cfr. Kessler, 1968, pp. 44 ss.). Qui, l'elogio, da una parte, della natura mansueta e affabile del signore di Rimini e, dall'altra, dei suoi meriti letterari (in virtù dei quali egli può essere giudicato migliore non solo degli altri principi, ma addirittura di molti uomini di studio) perde l'usuale funzione retorica di *captatio benevolentiae* e diviene piuttosto l'occasione per spiegare che le doti da cui è contraddistinto il destinatario dell'epistola rimandano a un «vocabulum [...] polysemum». Infatti, nel termine *humanitas* si congiungono in unità due ambiti di significato distinguibili ma correlati, quello della *virtus* e quello della *doctrina*. Perciò, la parola non indica solo l'abito virtuoso che siamo soliti chiamare *benignitas*, ma anche la *peritia* e il complesso di conoscenze frutto dell'educazione, come dimostrano gli scrittori più autorevoli – primo fra tutti Cicerone –, a detta dei quali l'autentico valore del lemma risiede nell'endiadi *doctrina moralisque scientia* (Salutati, 1896, pp. 534-6). Dunque, all'uomo, unico animale a possedere una natura adatta all'apprendimento, spetta l'arduo compito di realizzare, nello spazio interiore del carattere e in quello pubblico delle lettere, tale modello di perfezione.

L'idea per cui la grandezza di un letterato non si misura esclusivamente sulla sua cultura, dottrina ed eloquenza, ma anche sulla generosità e benevolenza che manifesta nelle relazioni con gli altri uomini di studio risuona nella polemica contro l'ambiente fiorentino che attraversa i proemi delle *Intercenales* albertiane. Nelle pagine introduttive al libro secondo, rivolgendosi direttamente a Leonardo Bruni con l'intento di difendere le proprie scelte di poetica – rappresentate dall'immagine di un flauto di materiale grezzo e aspetto non rifinito, ma dal suono squillante e assai piacevole –, Alberti invita il principe dei letterati a mostrarsi sommaramente umano, leggendo e apportando correzioni ai brevi scritti latini qui annunciati. Infatti, solo abbracciando uno spirito di collaborazione e accoglienza nello studio delle lettere è possibile conformarsi al motto plutarcheo secondo cui «docti quidem doctos servabunt, si docti erunt; ita et studiosus studiosum diliget, si erit studiosus» (cfr. Alberti, 2003b,

pp. 82-4; per la critica della figura di Bruni già nel proemio al *De commodis* cfr. Boschetto, 1998, pp. 56-7). Nel proemio al libro decimo, l'appello agli umanisti perché abbandonino invidia e presunzione per assumere nei confronti degli altri intellettuali un atteggiamento benevolo prende le forme dell'apologo. Come Ercole, che avendo incontrato durante la caccia del leone nemeo il povero Micrologo, perduto in una foresta oscura e impervia, si era subito mostrato pronto ad aiutarlo, sentendosi a questi legato non solo dalla comunanza della lingua, ma anche dall'amore per la virtù, così gli uomini di lettere devono sottrarsi ai vizi dell'ambizione e della tracotanza, onorando quel santissimo vincolo di natura fraterna («fraterno quodam sanctissimo vinculo») con cui le arti e i comuni studi alla virtù dovrebbero tenerli legati (Alberti, 2003b, pp. 604-6). Nelle parole di Alberti, inasprite dalla frustrazione per la cattiva accoglienza ricevuta negli anni fiorentini, l'unità di sapere e vita morale appare un ideale nella pratica infranto sotto il peso di passioni meschine. Tuttavia, è proprio a questo ideale che bisogna di nuovo indirizzarsi. Se davvero vogliono che l'amore per le lettere e la virtù li nobiliti con il titolo dell'*humanitas*, gli studiosi devono impegnarsi a ricostruire i legami di fratellanza interrotti, lasciando indietro l'invidiosa inimicizia in favore dell'affetto reciproco. In definitiva, è così che si diventa felici (ivi, p. 606).

Quanti desiderano seguire questa strada devono adeguare i loro comportamenti al complesso di virtù descritte, ricorrendo al dispositivo retorico dell'ecfrasi, nell'intercenale *Picture*. Delle quattro sequenze di quadri, collocati sulle due pareti opposte di un tempio a indicare due gruppi di vizi e due gruppi di virtù, a loro volta organizzati secondo un rapporto di discendenza (a quattro figure "madri" seguono via via le immagini "figlie"), interessa la seconda teoria della parete destra, che chiude la rappresentazione. Qui, *Humanitas mater* è ritratta come una donna dalla cui testa spuntano numerose facce – forse a indicare l'estrema varietà di caratteri, condizioni e fortune che si ritrovano nel genere umano – e dalle cui spalle si diramano molteplici mani, tutte impegnate a reggere i diversi strumenti e prodotti delle arti (un calamo, una lira, una gemma, una pittura, una scultura, dei congegni matematici, dei libri). È notevole che a questa immagine, tesa a epilogare una concezione "culturale" dell'*humanitas*, in cui sintomaticamente alle discipline letterarie si aggiungono le arti figurative e quelle meccaniche, segua nell'immediato una coppia di abiti morali, *Beneficentia* e *Benivolentia*, secondo uno schema che suggerisce la corretta derivazione dell'atteggiamento benigno e generoso nei confronti del prossimo dall'esercizio del sapere. Chiudono la serie le due condizioni risultanti da tale

unità di arte e virtù: la pace, rappresentata da una figura femminile prospera, legata a simboli di pienezza e abbondanza (spighe, bacche e frutti), e la felicità, descritta come una donna dall'aspetto maturo che, sedendo su un prato circondata da libri, rivolge gli occhi al sole con spirito di contemplazione e preghiera. Così, gli enigmatici quadri di *Picture* disegnano un percorso che dall'*humanitas*, passando per la virtù, arriva fino alla felicità, indicando anche a quanti si impegnano nelle lettere e nelle arti quale sia il cammino da compiere se non ci si vuole perdere nella *maxima sylva* del sapere.

In forme certamente diverse, l'aspirazione all'*humanitas* quale sintesi di esercizio delle arti liberali e cura per la vita morale riemerge all'inizio del Cinquecento nelle pagine del *De immanitate* di Giovanni Pontano (sulla virtù dell'*humanitas* Pontano si sofferma anche nel *De principe*, a proposito del vincolo d'amore tra sovrano e sudditi, e nel *De sermone*, discutendo delle qualità dell'uomo faceto, cfr. Pontano, 2003, pp. 38-44; 2002, pp. 164-8). Incentrato su quell'impeto ferino che spinge l'uomo ad abdicare alla sua natura, per sprofondare in una condizione bestiale (Pontano, 1970, p. 7), il trattatello si chiude con l'invito a coltivare l'*habitus* contrario a tale appetito insaziabile, vale a dire a perseguire un modello di *humanitas* in cui preoccupazioni di natura morale e civile convivono con istanze di tipo culturale ed educativo. Dedicarsi all'*humanitas*, e con questa perseguire le arti, la vita politica, i costumi dell'animo e la conoscenza delle cose più eccellenti, spinge gli uomini a levare gli occhi dalla terra verso il cielo, nel tentativo di conformarsi al volere della divinità, la quale desidera vedere l'uomo farsi simile alla natura celeste grazie all'uso della ragione, facoltà che lo distingue dagli altri animali (ivi, p. 46). L'elogio delle lettere posto a conclusione del discorso di Pontano suggerisce come sia proprio negli studi, «maxime quae ab humanitate cognomen meruerunt» (ivi, p. 47), che si realizza tale unione di cultura e virtù, secondo l'ideale originario di buona parte della tradizione umanistica.

Fonti

Alberti (1966a; 1994; 2003b); Barbaro (2021); Barzizza (1723); Bracciolini (1984a; 1984b; 1984c); Bruni (1996a); Bruno (1879b; 2000a); Calepino (1502; 1520); Erasmo da Rotterdam (1977a); Estienne (1531); Ficino (1495; 1964a; 1990); Guarino Veronese (1915; 1916); Isidoro di Siviglia (1850); Lattanzio (1844); Perotti (1995); Pontano (1970; 2002; 2003); Salutati (1891; 1893; 1896; 1905; 1985); Tortelli (1471); Traversari (1759); Valla (2012).

Bibliografia

Avesani (1970); Bertalot (1975); Billanovich (1965); Boschetto (1998); Brown (1969); Campana (1946); Charlet (2005); Donati (2006); Duri (2000); Garin (1954b); Gombrich (1945); Grendler (1967); Hankins (2020); Kessler (1968); Kohl (1992); Kristeller (1944-45); Lanza (1975); Pade (2014); Petersen (1988); Pozzi (1966); Reeve (1996); Sabbadini (1897); Sforza (1884); Toussaint (2008; 2017); Tröger (2016).



Idea

di Paola Rumore

L'“idea” è senz'altro una delle nozioni più longeve e irrinunciabili della storia del pensiero occidentale. Dall'iperuranio platonico alla fenomenologia husserliana e ben oltre, gli interrogativi circa la natura delle idee e il ruolo che esse rivestono nell'esercizio del pensiero hanno accompagnato in maniera ininterrotta le riflessioni dei filosofi, talvolta sollecitando, talaltra svelando la nascita di nuovi sistemi e nuove maniere di intendere il compito della filosofia. Anche nel corso di questo lungo cammino l'avvento della modernità ha segnato un momento di grande innovazione, in cui si sono sapientemente intrecciate le linee di continuità e di rottura con una importante tradizione ormai inadeguata a rispondere alle esigenze del tempo.

Nel ripensare la nozione di “idea”, la modernità si trovava a fare i conti con una complessa eredità. Per un verso, l'idea rimaneva fortemente debitrice all'impostazione platonica che la intendeva come la *realtà* in senso eminente, la forma archetipica del mondo sensibile, l'unico oggetto della conoscenza propriamente detta. Questa concezione si combinava, per altro verso, con l'eredità peripatetica, la quale, pur negando il carattere trascendente dell'idea, ne manteneva di fatto sia il ruolo di principio dell'essere sia quello di principio di conoscenza. Nella sua accezione di forma immanente della materia, dalla quale può venir separata solo mediante un procedimento logico di astrazione, l'idea-essenza costituiva nella filosofia aristotelica il principio di determinazione della realtà e insieme l'oggetto della conoscenza vera. Sensi e intelletto conoscono le cose assimilandone rispettivamente la forma sensibile e intellettuale e conformandosi ad essa. La conoscenza, come momento di “adequazione” dell'intelletto e della cosa, richiede che l'intelletto accolga la medesima forma che informa l'oggetto e divenga per così dire tutt'uno con esso. In questo senso l'idea-forma mantiene un carattere propriamente oggettivo: essa è un'entità metafisica, seppur immanente, la cui sussistenza non dipende dal fatto che ci sia un intelletto che la concepisce separatamente dalla materia alla quale è intrinsecamente connessa.

La stessa integrazione dei modelli classici dell'idea-forma all'interno della visione cristiana si manteneva fedele ai presupposti appena menzionati. Il trasferimento delle idee all'interno della mente di Dio a cui si assiste a partire dal neoplatonismo non le priva né della loro natura di modelli archetipici delle cose create, né di principi a cui deve risalire la conoscenza del reale. Cionondimeno, proprio la trasposizione delle idee all'interno della mente di Dio teorizzata da Agostino, e in sostanza condivisa dalla Scolastica successiva, avrebbe aperto la via alla concezione moderna dell'idea, intesa come un qualcosa che richiede di venir pensato. La convinzione oggi ovvia che le idee stiano sempre a indicare qualche forma di contenuto mentale o un oggetto di pensiero era fondamentalmente estranea alla concezione classica dell'idea che, per così dire, per sussistere non aveva nessun bisogno di una mente che la pensasse.

Un passo importante in questa direzione veniva compiuto da Tommaso d'Aquino, il quale, pur attenendosi alla convinzione agostiniana secondo cui nella mente divina vi sono le idee o forme delle cose create, si serviva della nozione aristotelica di "causa formale" per spiegare la generazione del mondo a partire dalle idee di Dio, il quale aveva proceduto nella creazione come l'architetto nella costruzione di una casa, ossia sul modello dell'idea o forma che aveva in mente. In questo modo l'attenzione si spostava sulla natura propriamente mentale dell'idea, la quale cessava di essere una realtà indipendente. Tuttavia, ancora per Tommaso, le idee che stanno nelle cose, quelle che stanno nella mente di Dio e quelle che ne colgono gli uomini mediante il processo di "adeguazione" dell'intelletto e della cosa (*adaequatio intellectus et rei*) erano sempre le medesime idee nelle loro diverse maniere di presentarsi. E proprio questa loro stabilità ontologica fungeva da garanzia, per un verso, della stabilità dell'essere delle cose e, per l'altro, della validità oggettiva della conoscenza. Una questione destinata a diventare problematica non appena la filosofia avrebbe deciso di fare a meno di un fondamento oggettivo delle idee, vale a dire di un luogo entro cui esse fungono da modello originario della realtà.

In questa maniera si fa strada la convinzione che le idee abbiano bisogno di una mente che le pensi, una mente che può anche essere la mente umana. L'uomo che pensa, pensa *idee*. Questa considerazione avrebbe segnato l'inizio di un'epoca del tutto nuova per la concezione dell'idea, un'epoca che vedeva proprio nell'idea lo strumento più efficace per portare a compimento il compito più alto della filosofia: la fondazione del sapere. Cartesio, a cui si deve l'impresa pionieristica di un ripensamento della filosofia a partire dall'indagine della ragione umana, aveva ben presente quale

grado di approssimazione si celasse dietro la nozione di “idea”. A una celebre obiezione di Thomas Hobbes, egli rispondeva di intendere con idea tutto ciò che è *concepito immediatamente dallo spirito*, e di essersi servito di quel nome perché esso era già comunemente accettato dai filosofi per significare le forme delle percezioni della mente divina. Concependo le idee innanzitutto come i contenuti immediati del pensiero, Cartesio abbandonava la prospettiva dei suoi predecessori: secondo la loro realtà formale, le idee non erano più sostanze, forme o essenze separate, dotate di una loro sussistenza autonoma, ma “modificazioni” della sostanza pensante. Questo comportava conseguenze più ampie sul piano metafisico e su quello conoscitivo: quali modificazioni del pensiero, le idee e i loro rapporti non costituiscono più, per Cartesio, la struttura stabile e fondamentale del reale, ma piuttosto lo strumento attraverso cui la mente finita degli uomini se lo rappresenta. Le idee sono il mezzo attraverso cui gli uomini cercano di cogliere, nella maniera che è loro propria, la struttura del reale; sono gli strumenti che occorre perfezionare attraverso il cammino meticoloso del metodo per conseguire una conoscenza affidabile. Infatti, se quanto alla loro realtà formale le idee sono tutte ugualmente modificazioni della sostanza pensante, quanto alla loro realtà oggettiva esse differiscono le une dalle altre. In questo senso le idee sono propriamente la maniera in cui le cose si danno alla mente umana. Così, sia che provengano dai sensi (avventizie), da una attività compositiva della mente (fattizie) o che vi siano state impresse come sigilli nella cera al momento della creazione (innate), le idee di Cartesio presentano sempre un grado di realtà oggettiva che riflette il grado di perfezione della realtà esterna che rappresentano. E proprio per questa ragione l’idea di Dio, la cui realtà oggettiva eccede in gran misura tutte le altre idee e persino il grado di perfezione della mente finita degli uomini, non può essere un prodotto della sostanza pensante, ma richiede una causa a sua volta perfetta. È quindi attraverso l’analisi della natura propria delle idee quali contenuti di pensiero – modificazioni della sostanza pensante dotate di una propria realtà oggettiva oltreiché formale – che Cartesio giunge a provare il carattere innato dell’idea di Dio, quindi l’esistenza di un Dio che imprime sin dal principio nella mente degli uomini contenuti che questi non sarebbero in grado di produrre autonomamente.

Questa prova dell’esistenza di Dio consente a Cartesio di risolvere un problema importante, caratteristico di una parte cospicua delle posizioni filosofiche che vedono nell’idea un medio tra il soggetto e il mondo, vale a dire il problema di liberare il soggetto dal solipsismo, dalla prigionia del teatro rappresentativo che costituisce una cortina oltre la quale nulla

garantisce che stia un mondo reale o un mondo fatto nella maniera in cui il soggetto se lo rappresenta. L'idea di Dio, dell'essere perfettissimo, consente a Cartesio di individuare almeno una realtà "altra" rispetto a quella immediatamente certa della propria esistenza quale sostanza pensante e di trovare insieme una garanzia dell'affidabilità di ciò che le idee presentano alla mente in maniera chiara e distinta. La prima regola del metodo, che prescrive di non assumere per vero se non ciò che ci appare evidente, diventa possibile esclusivamente in virtù dell'esistenza di un Dio verace e non ingannatore che garantisce la verità di quelle idee che il lume della ragione concepisce chiaramente e distintamente. Ed è sulla base di questa garanzia dell'equivalenza tra l'evidenza e la verità delle idee che Cartesio fonda la propria fiducia nella validità del sapere, superando l'iniziale scetticismo nei confronti della conoscenza sensibile e persino della validità della matematica. Questa considerazione si estende anche all'esistenza del mondo esterno, che la veracità di Dio garantisce non essere frutto di un'irrefrenabile attività fantastica della mente, come nell'ipotesi tutt'altro che peregrina della vita come un lungo, ininterrotto sogno.

La maniera in cui Cartesio aveva introdotto una nuova concezione dell'idea nella filosofia e il ruolo di primo piano che le aveva attribuito avrebbero segnato la direzione della riflessione successiva. Tranne che in pochi rarissimi casi, la filosofia moderna avrebbe rinunciato a pensare all'idea come a un contenuto del pensiero, come a qualcosa che si dà all'interno della mente umana. Nel solco della via aperta da Cartesio, sembra che la lunga riflessione sull'idea si concentri innanzitutto su due ordini di problemi: il primo riguarda l'origine delle idee, il secondo la loro affidabilità. È facile immaginare come tali questioni comportino una serie di considerazioni relative, per un verso, al tipo di impianto metafisico che i filosofi assumono come riferimento dei loro sistemi e, per l'altro, al tipo di limitazione che intendono porre all'indagine filosofica.

La prima questione, quella relativa all'origine delle idee, è al centro di una grande controversia che percorre la modernità e che è alla base della distinzione certo discutibile, ma a questo fine efficace, tra "empirismo" e "razionalismo". Queste qualificazioni dipendono propriamente dalla diversa concezione di idea che sta a loro fondamento: la prima ritiene che le idee possano avere una sola origine, sensibile, e che l'intelletto possa successivamente intervenire su quel materiale empirico dando origine a nuove idee, frutto della combinazione di quelle precedenti; la seconda ritiene invece che vi siano (anche) idee che non derivano dai sensi, ma che la mente trova già ben formate al proprio interno. In quest'ultimo caso si profila la convin-

zione che il soggetto abbia gli strumenti per giungere con la propria ragione ben guidata a conoscere la struttura metafisica stabile dell'universo, la quale risulta perfettamente consonante con la maniera in cui è rappresentata nelle idee. Ci si trova cioè di fronte a una forma di oggettivismo metafisico, in cui la realtà è fatta in un modo che non dipende dalla maniera in cui il soggetto la rappresenta nelle idee, ma che può trovare in esse un'espressione adeguata. Nel primo caso, invece, le idee, che pur rimangono contenuti immediati del pensiero, provengono esclusivamente dai sensi e rappresentano alla mente gli oggetti secondo le loro qualità primarie e secondarie. Questo apre la via a una forma di "fenomenismo": essendo limitata alle idee, la conoscenza non è in grado di cogliere le cose nella loro natura propria, ma esclusivamente nella maniera in cui esse appaiono al soggetto. La costituzione "essenziale" delle cose, la loro struttura metafisica, rimane pertanto inaccessibile, oltre il confine a cui può giungere una ragione ormai consapevole dei propri limiti.

Anche il razionalismo e l'empirismo, come tutti i tentativi di racchiudere le mutevoli vicende della storia del pensiero entro rigidi confini, difficilmente riescono a rendere ragione delle peculiarità delle singole posizioni; tuttavia, in linea di massima e come mero criterio di orientamento, è possibile ricondurre alla concezione oggettivistica delle idee diverse formulazioni, che vanno dai modi mediati finiti dell'attributo del pensiero che Spinoza introduce nell'*Ethica* quali modificazioni particolari dell'*idea di Dio*, alle idee vedute in Dio della metafisica occasionalista di Malebranche, alle percezioni della monadologia leibniziana, contenuti rappresentativi che nella loro scala di chiarezza e distinzione tendono a restituire in maniera sempre più adeguata i rapporti armonici che regolano la natura delle cose e le loro connessioni. Alla stessa maniera è possibile riconoscere nelle pur differenti teorie delle idee di Locke e Hume tratti che consentono di ricondurle a una medesima impostazione di fondo caratterizzata da una concezione soggettivistica dell'idea. L'idea, infatti, non soltanto rappresenta la cosa nella maniera in cui essa ci appare, ma segna il confine oltre il quale non può muovere la conoscenza. Su questa base, ogni congettura sulla struttura del reale rimane relegata entro un'opacità che concerne tanto la conoscenza del mondo esterno, quanto quella dello stesso soggetto, il quale, nella sua natura essenziale, è – a differenza di quel che aveva insegnato Cartesio – tutt'altro che trasparente a sé stesso. Locke deve ammettere l'esistenza di sostrati metafisici che sostengano la molteplicità delle qualità degli oggetti di cui siamo informati dalle idee dei sensi, ma deve arrendersi di fronte all'impossibilità di conoscerle, essendoci precluso qualsiasi canale di accesso a ciò che sta sotto le apparenze delle cose. Dal riconoscimento del

fatto che la sostanza altro non è che il frutto di un'attività di composizione delle idee praticata dalla mente alla dichiarazione della sua inesistenza il passo è relativamente breve. L'affermazione del carattere soggettivo della sostanza, della causalità, dell'identità e degli altri capisaldi della metafisica classica – tutti ormai dichiaratamente concepiti come il risultato di un lavoro che la mente compie sulle idee – comporta la rinuncia non soltanto all'esigenza di conoscere la struttura oggettiva del reale, ma alla sua stessa possibilità, al punto da vanificare la stessa domanda circa le cause delle idee da cui aveva preso le mosse l'indagine di Cartesio. Da dove provengano le impressioni a fondamento delle idee, afferma Hume nel *Trattato sulla natura umana*, non è dato sapere e l'unica cosa di cui ci si deve occupare è la maniera in cui questi contenuti immediati della mente si rapportano tra loro, si uniscono e si separano per dare origine alle diverse forme di conoscenza di cui ci serviamo nella conduzione dell'esistenza. Il soggetto osserva la propria mente come osserva il mondo dei fenomeni naturali: è il medesimo metodo dell'indagine sperimentale che descrive e riscontra regolarità, formula leggi, si rifiuta di introdurre ipotesi metafisiche. L'io si conosce per come appare a sé stesso, vale a dire per il tramite delle idee che ha di sé.

Le eccezioni a questa rigida divisione tra le teorie moderne dell'idea sono molteplici e, come spesso accade, particolarmente intriganti. Limitandosi a casi emblematici, non sono poche le difficoltà che insorgono quando si cerca di ricondurre ai modelli descritti le teorie delle idee di Hobbes o Berkeley, i quali si muovono a metà strada tra convinzioni empiristiche e importanti assunti metafisici. Così, in Hobbes il discorso sul mentale è ricompreso entro una metafisica materialistica in cui le idee, quali modificazioni dell'unica sostanza corporea, sono ricondotte a movimenti che traducono in apparenze ("fantasmi") le impressioni originate dalle cose sugli organi di senso e sul sistema di nervi attraverso cui passa il movimento originario. È operando sui fantasmi che la ragione ricava però in maniera pressoché autonoma alcune idee metafisiche fondamentali – l'idea di sostanza, di spazio, di tempo – le quali né provengono alla mente dall'esterno, né sono in alcun modo innate: quali prodotti di una ragione che opera sulle proprie percezioni, esse stanno in un ambito che aspira a un'oggettività che non era invece riconosciuta alle conoscenze solo apparenti della sensazione. Parimenti, per Berkeley le idee, che hanno sempre e solo un'origine empirica, hanno il più alto fondamento oggettivo possibile: la mente di Dio; proprio per tramite delle idee, Egli instaura una comunicazione a fini pragmatici con gli uomini, i quali si muovono in un mondo stabile di idee e di rapporti tra idee (le leggi della natura) che per un mero pregiudizio essi scambiano

per cose trascendenti e di per sé sussistenti. Al di là di queste rimarchevoli eccezioni che costringono a una perdurante cautela nel servirsi di rigide catalogazioni quando il materiale di cui si dispone presenta la ricchezza e l'irriducibilità dei frutti del pensiero, le due tendenze principali della filosofia moderna rispecchiano in larga parte i due modelli contrapposti dell'idea della tradizione cartesiana con la sua impostazione oggettivistica e della sua controparte empirista con un più marcato orientamento soggettivistico.

Le teorie moderne dell'idea fanno così emergere, in un'alternanza perpetua e in alcuni casi in interessanti forme di mediazione, le linee di continuità e di rottura con la tradizione classica che aveva assegnato un ruolo centrale all'idea all'interno del discorso filosofico. La dimensione mentale dell'idea, la sua funzione mediatrice nella triangolazione rappresentativa soggetto-idea-mondo, la questione della sua origine e delle condizioni della sua adeguatezza alle cose erano temi ricorrenti in ogni discussione filosofica.

Un punto di svolta all'interno di un dibattito che rischiava di arenarsi nella contrapposizione di prospettive alternative e incommensurabili arriva con Kant, il quale manifesta per primo l'esigenza di sciogliere l'ambiguità – già implicitamente denunciata da Cartesio e ribadita da Locke – del termine "idea", quale denominazione riferita a qualsiasi oggetto immediato del pensiero. La mente kantiana, quando pensa, non pensa sempre genericamente "idee". Anzi, queste sono una forma molto particolare di rappresentazione che si distingue sia dalle intuizioni della sensibilità, sia dai concetti dell'intelletto; essa compete invece alla più sublime delle facoltà umane, la ragione, che per sua natura è portata a valicare i limiti dell'esperienza per librarsi verso altre più alte destinazioni. Procedendo oltre la serie di condizioni e condizionati che regola i fenomeni, la ragione forma in perfetta autonomia le proprie "idee", ossia rappresentazioni di totalità incondizionate, sintesi delle condizioni dei fenomeni interni (l'idea dell'*anima*), dei fenomeni interni ed esterni (l'idea di *mondo*) e di tutti gli oggetti del pensiero in generale (l'idea di *Dio*). Nel formulare questa concezione, Kant guardava direttamente a Platone, della cui nozione di "idea" recuperava innanzitutto la dimensione "extra-empirica" – nel senso che le idee non derivano dai sensi e neppure si esauriscono nell'esperienza – e il carattere "onnicomprensivo" di totalità che in Platone risultava dalla concezione delle idee come "modelli" delle cose sensibili che ne sono copie imperfette. Quel che Kant però rifiutava della concezione platonica era la dimensione ontologica dell'idea, che in Kant è e rimane una forma rappresentativa, la quale si dà nella misura in cui c'è un soggetto che la pensa.

Le idee così concepite danno voce in Kant a un'esigenza irrinunciabile che egli aveva individuato già nella filosofia platonica e che riteneva necessario preservare, ossia il bisogno, proprio della ragione, di innalzarsi al di sopra dell'esperienza verso un ambito in cui risiede il vero significato del mondo sensibile. L'idea – a cui Kant nega qualsiasi valore conoscitivo, relegandola sotto questo rispetto nell'ambito della mera parvenza – ha nella filosofia trascendentale un ruolo di primo piano, costituendone di fatto l'elemento fondante. L'idea ha infatti il ruolo di principio regolativo speculativo e pratico, di punto prospettico in grado di conferire una struttura sistematica al sapere e insieme di orientare in senso morale le azioni degli uomini.

Ed è in questa maniera di concepire l'idea come una totalità razionale incondizionata che riaffiorerà prepotentemente nella modernità una reminiscenza propriamente platonica, la medesima che non consentirà più – secondo la celebre formula kantiana – di chiamare "idea" la rappresentazione del colore rosso, come invece aveva serenamente fatto Locke. Ed è in questa forma che si celebrerà il vero e proprio trionfo dell'idea, ormai sul volgere dell'epoca moderna, nel sistema hegeliano, in cui se ne mantengono i tratti evidenziati da Kant e sopravvissuti agli stravolgimenti idealistici: la stretta correlazione tra l'idea e la totalità, e la sua appartenenza al dominio della ragione. Probabilmente, però, il punto che segna l'inevitabile allontanamento di Hegel da Kant va ricercato nella pur stretta, ma non perfetta rispondenza tra le due accezioni dell'idea come totalità e come assoluto, che sembrano stare a fondamento delle due diverse prospettive filosofiche. L'idea kantiana è totalità nella misura in cui raccoglie tutte le condizioni di una serie di oggetti ed è per questo motivo che le idee della ragione sono (essenzialmente) tre; l'idea hegeliana, invece, esprime l'assoluto, ossia una totalità che raccoglie al proprio interno tutti gli aspetti del reale nelle loro opposizioni interne, e per questo è una soltanto. Essa non trascende il reale, come invece l'idea kantiana, ma gli è immanente, quale espressione della sua razionalità intrinseca. L'Idea, dirà Hegel, è *il vero in sé e per sé, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività*, il soggetto-oggetto, l'unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito. Per questa ragione essa può nuovamente rivendicare la propria funzione conoscitiva e parimenti la propria natura metafisicamente reale, che le erano state espressamente negate da Kant. L'Idea stava ora a indicare una nuova concezione della totalità, insieme astratta e concreta, ideale e reale, la quale restituiva l'incessante procedere della ragione già rivendicato da Kant nella forma di un inarrestabile procedere dialettico che riportava la metafisica, dalle antiche alture in cui l'aveva collocata la tradizione, alla realtà concreta, ora però completamente

rinnovata. In questa maniera Hegel liberava l'idea kantiana dalla astratta "purezza" delle forme della ragione, promuovendola a soggetto e motore dello sviluppo della razionalità immanente al reale e del progresso storico. Entrambe le maniere del manifestarsi dell'Idea assoluta nella realtà, quella intelligibile della razionalità e quella concreta della storia, avrebbero rappresentato di lì a poco i nuclei canonici intorno a cui si sarebbe sviluppata la successiva riflessione.

Bibliografia

Angelini (2007); Ariew, Grene (1995); Easton (1997); Fattori, Bianchi (1990); Hinske (1999); Jolley (1998); Lagerlund (2007); McRae (1965); Michael, Michael (1989); Perler (1996); Perler, Haag (2010); Rumore (2007; 2017); Smith (2016); Wilson (1999); Yolton (1975).



Identità

di *Alessandro Buono*

In un volume dedicato alle parole della modernità, quale miglior pista d'entrata dei vocabolari: nel *Dizionario della lingua italiana* di Tommaseo e Bellini (1869a), opera risorgimentale volta a dare alla nuova nazione italiana una lingua unitaria, il lemma *identità* è definito come «condizione dell'oggetto che è, o si riconosce essere, il medesimo». Tra le possibili accezioni, la prima è quella squisitamente logico-filosofica, subito seguita tuttavia da quella legale: «*Identità di persona*, dicesi dell'essere una persona quella tale appunto di cui si tratta» (ivi, *ad vocem*). Nel linguaggio comune, in effetti, quando si parla di *identità* si è soliti pensare all'*identità personale*, *identità anagrafica*, *identità individuale*, il che esprime ciò che appare oggi ovvio: a ogni individuo corrisponde un'identità personale, ogni individuo è una persona.

Tuttavia, se un uomo o una donna del Seicento avessero fatto lo stesso esercizio, ricercando il termine nella prima edizione del *Vocabolario degli Accademici della Crusca* del 1612, non avrebbero trovato la parola *identità*; tantomeno il verbo *identificare*. La stessa cosa sarebbe potuta accadere con altre lingue neolatine: i termini *identidad* o *identificar*, ad esempio, non appaiono nel *Tesoro de la lengua castellana o española* di Sebastián de Covarrubias Orozco, la cui prima edizione è coeva (1611). Se avessero cercato, sempre nel *Vocabolario* della Crusca, il lemma latino *identitas*, lo avrebbero trovato nella definizione di *medesimezza*: «Astratto di medesimo. I barbari le direbbero in lat. *identitas*. Com. Par. 29. Per laquale medesimezza questo uocabolo, intendere, s'intende d'amendue, ma non ad ogni persona» (Accademia della Crusca, 1612, *ad vocem*). Il passaggio citato dagli Accademici è tratto dal trecentesco *Ottimo commento* (1827-29) alla *Commedia* dantesca, in particolare dall'analisi del canto XXIX del Paradiso, nel quale Beatrice discute a proposito della natura degli angeli che nelle «vostre scole» – ovvero nella scienza umana – è erroneamente paragonata all'anima dell'uomo. La citazione dantesca rende evidente,

mi sembra, il campo semantico in cui il concetto di *identitas* poteva essere collocato nel primo vocabolario della lingua italiana: quello della filosofia scolastica medievale.

A partire dal 1623, quegli stessi lettori del *Vocabolario* avrebbero trovato il termine volgare *identità*, ma la sua collocazione non sarebbe stata differente. Ancora una volta, il lemma viene definito ricorrendo a un commento a Dante, quello di Francesco da Buti: «Identità. Medesimità, è termine, e dicono in lat. *Identitas*. But. Secondo spezie s'intende l'identità, ma non secondo lo 'ndividuo» (Accademia della Crusca, 1623, *ad vocem*); e nuovamente ci ritroviamo all'interno di una dissertazione teologica tra Tommaso e Dante a proposito del perché gli esseri mortali, creati da Dio, sono tra loro diversi pur appartenendo alla stessa specie e pur essendo il risultato della stessa *idea divina* («Ond'elli avvien ch'un medesimo legno, / secondo specie, meglio e peggio frutta; / e voi nascete con diverso ingegno»; Dante Alighieri, 1957, p. 172. «Secondo spezie s'intenda l'identità; ma non secondo l'individuo; e tanto viene a dire quanto diversi arbori secondo l'individuo; ma non secondo la spezie: imperò che, se la diversità fusse secondo la spezie, non sarebbe maraviglia; ma essendo secondo lo individuo, l'omo se maraviglia»; Francesco da Buti, 1862, p. 397). Di identità, o medesimezza, tra due individui o enti si sta parlando, non di identità personale.

Nella terza edizione del *Vocabolario*, quella uscita nel 1691, la definizione del lemma *identità* rimane la stessa: siamo lontani da un uso per così dire “moderno” del termine, come avviene, per esempio, anche nel coevo *Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roy*, in cui *identité* è così definito: «Ce qui fait que deux ou plusieurs choses ne sont qu'une mesme. N'est en usage que dans le Dogmatique» (Académie française, 1694, *ad vocem*).

È solo con le edizioni ottocentesche dei due dizionari che si può notare l'apparizione di una definizione «di giurisprudenza» del termine. *Identità* nel *Vocabolario* è «l'essere una tale persona o cosa, precisamente quella e non altra» (Accademia della Crusca, 1863-1923, *ad vocem*); similmente, in corrispondenza del lemma *identité* nel *Dictionnaire* si ritrova la seguente definizione:

Il se dit particulièrement, en Jurisprudence, en parlant De la reconnaissance d'une personne en état d'arrestation, d'un prisonnier évadé, d'un mort, etc. Établir l'*identité d'un condamné*. L'*identité de ce prisonnier avec l'homme signalé à la police, n'a pas encore été bien constatée, bien reconnue, bien prouvée* (Académie française, 1835, *ad vocem*).

Identità e persona appaiono finalmente associati, e il campo in cui appare il termine non è più quello della *dogmatique*, ma quello della *jurisprudence* e della *police*. I vocabolari – con un certo ritardo in effetti – registravano l'emersione di quei nuovi *saperi di polizia* che proprio nel Settecento francese avevano avuto il loro maggior sviluppo, e che si trovano alla base delle moderne pratiche di *identificazione personale* (Denis, 2008).

Mi sembra significativo, tuttavia, che se ritorniamo al *Vocabolario* della Crusca e leggiamo come viene definito il verbo *identificare* – che appare per la prima volta proprio in questa edizione ottocentesca – siamo riportati ancora una volta nel lessico giuridico del Seicento, al *Dottor Volgare* di Giovan Battista De Luca: «consumato quest'atto dell'adizione [...] l'erede si identificava [...] in tutto e per tutto col defonto» (Accademia della Crusca, 1863-1923, *ad vocem*). Identificare, quindi, è «rendere identiche fra loro due o più cose» (*ibid.*): in questo caso, rendere identici due individui, ovvero considerare la stessa “persona” due esseri umani, differenti ma rappresentanti di una stessa *specie*.

È evidente la lunga scia di uno dei principi cardine del diritto successorio romano, l'idea che attraverso la successione l'erede si identificasse con il defunto, che la personalità legale del defunto si trasferisse attraverso il processo ereditario da un individuo all'altro. Due individui, una persona, quindi: si pensi ai «due corpi del re», per citare il celebre lavoro di Ernst H. Kantorowicz (1957). Ma la distanza dalla nostra concezione della persona non finisce qui: in quell'universo giuridico una stessa persona fisica poteva ospitare più persone giuridiche. In antico regime, come ci hanno insegnato gli storici del diritto, l'*individuo* come soggetto di diritto non esiste. Il corpo fisico, per i giuristi del diritto comune, non è altro che un supporto della *personalità* – come possono essere anche le cose inanimate (Cortese, 1980; Thomas, 2005) – e paradossalmente era proprio con la morte fisica che l'individuo diventava un soggetto, ovvero quando diventava anima, corpo mistico e immortale (Clavero, 1990). La personalità è nella situazione, negli *stati*, non negli individui, e per questo uno stesso individuo può avere tante persone quanti sono i suoi stati, uffici o funzioni nell'ordine del mondo (Clavero, 1986). «Per la tradizione del diritto comune» – scriveva António Manuel Hespanha (2015, cap. 3.1, *Estados e pessoas*, § 644) – «l'universo dei titolari di diritti non era un universo di persone, nel senso comune della parola, ma invece un universo di “stati”». Se abbiamo detto all'inizio che oggi è scontato pensare che ogni individuo è una persona, durante l'antico regime europeo è più corretto dire che un individuo *ha* una (più, o nessuna nel caso degli schiavi)

persona, che indossa una *maschera* – l'antica *persona* dei Romani (Mauss, 1938; Thomas, 1998; Clavero, 2010) – relativa al suo stato.

In un mondo che concepisce in questo modo la personalità, allora, come era possibile *identificare e rivendicare* un'identità personale? A ben vedere, il riferimento del *Vocabolario* ottocentesco al De Luca non è casuale: uno dei frangenti in cui durante l'antico regime si scatenavano conflitti attorno all'identità delle persone era proprio il momento in cui, a seguito della morte di un individuo, era necessario trasferire tutti i suoi diritti e doveri ai suoi eredi: chi era il defunto? Chi erano coloro i quali ne rivendicavano il patrimonio? Nelle fonti giudiziarie prodotte durante i conflitti ereditari, in effetti, gli attori parlano di *identità delle persone*: «nonostante che di certa scienza ci conoscesse, controverse l'identità delle nostre persone», dicevano ad esempio gli eredi di Anton Bogos (mercante armeno morto a Livorno alla fine del Seicento) lamentando il fatto che il loro procuratore, al quale erano stati affidati i beni ereditari in attesa che loro arrivassero da Istanbul, non voleva loro consegnare il patrimonio del defunto. Loro, invece, dicevano di aver ampiamente «giustificata l'identità delle nostre persone» e che varie magistrature toscane lo avevano riconosciuto. Per questo, adesso, rivolgevano una supplica al granduca affinché ordinasse al procuratore di consegnare loro l'ingente eredità del mercante defunto. Dal canto suo, il procuratore diceva di non conoscerli: non si trattava di Abram e Isach, nipoti di Anton Bogos detto Celibì, ma di due impostori. Quelle che si erano presentate a Livorno non erano le *medesime* persone, non vi era *identità* (Archivio di Stato di Firenze, Auditore dei Benefici Ecclesiastici, 5683 [s.d. ma successivo al 28 aprile 1676], Supplica degli eredi di Anton Bogos Celibì a Sua Altezza Serenissima).

Soprattutto in casi come questo, in cui era necessario riconoscere individui che attraversavano i limiti giurisdizionali locali e potevano provenire anche da luoghi molto remoti, non era inconsueto quindi che si scatenassero conflitti. Per fare un altro esempio, si potrebbero citare le procedure di riconoscimento di defunti ed eredi nel quadro della monarchia spagnola di antico regime. Cosa succedeva quando un individuo che era migrato dalla penisola iberica verso le Americhe vi fosse morto senza eredi? Chi si sarebbe occupato di capire chi era quel defunto e dove si trovavano gli aventi diritto alla sua eredità? Come avrebbero fatto i suoi parenti a rivendicarne le sostanze?

Era questo un problema che fu sentito sin dai primi anni dei viaggi di esplorazione e conquista, tanto è vero che nelle *Ordinanze* per la *Casa de la Contratación* l'imperatore Carlo V ordinava che nell'istituzione sivigliana,

chiamata a gestire in regime di monopolio il flusso di persone e merci tra le due sponde dell'Atlantico, un ufficiale regio tenesse «un libro rilegato, [nel quale] prenda e collochi il nome e il soprannome delle tali persone [che si sono presentate per ottenere l'autorizzazione al passaggio verso le Indie] e il luogo di cui sono naturali, ponendo la nave nella quale partiranno e in quale compagnia sono e come si chiamano i loro genitori, di modo che se dovessero morire nelle dette Indie, si sappia dove vivono coloro i quali devono ereditare da loro» («El qual tenga y aya de tener un libro enquadernado, tome y asiente el nombre y sobrenombre de las tales personas y lugar donde son naturales, poninendo el Navio en que ban, y a que Provincia y en que compañía y como se llaman sus Padres para que si fallecieren en las dichas Yndias se sepa donde viven los que le huvieren de eredar»); *Ordenanzas Reales para la Cassa de la Contratación de Sevilla y para otras cosas de las Yndias y de la navegación y contratación della etc.*, 1552, § 65: *Contador: tenga Libro de Pasajeros*). Un'identificazione che, invece di astrarre il soggetto dal suo contesto di reti sociali e territoriali, cercava di *contestualizzare gli individui*, e ricondurli innanzitutto alle loro appartenenze familiari e locali.

Una particolare magistratura, con giurisdizione privativa su tutti i cosiddetti *Regni delle Indie*, si sarebbe allora occupata di identificare i defunti, di mantenere intatti i loro beni, al fine di trasferirli agli eventuali eredi assenti: davanti al cosiddetto *Tribunale dei beni dei defunti* (*Juzgado de bienes de difuntos*) nelle Indie, e alla *Casa de la Contratación* a Siviglia, si sarebbero dovuti presentare gli eredi per “provare la loro *persona*” (Soberanes Fernández, 2010; Buono, 2020a). In questi tribunali le varie parti in causa avrebbero portato prove per dimostrare la loro identità e relazione di parentela col defunto; qui si sarebbe anche discusso della «identità del defunto a proposito della cui eredità si litiga», ovvero del fatto che vi fosse identità tra la persona morta in America e quella di cui si stava discutendo in tribunale, come diceva un procuratore a fine Seicento («Ydentity del difunto sobre cuja herencia se litiga»; Archivo General de Indias, Siviglia, Contratación, 564, N.1, R.2, Bienes de difuntos, Francisco Martínez Flores: Siviglia, 21 gennaio 1694. Pablo Ramírez de Aguilar, in nome di Blas García).

Come si risolvevano questi conflitti e come avveniva allora l'identificazione in un momento in cui non esistevano strumenti paragonabili agli odierni *stati civili*, in cui non esisteva la tecnologia della fotografia e non erano stati sviluppati i sistemi di identificazione biometrica che caratterizzeranno la svolta nelle procedure di identificazione personale del XIX secolo? La storiografia che si è occupata di procedure di identificazione negli ultimi decenni ha molto insistito su un tipo di interpretazione evo-

luzionistica, in cui lo sviluppo delle tecniche identificative sarebbe stato il frutto del crescente impatto della mobilità delle persone, soprattutto a cavallo tra XVIII e XIX secolo, dello sviluppo di saperi di polizia legati alla crescita dello Stato moderno, così come dei fenomeni legati alla cosiddetta rivoluzione industriale, con tutto il portato di urbanizzazione e anonimità sociale da questi derivanti. A fare da contraltare a questo mondo moderno, vi sarebbe stata una società premoderna maggioritariamente sedentaria, basata su relazioni di interconoscenza, che rendevano quindi meno rilevante la questione dell'identificazione a distanza (Noiriel, 2007; About, Denis, 2010). In questa evoluzione delle pratiche di identificazione un momento di svolta sarebbe quello del XVI secolo, in cui le istituzioni laiche ed ecclesiastiche avrebbero progressivamente imposto la registrazione delle identità personali: l'imposizione dei registri parrocchiali come prova d'identità, da parte della Chiesa posttridentina o delle autorità sovrane (come fece per esempio Francesco I di Francia con le ordinanze regie di Villers-Cotterêts, 10 agosto 1539), attraverso la quale si sarebbe cercato di affermare quella che nell'Ottocento diventerà poi la *cittadinanza di carta* (Meriggi, 2000).

Ma per tutto l'antico regime, uno dei tratti distintivi della moderna identità personale, il cognome, è mutevole, perché come dicono i testimoni interrogati dagli emissari vescovili la "parentela" c'è «chi la piglia dal padre, chi da l'avo et chi dal luoco, come occorre» (Merzario, 1982, pp. 1019-20). I nomi e i cognomi cambiavano, e poi c'era chi non aveva il cognome, come i marchigiani a inizio Ottocento (Bizzocchi, 2010), e chi ne aveva più di uno: come l'udinese «messer Zuanne Simonin over Locatello, che d'uno et l'altro cognome si nomina quella fameglia [...] Simonini over Locatelli et così erano tenuti et reputati nella città da quelli che li conoscevano» (Archivio di Stato di Venezia, Giudici del proprio, Parentele, 4, Eredità di Fanton Locatellus de Simoninis: Testimonianza di Francesco de Parvis, anni 62, cittadino di Udine; 1587, 12 marzo). L'identità di una persona fissata in un registro delle autorità laiche o ecclesiastiche (ammesso che tale registro fosse consultabile o fosse mai esistito), quindi, non poteva essere la base sulla quale dirimere le controversie come quelle ereditarie, benché proprio le questioni relative alla proprietà siano fra quelle che più hanno contribuito alla stabilizzazione dell'*identità di carta* (Breckenridge, Szreter, 2012; Bizzocchi, 2014). Come nel caso della *limpieza de sangre* (Martínez, 2008), infatti, un documento non poteva dimostrare una volta e per tutte lo *stato* di una persona. Erano il modo con cui venivi chiamato dai tuoi parenti e vicini, il modo con cui eri trattato, e la pubblica fama a dimostrare chi tu fossi (Herzog, 2003; Ce-

rutti, 2012; Buono, 2020b), la triade codificata nel diritto canonico del XIII secolo del *nomen, tractatus, fama* (Lefebvre-Teillard, 2008) ovvero ciò che i giuristi chiamavano la *possession d'état* o il *quasi possesso di consanguineità*:

Per esser stato [Tizio] trattato come parente, il che lo costituisce in un quasi possesso di consanguineità e questo per con haverlo ricevuto in sua casa, et honorato come tale qual quasi possesso opra che se verrà preteso dalla parte avversa che il s.r [Tizio] non sia tale, doverà, e sarà suo peso il provarlo (Archivio di Stato di Firenze, Auditore dei Benefici Ecclesiastici, 5683, [s.d. s.l., 1680 circa]: Legittimazione degli eredi di Anton Bogos Celibi).

Il comportamento quotidiano degli attori sociali, allora, produceva una *presunzione d'identità* capace, al limite, di trasformare una figlia illegittima in una figlia legittima, tanto al di qua che al di là dell'Atlantico (Herzog, 1995). E tutto ciò valse fino alla fine del Settecento, grazie al fatto che le azioni creavano un *quasi possesso* di una identità concepita come una *cosa incorporea* da possedere: «on nomme possession d'état la notoriété qui résulte d'une suite non interrompue d'actes faits par la même personne en une certaine quantité», si può leggere nella settima edizione della *Collection de décisions nouvelles et de notions relatives à la jurisprudence actuelle* (1771) di Jean-Baptiste Denisart (cfr. Lefebvre-Teillard, 2008, p. 219). E tale *possession dell'identità*, diceva Henri-François d'Aguesseau a fine Seicento, era più sicuro di un registro dello Stato o della Chiesa, soprattutto in casi di conflitto: «quoiqu'il faille encore observer les maximes de l'église et de l'état, on peut s'attacher moins rigoureusement aux formalités pour prononcer en faveur de la possession, la loi la plus sûre et la plus inviolable, lors qu'il s'agit de régler l'état des parties» (Aguesseau, 1819, p. 91).

L'identità personale, durante l'antico regime, era quindi detenuta, come qualsiasi altro diritto, mediante "atti possessori". Le registrazioni dell'identità (tanto scritte, quanto le testimonianze orali), di conseguenza, altro non erano che trascrizioni di atti di *possession di stato*, di una personalità legale intesa come diritto di agire in giustizia (e non come attributo soggettivo acquisito alla nascita), di una identità concepita come una *cosa incorporale* il cui uso ne dimostrava il possesso, di una identità personale percepita come uno *stato* mutevole e pertanto mai dimostrata una volta e per tutte. Identità e proprietà, quindi, hanno una storia comune (Harris, 1993). Sarà solo con l'indebolimento della cultura del possesso di diritto comune, caratterizzata dalla capacità delle azioni di modificare le norme e gli statuti delle persone, che un'altra concezione di *identità personale* diverrà lentamente egemonica, concezione non a caso legata alla svolta giusnaturalista in cui *individuo*

e *proprietà* in senso moderno si sostengono l'un l'altro (Macpherson, 1962). Proprietà e identità: due vere e proprie ossessioni della modernità (Remotti 2010), che a lungo hanno impedito di comprendere tutta l'alterità dell'antropologia di antico regime, dove esistevano *altri modi di possedere* (Grossi, 1977; 1992) così come *altri modi di identificare* (Buono, 2020b).

Fonti

Académie française (1694; 1835; 1878); Accademia della Crusca (1612; 1623; 1691a; 1729-38; 1863-1923); Aguesseau (1790; 1819); Covarrubias Orozco (1611); Dante Alighieri (1957); Francesco da Buti (1862); *Ottimo commento* (1827-29); Tommaso, Bellini (1869a).

Bibliografia

About, Denis (2010); Bizzocchi (2010; 2014); Breckenridge, Szreter (2012); Buono (2020a; 2020b); Cerutti (2012); Clavero (1986; 1990; 2010); Cortese (1980); Denis (2008); Grossi (1977; 1992); Harris (1993); Herzog (1995; 2003); Hespanha (2015); Kantorowicz (1957); Lefebvre-Teillard (2008); Macpherson (1962); Martínez (2008); Mauss (1938); Meriggi (2000); Merzario (1982); Noiriel (2007); Remotti (2010); Soberanes Fernández (2010); Thomas (1998; 2005).

Illuminismo

di *Lorenzo Bianchi*

Nella celebre risposta alla domanda “Che cos’è l’Illuminismo?” formulata nel 1784 sulla “*Berlinische Monatsschrift*”, Kant non solo viene a definire l’ideale proprio del secolo dei Lumi, ma formalizza anche un programma teorico con cui i pensatori successivi dovranno necessariamente confrontarsi. Secondo la celebre definizione kantiana «l’Illuminismo è l’uscita dell’uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a sé stesso»; inoltre, nell’invitare i suoi lettori a «far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro», egli rinvia al detto oraziano *Sapere aude* che diventa il precetto di un’intera epoca: «*Sapere aude*. Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell’Illuminismo» (Kant, 1956b, p. 141). In questo breve articolo Kant opera anche la nota distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione, dove «il *pubblico* uso della ragione» – che non è legato all’impiego o alla funzione civile del singolo – «deve essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare l’illuminismo tra gli *uomini*» (ivi, p. 143). In tal modo l’uso pubblico della ragione è «l’uso che ne fa uno *studioso* davanti all’intero pubblico dei *lettori*» (*ibid.*).

In questa definizione kantiana di *Aufklärung* emerge non solo il tema della conoscenza come necessario momento di costruzione dell’individualità ma anche quello, più ampio, di un Illuminismo come riconquista delle libertà individuali e collettive. L’autonomia intellettuale, l’emancipazione attraverso la conoscenza, la ricerca di una verità come processo della ragione umana – e non più come accettazione di un dogma predefinito – delineano un nuovo programma umanistico che ha al suo centro la diffusione dei Lumi e l’uso pubblico della ragione, che rinviano entrambi a un’ipotesi di indipendenza sociale e culturale. Inoltre, queste affermazioni del 1784 si possono affiancare a quelle della *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781), dove emerge il ruolo essenziale della critica. Kant (1977, p. 7) sostiene infatti che «il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare»; così anche la religione e la legislazione

devono essere sottoposte alla ragione e «resistere al suo libero e pubblico esame».

Del resto, l'ampliamento della critica razionale agli ambiti della religione o del diritto, della morale o della politica, costituisce un elemento costante nei maggiori pensatori del XVIII secolo, da Voltaire a Diderot, da Montesquieu a Beccaria, da Rousseau a Hume. Il Settecento si configura essenzialmente come il secolo della critica e il *Dizionario storico-critico* di Bayle (1697, seconda edizione 1702) inaugura emblematicamente questo periodo che ritrova nell'esercizio della critica uno dei compiti essenziali e irrinunciabili della ragione. Inoltre, l'esigenza di Bayle di combattere in ambito storico pregiudizi e parzialità e di operare una critica delle fonti storiche e della tradizione si apre anche a un nuovo ideale pubblico e cosmopolita. Lo storico, infatti, come Bayle (1740d) ricorda alla nota F della voce *Usson* del *Dizionario storico-critico*, non deve identificarsi con nessun paese e con nessuna confessione religiosa per ritrovarsi «nello stato di uno stoico che non è agitato da nessuna passione» e che è «al solo servizio della verità». Si tratta di una concezione storica che nel denunciare parzialità e pregiudizi viene a incidere profondamente nell'età dei Lumi, da Montesquieu a Voltaire, agli enciclopedisti. Non è allora un caso che in *La filosofia dell'Illuminismo* Ernst Cassirer (1932, pp. 17-9), rifacendosi a d'Alembert, abbia definito l'età dell'Illuminismo come un'epoca propriamente filosofica dove tutto – dalla metafisica alla religione, dalla morale all'economia – fu sottoposto a critica, discusso e analizzato.

Ma se il XVIII secolo è spesso identificato in maniera generica con l'età dei Lumi, esso si configura anche come un fenomeno europeo variamente articolato che rinvia a spazi – anche geografici e culturali – differenti dove, all'interno di alcune costanti teoriche, emergono specificità e peculiarità (Delon, 1997). L'immagine o la metafora propriamente illuminista della luce o del rischiaramento a opera della ragione in opposizione alle tenebre dell'ignoranza rimanda alla capacità della ragione stessa di operare criticamente nei confronti di tutti gli oggetti della conoscenza e di incidere in ambiti diversi, dalla filosofia, all'etica, alla politica. Del resto, quell'«età dei Lumi» o «età della ragione» con cui gli illuministi indicano il proprio tempo si esprime nelle diverse lingue nazionali con categorie differenti e non pienamente coincidenti. Così il termine francese *Lumières* – al plurale – non è totalmente riconducibile alle categorie di *Aufklärung*, di *Enlightenment* o di *Illuminismo*. Inoltre, la loro stessa formalizzazione storiografica avviene in modi e in tempi diversi. Infatti, se le categorie di *Lu-*

mières e di *Aufklärung* circolano precocemente nella cultura settecentesca, quelle di *Enlightenment* o di *Illuminismo* appaiono più tardi nella storiografia inglese e italiana. La prima compare alla metà dell'Ottocento come traduzione del termine tedesco *Aufklärung*, mentre la seconda emerge come categoria storica solo agli inizi del Novecento nell'ambito della filosofia dello spirito di Croce (Ferrone, Roche, 1997, pp. 513-4).

Con l'età dell'Illuminismo si intende generalmente un periodo di circa un secolo che dagli ultimi decenni del XVII secolo – dal pensiero di Locke o di Newton – giunge fino a Kant e al chiudersi del XVIII secolo. E se in essa è centrale l'esigenza di ridefinire la conoscenza scientifica partendo dai progetti baconiani e dalle accademie del XVII secolo per passare poi attraverso la sintesi newtoniana (Casini, 1973), emergono anche in parallelo diverse correnti di pensiero capaci di riclassificare in una prospettiva rinnovata le principali idee filosofiche, storiche e politiche ereditate dalla tradizione. L'Illuminismo ha in senso proprio le sue origini teoriche in Inghilterra e il suo modello ideale in Francia, mentre le sue principali idee circolano in diversi paesi europei, in Germania come in Italia o nelle Province Unite. In tal modo questo movimento di idee si caratterizza a livello europeo con specifiche e peculiari differenze. Così l'Illuminismo tedesco si sviluppa essenzialmente nelle università e in ambito teologico, metafisico o logico, e annovera tra i suoi maggiori rappresentanti autori quali Christian Thomasius o Christian Wolff. Nella seconda metà del secolo la nuova filosofia si diffonde invece al di fuori dell'accademia con autori quali Moses Mendelssohn o Gotthold Ephraim Lessing; quest'ultimo nello scritto sull'*Educazione del genere umano* (1780) rielabora in un quadro religioso la concezione illuministica della storia vista come istanza progressiva ed educatrice.

L'Illuminismo italiano, invece, si manifesta in particolare nella seconda metà del XVIII secolo, ha i suoi nuclei più rilevanti a Napoli e a Milano e si orienta principalmente in ambito politico, sociale o economico. Tra i suoi principali esponenti vanno almeno ricordati a Milano i fratelli Pietro e Alessandro Verri, che danno vita alla rivista "Il Caffè" (1764-66), o Cesare Beccaria, l'autore di *Dei delitti e delle pene*. Uno scritto, quest'ultimo, che – pubblicato anonimo nel 1764 e tradotto in francese due anni dopo da André Morellet – doveva poi circolare diffusamente oltralpe. A Napoli invece i maggiori tra i nuovi pensatori riconsiderano criticamente l'etica, l'economia o il diritto. Così Antonio Genovesi, che ascolta le lezioni di Vico e si richiama all'empirismo lockiano, ricerca nella sua concezione economica un equilibrio tra commercio e bene comune, mentre Gaetano Filangieri nella *Scienza della legislazione* (pubblicata a partire dal 1780) si

ispira a Montesquieu per avanzare una riforma della legislazione attenta al bene comune e alla felicità.

Ma è nella cultura filosofica inglese che si origina e si diffonde il pensiero dell'età dei Lumi. È qui che si elabora un'idea di ragione fondata sull'esperienza e che, sulla scia di Francis Bacon, riceve nuovo impulso nella gnoseologia lockiana come nella sintesi newtoniana. Lo sviluppo del metodo sperimentale e i dibattiti scientifici – spesso in luoghi deputati quali le accademie – contribuiscono a ridefinire questo nuovo ideale del sapere contraddistinto dall'abbandono di sistemi metafisici o di prospettive totalizzanti. In parallelo a questa esigenza di una ragione empirica e antime tafisica si afferma una concezione deistica, critica nei confronti dei culti e delle religioni ufficiali, che ritrova i suoi maggiori esponenti in autori quali Anthony Collins, John Toland o Matthew Tindal. Si tratta di un'ipotesi che nel sottoporre i dibattiti teologici e l'autorità delle Scritture al metodo razionale apre a nuove istanze che approdano, come nel caso dei *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume – apparsi postumi e anonimi nel 1779 – a esiti particolarmente audaci.

È comunque la Francia il paese nel quale la nuova filosofia dei Lumi si impone come modello teorico e programma culturale. La diffusione europea del newtonianesimo insieme allo sviluppo e alla ripresa del pensiero inglese, e in particolare della teoria gnoseologica di Locke sull'origine empirica delle idee, confluiscono nei dibattiti sul nuovo metodo sperimentale e rinnovano una filosofia che nei suoi massimi rappresentanti – da Voltaire agli autori dell'*Enciclopedia* – sottopone a critica quello spirito di sistema che aveva dominato nel secolo precedente. Il debito nei confronti del pensiero inglese è evidente già in Voltaire, che nelle *Lettere inglesi* (1734) – poi conosciute come *Lettere filosofiche* – rende un esplicito omaggio alla grande cultura d'oltremania che egli riprende e rielabora. Nelle *Lettere filosofiche* Voltaire sostituisce Descartes con Newton e Locke ed elabora un modello “baconiano” di filosofia empirica e sperimentale. Così egli espone in maniera chiara e accessibile la fisica e l'ottica di Newton, difende Locke come l'autore capace di descrivere la vera «storia dell'anima» e della natura in contrapposizione al «romanzo» della filosofia cartesiana, sostiene l'inoculazione del vaiolo e prende posizione a favore della tolleranza religiosa e del modello politico inglese di monarchia parlamentare. Nei suoi scritti Voltaire realizza una sintesi nella quale lo spirito della nuova filosofia si incarna in scritti polemici e incisivi: non solo i racconti filosofici – dove *Candido* rimane un esempio insuperato di capacità narrativa e di critica filosofica – ma anche il *Dizionario filosofico*, con i suoi articoli irriverenti e

combattivi, o il *Trattato sulla tolleranza*. Lo stile agile e chiaro della prosa di Voltaire inaugura inoltre un nuovo modello di comunicazione e di propaganda filosofica, dove la critica ai sistemi metafisici e i temi del deismo o della tolleranza religiosa rientrano in una calcolata strategia di diffusione e di circolazione dei Lumi.

L'eredità del pensiero inglese emerge anche nell'opera maggiore di Montesquieu, quello *Spirito delle leggi* (1748) che nelle pagine del libro XI sull'Inghilterra ritrova in questo paese, in polemica con l'assolutismo della Francia, la libertà politica e un modello costituzionale. Del resto, l'*Elogio del signor Presidente di Montesquieu* di d'Alembert premesso al tomo V (1755) dell'*Enciclopedia* renderà omaggio al Montesquieu teorico della moderazione politica e della divisione dei poteri, e al critico di ogni dispotismo. Inoltre, varie voci dell'*Enciclopedia* dovevano riprendere passi dello *Spirito delle leggi* o riproporre idee di origine montesquieviana combinate con ipotesi di stampo giusnaturalistico o contrattualistico, come nell'articolo *Governo* di Louis de Jaucourt (Francioni, 2012, pp. 16-8).

Del resto, è proprio l'*Enciclopedia* l'opera che nel rappresentare appieno lo spirito dei Lumi viene a costituirsi come il modello filosofico e scientifico di tutta un'epoca. Quella che doveva essere una semplice impresa editoriale con la traduzione in francese della *Cyclopaedia* di Ephraïm Chambers si trasforma sotto la direzione di d'Alembert e Diderot in un progetto del tutto nuovo. E se d'Alembert nel *Discorso preliminare* espone il programma e gli intenti dell'opera, Diderot gioca un ruolo centrale sia come editore sia come autore di articoli. Come afferma d'Alembert, due sono gli obiettivi di questa impresa: «come *Enciclopedia* deve esporre per quanto possibile l'ordine e l'incatenamento delle conoscenze umane: come *Dizionario ragionato delle Scienze, delle Arti e dei Mestieri*, deve contenere per ogni scienza e per ogni arte, sia liberale sia meccanica, i principi generali che ne sono alla base, e i dettagli più essenziali che ne costituiscono il corpo e la sostanza» (d'Alembert, 1751, p. 1). Questa nuova opera intende inoltre riorganizzare tutta la conoscenza secondo un ordine enciclopedico che procede dall'immagine baconiana dell'albero del sapere. Così dalla memoria, la prima delle tre facoltà della mente, dipendono le conoscenze storiche, dalla ragione derivano le indagini filosofiche e scientifiche, mentre l'immaginazione produce le belle arti (ivi, pp. XV-XVI). Inoltre, Diderot (1755, p. 636) nella voce *Enciclopedia* teorizza una riorganizzazione del sapere e del sistema generale delle scienze e delle arti che rinvia a «una società di uomini legati dall'interesse generale del genere umano e dal sentimento di reciproca benevolenza», dove l'uomo e i suoi rapporti con la natura risultano centrali. Infatti

«se si bandisce l'uomo – essere pensante e contemplante – dalla superficie della terra, lo spettacolo sublime e patetico della natura non è più che una scena triste e muta [...]. Soltanto la presenza dell'uomo rende interessante l'esistenza degli esseri» (ivi, p. 641).

All'interno di questo programma ampiamente condiviso, gli orientamenti filosofici e politici degli oltre centosessanta collaboratori contribuirono a creare un vasto movimento ideale capace di diffondere la nuova filosofia e il nuovo sapere scientifico. All'impresa enciclopedica doveva collaborare lo stesso Rousseau con l'importante articolo *Economia politica* (1755), composto prima della definitiva rottura consumatasi nel 1758 tra il pensatore ginevrino e gli enciclopedisti. Ma le pagine dell'*Encyclopédie* veicolano anche, grazie ai rinvii tra i diversi articoli o all'utilizzazione di voci minori, ipotesi audaci legate alla critica biblica o religiosa, al deismo o al libero pensiero. Inoltre, la descrizione delle arti e dei mestieri, che doveva impegnare in particolare Diderot, permette di illustrare le nuove tecniche in uso nell'artigianato e nell'industria e di documentare i progressi in medicina, in fisica o nelle scienze naturali. Così le migliaia di tavole che accompagnano l'opera costituiscono uno degli elementi più originali e innovativi di questa impresa. Le tavole – le famose *planches* dedicate alle scienze, alle arti liberali e alle arti meccaniche – occupano ben 11 volumi rispetto ai 17 del testo e mostrano, anche visivamente, la centralità che gli enciclopedisti attribuiscono alla scienza, alla tecnica e alla produzione scientifica nello sviluppo complessivo della società.

Ma se l'Illuminismo è sempre più spesso declinato al plurale, vuoi per le specificità geografiche o nazionali, vuoi per le complessità che lo contraddistinguono, si impone anche l'analisi della presenza di correnti scettiche nella genesi dell'Illuminismo, nonché quella dei rapporti tra critica e libero pensiero che rinvia al problema più generale delle relazioni tra libertinismo e Illuminismo (Bianchi, 2008, 2016; Paganini, 2019b). Emerge in tal modo anche la questione, strettamente correlata, della circolazione di quei trattati filosofici clandestini che costituiscono una vera e propria “faccia nascosta” del secolo dei Lumi (Benítez, 1996; Paganini, 2008b). Mentre in parallelo si è posto l'accento – grazie anche alla fortunata, seppure discutibile, formula storiografica di «Illuminismo radicale» (Borghero, 2017b) – sulla presenza e l'eredità del pensiero di Spinoza e del suo monismo (Israel, 2001).

L'età dei Lumi, con le sue diverse modulazioni, è venuta comunque a rapportarsi con una serie di problemi centrali del pensiero della modernità. Si tratta di questioni legate all'idea di natura e al ruolo della scienza nei suoi rapporti con la filosofia, oppure all'emergere di una nuova dimensione

critica nei confronti della tradizione filosofica, della storia o della religione, con i conseguenti dibattiti legati alla tolleranza. Inoltre, quest'epoca si è interrogata in maniera originale sull'idea di cosmopolitismo, sul ruolo dell'educazione o sulle diverse forme di governo, con analisi politiche rivolte sia alla ricerca di modelli ideali, sia alla concretezza pragmatica, muovendosi quindi, per ricorrere a una formulazione tanto felice quanto efficace, tra utopia e riforma (Venturi, 1970; Francioni, 2012). Si tratta di questioni teoriche che mostrano anche una forte valenza operativa e che affrontano istanze etiche o politiche quali il ruolo della scienza nella società, la convivenza tra gruppi sociali o religiosi diversi o, più in generale, i problemi connessi ai diritti dell'uomo. In questa prospettiva l'Illuminismo viene per un verso a designare una determinata epoca storica capace di sottoporre al proprio esame tutti i campi dell'esperienza umana – e in quanto tale si configura come un movimento intellettuale della cui novità e importanza i suoi maggiori protagonisti mostrano di avere piena coscienza –, ma per altro verso incarna anche un insieme di valori in qualche misura irrinunciabili e costitutivi del patrimonio culturale delle nostre società occidentali. Non a caso, il tema dell'eredità dei Lumi è una questione ancora aperta e attuale. Così il progetto kantiano dell'*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* enunciato nel 1784 – lo stesso anno in cui il filosofo di Königsberg si interrogava sull'identità dell'Illuminismo – è rimasto senza risposta e la sua attualità, con tutte le questioni inevase, è riemersa solo più tardi nel Novecento e poi ora, nel tentativo di declinare le istanze europeiste con le esigenze nazionali entro una nuova dimensione mondiale.

Ma l'attualità dell'Illuminismo emerge anche da quelle reazioni fortemente critiche avanzate da una parte della cultura del Novecento: un "processo ai Lumi" che esula in parte dall'Illuminismo come movimento storico e culturale per trasformarsi in un'immagine filosofica che ha origini e intenti diversi. Tale indirizzo di pensiero è espresso emblematicamente dalla *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno (1966), uno scritto rilevante ma sopravvalutato, pubblicato alla fine degli anni Quaranta del Novecento e circolato in diverse traduzioni negli anni Sessanta e Settanta. Qui la categoria di Illuminismo, sottoposta a una radicale revisione, viene ricondotta a una astratta ragione "strumentale". Non più momento di riflessione critica ma strumento tecnico di giustificazione dell'esistente e di controllo sociale, l'Illuminismo si configura come un dispositivo di dominio e di oppressione, capace di assumere anche sembianze antisemite o di ripresentarsi nella nuova industria culturale come un inedito tramite di mistificazione di massa (ivi, pp. 130-80, 181-221). Si tratta di una rappre-

sentazione sommaria e fuorviante – che pure ha goduto di notevole fortuna – che attiene più alla storia delle immagini filosofiche o della cultura che non all’effettivo pensiero di un’epoca. Una ricostruzione riduttiva che solo ora si inizia a riconsiderare compiutamente – e con un adeguato distanziamento storico e critico – rintracciandone le filiazioni ideali e gli autori che ne fanno da sfondo (Borghero, 2017a).

Con il pensiero dell’Illuminismo si sono comunque confrontati alcuni tra i maggiori pensatori del Novecento: bastino i nomi di Foucault e di Habermas che hanno cercato in quell’epoca risposte a domande più attuali. Così, se il primo ha riletto lo scritto kantiano su cos’è l’Illuminismo per ridiscutere il presente e per cogliervi una genealogia della nozione di modernità che consiste nell’interrogarsi sull’attualità (Foucault, 1998b), il secondo ha posto al centro del pensiero dei Lumi il tema dello spazio pubblico. Si tratta di una sfera indipendente da ogni autorità religiosa o politica, capace di creare una rete comune di idee e di dibattiti: uno spazio dove le opinioni dei singoli contribuiscono a formare quel principio di “pubblicità” del potere e della politica, che si costruisce sulla libertà di espressione e di critica (Habermas, 1971).

Le ricerche attuali di storia delle idee e della cultura o di storia sociale nel tesaurizzare questi dibattiti novecenteschi sono tornate a interrogarsi sul secolo dei Lumi e sulla sua eredità. Questa età avrebbe così elaborato alcuni temi sociali, politici e filosofici – dal cosmopolitismo al benessere economico, dalla tolleranza ai diritti dell’uomo o all’uso critico della ragione – capaci di incarnare concetti, conoscenze e valori ancora attuali. L’Illuminismo si presenta come un’età di enormi cambiamenti culturali e come un laboratorio della modernità che ha saputo mobilitare straordinarie energie per confrontarsi con la rivoluzione scientifica, per operare una critica epistemologica dei saperi aperta a tutte le scienze umane e per sperimentare un progetto universalistico incentrato sull’individuo e sui suoi diritti (Ferrone, 2019).

In questa tensione tra passato e presente il pensiero dei Lumi continua a trasmettere valori che interagiscono con la nostra epoca. La sua immagine è comunque lontana da quella rappresentazione stereotipata – e a tratti caricaturale – di un Illuminismo assertore di un pensiero monolitico e di una ragione essenzialmente astratta o “strumentale”. Piuttosto, la più recente storiografia ha insistito sulla complessità della nozione di Illuminismo rinviando a una concezione fluida e plurale di ragione, dove coesistono stili di razionalità tra di loro differenti e irriducibili a un paradigma unitario (Paganini, Tortarolo, 2008; Rao, Postigliola, 2010; Mori, Veca, 2019). L’età

dei Lumi viene in tal modo a presentarsi come una costellazione variegata di idee, di ipotesi e di prospettive teoriche. E il pensiero illuminista, non più circoscritto a un solo e determinato periodo storico, lascia in eredità alla riflessione contemporanea un nucleo di idee ancora pienamente attuali e produttive.

Fonti

Bayle (1740d); d'Alembert (1751); Diderot (1755); Kant (1956b; 1977).

Bibliografia

Benítez (1996); Bianchi (2008; 2016); Borghero (2017a; 2017b); Casini (1973); Cassirer (1932); Delon (1997); Ferrone (2019); Ferrone, Roche (1997); Foucault (1998b); Francioni (2012); Habermas (1971); Horkheimer, Adorno (1966); Israel (2001); Mori, Veca (2019); Paganini (2008b; 2019b); Paganini, Tortarolo (2008); Rao, Postigliola (2010); Venturi (1970).



Imitazione

di *Alberto Ambrosini*

Quando alla fine del Trecento, compilando il *Libro dell'arte*, Cennino Cennini (2008, pp. 62-3, I; per la storia del testo e il suo valore cfr. Fabio Frezzato, *Introduzione*, ivi, pp. 11-57) rivendicava orgogliosamente la discendenza del suo sapere dal magistero di Giotto, assumeva una posizione che – considerata alla luce dell'evoluzione che la pratica figurativa avrebbe di lì a poco conosciuto – appare, se non retrospettiva, certo conservatrice. Sarebbe tuttavia erraneo sottovalutare il potenziale permanente di apertura che quell'insegnamento doveva mantenere, fondato com'era sulla valorizzazione del primato «del ritrarre de naturale» (ivi, p. 81, XXVIII). Lo si riconosce se si scorre questa formula, che Cennino introduce all'interno del più ampio passo nel quale descrive come l'artefice deve operare, quando vuol «disegnare» a punta d'argento, avendo un «esempio» davanti: «E 'l timone e 'lla ghuida di questo potere vedere, si è la luce del sole, la luce dell'occhio tuo e 'lla man tua» (ivi, pp. 66-7, VIII).

Associando la pratica del disegno alla dinamica del «vedere» e alla necessità di disporre, quali requisiti minimi e indispensabili, delle due fonti distinte di «luce» costituite dal chiarore diffuso dal «sole» e dalla capacità di percezione dell'«occhio», introduce alla questione intorno alla quale artisti e teorici del primo Rinascimento si impegnarono così da garantire all'imitazione della natura, che stava al centro del loro lavoro, un fondamento di ragione. Così Leon Battista Alberti (2011, p. 206, I, 2 [3]; sulla storia e la natura del testo cfr. Lucia Bertolini, *Premessa*, ivi, pp. 37-58), a metà degli anni Trenta del Quattrocento, poteva identificare a questo modo, nel trattato *De pictura*, l'ambito di pertinenza dell'operatività figurativa: «Delle cose quali non possiamo vedere, neuno nega nulla appartenersene al pittore; solo studia il pittore fingere quello si vede». Le implicazioni e la portata di una simile presa di posizione si intendono alla luce di quest'altra formula, che si configura come una chiave di lettura dell'intero testo: «E dove la pittura studia ripresentare cose vedute, notiamo in che modo le cose si veggano» (ivi, p. 259, II, 6 [2]).

Così, è vero che la pratica figurativa trova senso e valore in rapporto all'esigenza di imitare la natura. La natura si riconosce tuttavia se soltanto è vista. Per questo motivo la si può imitare alla sola condizione di riprodurre il «modo» col quale l'occhio, aprendosi, entra in contatto con la sua ricchezza. L'imitazione riguarda dunque non la natura, intesa come fosse un'entità esterna della quale riprodurre l'aspetto, ma il processo, naturalmente condizionato, attraverso il quale l'uomo, vedendo, la riconosce. Le operazioni che Alberti descrive quando, nel libro I, parla del «modo ottimo» di costruzione prospettica (ivi, p. 240, I, 20 [1]; per le questioni relative alla rappresentazione prospettica un utile compendio si trova in Camerota, 2001), devono il loro valore al fatto che permettono di soddisfare questa esigenza. Grazie a esse l'immagine conduce al centro della dinamica specifica di rapporto che si associa al «vedere».

Questa dinamica possiede fondamento conoscitivo. L'occhio difatti, per sua specifica costituzione, misura (Alberti, 2011, p. 211, I, 5 [4-6]). Così facendo, non soltanto effettua una mappatura spontanea del contesto complessivo dell'ambiente che gli sta attorno. Riconosce invariabilmente, nelle cose che via via incontra, l'emergere di una struttura. Integra la conformazione di ciascuna entro un ordito di valori numerici che misurano distanze e rapporti di posizione tra le sue diverse parti. Altro elemento determinante, la conoscenza che si acquisisce, vedendo, non è elaborata in astratto. Si sviluppa nella concretezza del rapporto che stringe l'individuo a ciò che osserva e si manifesta nella forma, esistenzialmente condizionata, di un rapporto attuale di implicazione.

Le conseguenze che si ricavano dall'assimilazione tra «vedere» e imitare sono evidenti quanto decisive. L'immagine, qualunque sia il mezzo attraverso il quale si articola (disegno, pittura, scultura, rilievo e così via), non è un oggetto ma un dispositivo. Con l'evidenza delle sue forme, introduce chi la osserva nel vivo di un rapporto, psichicamente fondato, di implicazione. Per lo stesso motivo non astrae o separa dalla concretezza del mondo: al contrario, permette di restituirlo alla dimensione del vissuto.

Su queste basi Leonardo potrà, qualche decennio più tardi, rivendicare alla pittura il valore pieno di «scienza» (per l'incidenza della questione, notoriamente centrale, è sufficiente scorrere la parte prima del *Libro di Pittura* – cfr. Leonardo da Vinci, 1995, pp. 131-68 – a iniziare dal paragrafo 1, pp. 131-2, datato da Carlo Pedretti intorno agli anni 1500-05): non perché riproduca, come fosse un erbario, le spoglie morte del mondo ma perché restituisce chi la osserva a un rapporto, esistenzialmente connotato, di inti-

mazione con la ricchezza inesauribile dei fenomeni. Su queste stesse basi si intende che, considerata nel suo complesso, la produzione del grande artista appaia qualcosa di simile a un relitto, il residuo, assieme tragico e luminoso, di un originario naufragio. L'attitudine a non finire le opere, della quale venne precocemente accusato (cfr. la biografia redatta da Giorgio Vasari, 1986, spec. pp. 547, 550-5, che si configura come un collettore di critiche già formulate nelle fonti precedenti), trova origine e senso nel fatto che l'immagine introduce al centro di un processo, visivamente articolato, di implicazione psichica: al pari di questo, resta sempre aperta. In modo analogo la sostituzione, all'esercizio tradizionale del mestiere in bottega, di una pratica incessante di ripresa dalla natura, conduce inevitabilmente a una sorta di frammentazione. All'elaborazione del quadro subentra la proliferazione, all'apparenza caotica, di un insieme di appunti visivi attraverso i quali è di continuo rilanciato il rapporto, intimamente vivificante, attraverso il quale l'uomo scopre e incontra ciò che lo circonda.

La generazione di artisti e teorici che comprendiamo sotto l'etichetta di manieristi introduce, all'interno di questo quadro, una trasformazione radicale, che tocca anzitutto la funzione delle immagini. Resta intatta l'esigenza di fonderle sull'imitazione della natura. Si modifica tuttavia in misura drastica il valore che questa assume. Per intendere la situazione un buon punto d'appoggio è fornito dalla *Lezzione sulla maggioranza delle arti*, pronunciata da Benedetto Varchi nel 1547, anche perché costituisce l'esito di un'inchiesta che aveva coinvolto gli artisti, preventivamente interpellati affinché esprimessero il loro punto di vista sulla questione (Varchi, 1998; per la storia e il valore del discorso cfr. Paola Barocchi, *Introduzione*, in Varchi, Borghini, 1998, pp. VII-XVI; le lettere degli artisti sono pubblicate ivi, pp. 61-84). Se si scorre la lettera inviata da Giorgio Vasari (da Firenze il 12 febbraio 1547; ivi, pp. 61-6), la volontà di dimostrare la superiorità della pittura sulla scultura trova i suoi argomenti nella convinzione che entrambe debbano imitare la natura. Ma l'imitazione si configura come un processo di costruzione e questo ha valore poiché, quanto più appare carico di difficoltà, tanto più efficacemente dà prova, se condotto a buon fine, dell'abilità dell'artefice. L'assioma che Vasari (ivi, p. 62) introduce, a mo' di premessa, per mostrare il primato della pittura sull'arte sorella («Dico questo: che tutte le cose che facile all'ingegno si rendano, quelle meno artificiose si giudicano essere»), associa difatti, in una sorta di specchiatura, la valorizzazione dell'«ingegno», che l'artefice mobilita, all'esibizione della prestanza «artificiosa» che connota l'immagine. Nei limiti di questa situazione l'imitazione si configura quale mezzo, se non proprio pretesto, grazie

al quale può emergere la sostanza intimamente retorica di un'immagine che può dirsi riuscita quanto più si dichiara costruita.

Per questo stesso motivo Vasari, nel momento in cui passa in rassegna i fenomeni naturali che il pittore è in grado di raffigurare, procede in crescendo selezionando quelli che appaiono connotati da una tale complessità o sottigliezza d'effetti da risultare irriproducibili, o poco meno. Al limite estremo di questo processo sta la descrizione di immagini pensate in rapporto alla sola esigenza di esibire la sostanza «artificiosa» dell'imitazione. Fa testo questo passo, orientato dall'intenzione di ribadire il primato della pittura sull'arte sorella: «Figuratemi in scoltura una figura che, mangiando, in su 'n cucchiaino abbia un boccon caldo: il fummo di quello et il soffiare del fiato che esca di bocca di quell'altro per freddarlo [gli scultori] non faranno mai torcere il fumo della caldezza dal soffio freddo in alcuna parte» (ivi, p. 64). La descrizione trova peraltro un motivo ulteriore di interesse poiché risolve la connotazione quotidiana, se non proprio plebea, del contenuto rappresentativo nella valorizzazione del virtuosismo capzioso dell'esecuzione: con l'allontanamento conseguente da qualunque esigenza di entrare in contatto con la realtà concreta di quanto è, a tutti gli effetti, visualizzato.

Una simile posizione risulta peraltro convergente rispetto alle prospettive, di tipo più propriamente teorico speculativo, che Benedetto Varchi elabora nel corso della *Lezzione*, sino dal *Proemio*. Alla base del ragionamento sta difatti lo stacco netto, operato sul fondamento dell'autorità di Aristotele, tra «ragione superiore» e «ragione inferiore». La prima chiama in causa l'elaborazione delle «scienze», nate dall'esigenza di «contemplare le cagioni delle cose e saperne la verità». L'altra tocca invece l'esercizio delle virtù morali – al suo livello più alto – e la pratica delle arti – al livello inferiore (Varchi, 1998, p. 12). All'interno del campo complessivo delle arti, che sono tutte «meccaniche» e «manuali», una classificazione è possibile su questa base: «alcune sono nelle quali si ricerca e vale più lo ingegno che la fatica, et in alcune, all'incontro, vale e si ricerca più la fatica che l'ingegno» (ivi, p. 21).

Nei limiti di questa situazione le «arti», quelle figurative comprese, risultano tanto più nobili quanto maggiormente riluce l'«ingegno» di chi le opera: secondo una prospettiva intimamente convergente rispetto alle formulazioni di Vasari. La vicinanza appare peraltro tanto più stringente se si considera che l'«ingegno» di cui Varchi discorre, non essendo finalizzato al costituirsi di una conoscenza, che riguarda le «scienze», rimanda all'ambito dell'abilità piuttosto che a quello della capacità speculativa. Coerentemente, entrambi pensano che pittura e scultura abbiano, quale

unico «fine», l'«artificiosa imitazione della natura»: vale a dire la messa a punto di una rappresentazione che, per essere convincente, manifesta una piena padronanza nella manipolazione, d'ordine retorico, delle risorse della figurazione (ivi, p. 43). Certo è che a nessuna delle due è riconosciuto valore alcuno quale strumento di conoscenza: e la questione aveva uno spicco tale che Michelangelo, nella lettera di risposta che, a disputa avvenuta, inviò a Varchi, badò bene di precisare: «Infinite cose, e non più dette, ci sare' da dire di simili scienze», manifestando, nella maniera più diretta, la radicale alterità della sua posizione rispetto a quella professata dal suo interlocutore. La cesura è tale che la notazione introdotta di seguito:

ma, come ho detto, vorrebbon troppo tempo et io n'ho poco, perché non solo son vecchio, ma quasi nel numero de' morti

(la lettera, inviata da Roma, si legge in Varchi, Borghini, 1998, p. 84) sembra costituire la testimonianza di un sopravvissuto, consapevole che, quanto più era richiesto di illustrare il suo pensiero, tanto meno poteva essere inteso, nella sostanza dei suoi argomenti. Non si può difatti nutrire dubbio alcuno sul fatto che, ai suoi occhi, la pratica figurativa si configurasse quale veicolo, primo e insostituibile, di scandaglio esistenziale: sollecitando l'animarsi di un movimento autonomo della significazione, toccava i fondamenti dell'esperienza e il loro senso.

Considerata come «scienza», la pratica figurativa doveva peraltro apparire, agli occhi di Vasari, foriera delle più pericolose conseguenze. Evocando la possibilità di pervenire a una conoscenza originata attraverso il solo contatto con la realtà concreta dei fenomeni, poteva configurarsi quale strumento temibile di attacco all'autorità del sapere costituito e all'ortodossia religiosa. Non per nulla, di lì a poco, la prima edizione delle *Vite* avrebbe legato, sul fondamento dell'unico filo costituito dall'incredulità nei confronti degli articoli di fede, Donatello e Leonardo, entrambi alla fine riscattati da una morte in odore di pentimento (Vasari, 1986, pp. 324-5, 547, 555). Il fatto è che, per l'uno e per l'altro, l'imitazione trovava senso e ragione nel configurarsi di un'immagine attraverso la quale poteva essere rivelata, nello stesso tempo, la ricchezza vivente di sé e del mondo.

Il momento di crisi che la pratica delle arti conobbe, verso la fine del Cinquecento, chiama anzitutto in causa la funzione del linguaggio visivo, vale a dire la possibilità che questo possa valere, o meno, quale veicolo d'esperienza. Le formule che documenti e fonti attribuiscono a Caravaggio si intendono appunto in questa direzione: quali manifestazioni massima-

mente consapevoli dell'esigenza di ricondurre l'esercizio della pittura al compito di imitare la natura evitando, come il massimo dei mali, lo scoglio costituito dalla valorizzazione dell'«ingegno» dell'artefice e della sostanza «artificiosa» dell'immagine. La risposta che il pittore veicolò nell'interrogatorio al quale fu sottoposto, il 13 settembre 1603, in occasione del processo per diffamazione intentato nei suoi confronti da Giovanni Baglione:

Quella parola valent'huomo appresso di me vuol dire che sappi far bene, cioè sappi far bene dell'arte sua, così un pittore valent'huomo, che sappi depinger bene et imitar bene le cose naturali

ha da questo punto di vista il valore di un colpo di spugna (per il processo cfr. Di Sivo, 2011a, pp. 90-6; il documento è pubblicato in Di Sivo, 2011b, p. 103). Riconduce la pratica figurativa all'immediatezza di un'azione («depinger») che trova senso e la sua regola nell'esigenza di «imitar», vale a dire di riprodurre, «bene» e senza alterazioni, quanto si ricava dedicandosi all'osservazione delle «cose naturali»: nulla più, nulla meno.

Nei limiti di questa situazione l'individualità dell'artefice appare necessariamente obliterata in modo che l'immagine possa dirsi adeguata. Il «pittore valent'huomo» ha l'obbligo di impegnarsi in un processo attivo di osservazione che tuttavia, per essere valido, deve escludere la presenza di qualunque intento di trasformazione o alterazione dei dati fenomenici, reperiti esercitando la capacità dello sguardo. Allo stesso modo, è vero che dipingere implica la mobilitazione delle risorse del mestiere. Queste, tuttavia, sono ben lontane da godere di qualunque margine d'autonomia. Servono difatti, e devono essere messe in opera, soltanto se permettono di raggiungere un'imitazione adeguata, vale a dire corrispondente all'effettualità di quanto è possibile riconoscere, vedendo.

Su queste basi è evidente che il lavoro dell'artefice ha di mira il raggiungimento della verità: l'imitazione, attorno alla quale si organizza, serve a rendere consapevoli di come stanno le cose, dissipando il velario, fosse pure comodo o seduttivo, dell'illusione e dell'inganno. Per lo stesso motivo il processo di osservazione, che costituisce la fonte dell'imitazione e l'unico mezzo di verifica della sua bontà, è indiscriminato: non prevede valorizzazione o esclusione preventiva di sorta. Qualora queste facessero capolino si insinuerebbe, tra la ricognizione oculare e la pratica di dipingere, la sorgente abusiva di distorsione costituita dalla presenza di un'architettura predeterminata di concetti, con l'impossibilità conseguente di raggiungere verità alcuna. Queste premesse permettono di intendere il

senso della massima che Vincenzo Giustiniani (1981, p. 42) pensò bene di ricordare: «il *Caravaggio* disse, che tanta manifattura gli era a fare un quadro buono di fiori, come di figure» (questi aspetti sono stati più volte e in via definitiva discussi da Roberto Longhi: cfr. ad esempio Longhi, 2013, pp. 19-22, 26-7 in particolare), e trova una possibilità di verifica nel giudizio che, secondo Giovanni Baglione (2008, p. 136), il pittore aveva formulato sulla «caraffa di fiori» inserita nel *Cantore* (San Pietroburgo, Ermitage): «E questo (disse) che fu il più bel pezzo, che facesse mai». L'assimilazione senza residuo tra osservare, «depinger» e imitare conduce tuttavia a un risultato assieme specifico e decisivo. Le «cose naturali» appaiono, anzitutto e indiscriminatamente, dotate di corpo. Si vedono poiché condividono l'appartenenza alla dimensione della materialità. Questa base, che le accomuna, permette che emergano le differenze attraverso le quali possono essere ripartite, quali enti non riducibili, in un sistema di diverse classi. Al centro di questo processo sta l'uomo che, se si manifesta come una «cosa», è caratterizzato dalla presenza di un pensare che, innervandosi dall'interno della sostanza vivente del corpo, si articola nella forma, al massimo grado concreta, del sentire. Ma il pensare, anziché valere quale segno di superiorità, si configura come un dono doloroso. Costringe a fare i conti con la consapevolezza di dover morire (cfr. Argan, 1956, pp. 25-41).

A questo livello, e non altro, si intendono le critiche cui, da subito, andò incontro l'opera di Caravaggio, tacciata in particolare di escludere la «bellezza» dall'«imitazione», secondo la formula che Giovan Pietro Bellori (2009, p. 231) adotta, invertendola, per rendere conto del ruolo giocato da Annibale Carracci nel superare gli «errori» e le «tenebre» introdotti dal collega. La «bellezza» chiama difatti in causa la possibilità di pervenire a un senso che superi l'aporia tragica implicita nella consapevolezza dell'impotenza del pensare nei confronti del morire. In questa direzione si intende l'avvio del discorso sull'*Idea*, che Bellori pronunciò all'Accademia di San Luca nel 1664: al di là dell'«inequalità della materia», oltre la condizione di impermanenza che marchia, come il segno di una condanna, i «corpi sublunari», sta difatti la perfezione del disegno sotteso originariamente alla creazione. L'artefice consapevole deve dunque operare in modo da recuperare, attraverso il male che abita il mondo, il fondamento incorruttibile di bene che risiede nella perfezione del «sommo ed eterno intelletto autore della natura» (ivi, pp. 13-4). Nei limiti di questa situazione idealizzare non significa mobilitare le risorse di una cosmetica così da correggere quanto, nelle cose, possa apparire di sgradevole e indesiderato. Significa enunciare

una verità che si configura come un articolo di fede e si manifesta nell’emergere di un orizzonte finalisticamente orientato d’esperienza.

Ma – e a questo punto è evidente – quanto più l’immagine trova centro e ragione nella riuscita dell’imitazione, tanto meno può dirsi semplicemente oggettiva. Introduce difatti nel vivo di un orizzonte soggettivo d’esperienza e questo fa, dell’esistenza, il campo d’esercizio di una morale. La verità di cui l’imitazione si fa veicolo chiama dunque in causa il dominio dell’etica: implica il soggetto in un rapporto che tocca i fondamenti dell’essere e li dispiega, senza che nulla possa preventivamente decidere sulla loro configurazione.

La cultura europea dovette fare i conti a lungo con le aporie aperte da questa situazione. Soltanto con i fermenti preromantici il rapporto tra imitazione della natura e istituzione di un mondo morale venne sostituito dall’emergere di un senso che, manifestandosi nella forma negativa di un ammanco, marchiava l’esperienza del linguaggio della tensione indotta dalla presenza di un’opacità che anelava all’espressione.

Fonti

Alberti (2011); Baglione (2008); Bellori (2009); Cennini (2008); Giustiniani (1981); Leonardo da Vinci (1995); Varchi (1998); Varchi, Borghini (1998); Vasari (1986).

Bibliografia

Argan (1956); Barocchi (1998); Bertolini (2011); Camerota (2001); Di Sivo (2011a; 2011b); Frezzato (2008); Longhi (2013).

Immaginazione

di Nicola Panichi

I

Anfibolie: identità e rotture

Immaginazione è uno di quei lemmi della modernità provenienti da fortunate endiadi. Quasi sinonimica, la coppia *phantasia-imaginatio* sarà abbandonata relativamente tardi nel corso della sua storia semantica, costruita e quasi scolpita da “continuità” e “rotture”, addensamenti concettuali e allentamenti di senso che disegnano contorni e confini delle “crisi” del concetto. Affiancandosi al primitivo, e in un certo senso antecedente, *phantasia*, l’immaginazione per lo più ne diviene sinonimo e, quando se ne differenzia, la distinzione non rimane ferma e coerente, conosce oscillazioni, incertezze, scambi di posto, ponendo problemi che vanno ben al di là della lessicografia filosofica moderna e investendo, *intus et in cute*, etica ed estetica.

A complicarne la ricostruzione del percorso a tratti magmatico – tanto che ancora nell’*Analitica trascendentale* kantiana l’immaginazione resta «una funzione dell’anima, cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai veruna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli» (Kant, 1971, p. 112) – la cogente richiesta di una vigilanza critica costante da parte dell’interprete circa oscillazioni, incertezze, scambi di posto di secondo grado, già implicati in pieno nel cuore dei singoli lemmi della sinonimia in modo altrettanto radicale e, soprattutto, in relazione al loro abito pragmatico, al buon o cattivo uso, da cui verranno a profilarsi ampi spazi di legittimità e illegittimità in cui l’ambiguità sembra venire meno.

Uno dei mutamenti o scarti più significativi, nella storia filosofica moderna del concetto, sarà la macrorottura dell’identità: cesura che permette ai due termini di essere usati con significati differenti e vivere di forza propria, anche se bisognerà attendere almeno Hegel per la sua maturazione compiuta e la ridistribuzione dei compiti. Per tentare di com-

prendere complessità e polisemia di tale *ingens sylva*, forse sarebbe opportuno e utile cominciare a intendere il mutamento stesso come rottura di micro e pseudoidentità, molecolari trasmutazioni e trasfigurazioni che inducono a registrare cesure talvolta apparenti, comunque non sempre indolori.

Ma proprio in virtù della sinonimia, un'altra caratteristica andrà a connotare la "parola", a mo' di corollario. Mentre perviene alla modernità con una storia antica, carica di identità e larvate metamorfosi, abiti epistemici e morali, sfumature e ricadute di senso psicologiche e teologiche (Ferraris, 1996), la sua fenomenologia accoglie e fa vivere al meglio la contraddizione nelle sue figure estreme: regina delle facoltà o pazza di casa – *folle du logis* e per certi versi *stultifera navis* –, autore e attore di idee chiare e distinte, vive, a tratti, come nel caso del Socrate plutarco di *De exilio*, portatrice di una visione *larga*, cosmopolita e, al contempo, di credulità, credenze, errori, illusioni, miracoli, prodotti dell'ambivalenza, anch'essa strutturale, del *fortis imaginatio generat casum*, celeberrimo *incipit* di un capitolo montaigneano dedicato alla forza dell'immaginazione.

Pascal e Malebranche, in dialogo serrato con Montaigne, insisteranno sullo statuto di *matrix maligna*, sulla scorta, più o meno consapevole, di Martin Del Rio che nelle *Disquisitionum magicarum libri sex* invitava già a *temere Montanum* (*De maleficio ligaminis*, III, sect. VIII: Del Rio, 1599-1601, p. 219), reo di avere individuato nell'immaginazione poteri e funzioni non "ortodossi". Del resto, in *De stigmatismo sacro et profano, divino, humano, daemoniaco* (sectio I, caput XI, *Stigmata S. Francisci*) Théophile Raynaud (1647, pp. 204-5) non mancava di accomunare Montaigne a Pomponazzi, decretando e sancendo la pericolosità di una ipotetica nuova coppia di filosofi, fanatici teorici della forza dell'immaginazione: se la natura può farsi "impressionare" dall'immaginazione, ricondurre la *potestas imaginativa* a cause naturali guarisce dal miracolo (Pomponazzi, 2011b, IV; Montaigne, 1965, I, 21, 23, 27; II, 12, 30; III, 11). La cornucopia di *exempla* (o parte di essi) era possibile trovarla in Ficino, Agrippa, Pedro Mexia, Jean Tixier de Ravisi (Ravisius Textor) *et alii*.

Riflettendo sulla genesi dell'errore nell'*Etica*, Spinoza avrà modo di precisare che esso non è proprio dell'immaginazione in quanto immagina, ma solo in quanto crede presenti le cose che immagina: «Se la Mente, mentre immagina come a sé presenti le cose non esistenti, sapesse contemporaneamente che quelle cose in realtà non esistono, in verità attribuirebbe questa potenza di immaginare, non a suo difetto, bensì a una virtù della sua natura; soprattutto se questa facoltà di immaginare dipendesse dalla

sola sua natura, cioè [...] se questa facoltà di immaginare della Mente fosse libera» (Spinoza, 1988, II, *Scol.* 17, p. 142).

La caratura “scettica” della *libertas imaginandi* si era espressa con inusitata forza negli *Essais* montaigneani, segnando un passo ulteriore nella tela della sua storia. “Privilegio” immaginativo è di poter rappresentare *ce dereglement de pensées*, «ce qui est, ce qui n'est pas, et ce qu'il veut, le faux et le veritable» (Montaigne, 1965, II, 12, p. 460A). Non solo. Nel cercare di mostrare la sostanziale identità tra ragione e immaginazione, il Perigordino ne recuperava in pieno la dimensione pragmatica. Nel momento in cui acquisisce la ulteriore sinonimia, la ragione e/o immaginazione andrà a coinvolgere un mutamento di paradigma ancor più radicale e innovativo, sino ad attestare la sostanziale interscambiabilità dei due lemmi: la conseguenza sarà che uso legittimo e uso illegittimo si trovino riassorbiti alla stregua di due possibilità antitetiche di uno stesso lemma/concetto articolante la sinonimia.

2

Il tamburo senza rumore.

Movimento e *medium*, bestie e uomini

Ai primi albori del Cinquecento (1501) l'immaginazione diviene oggetto specifico di un breve, ma intenso, trattato composto da Gianfrancesco Pico della Mirandola e tradotto nel 1557 in francese da Jean Antoine de Baïf. Di notevole impatto filosofico, il *De imaginatione* inciderà, anche se in modo ellittico, su alcuni aspetti di fondo dell'idea moderna della *vis et virtus imaginandi*. Pur tenendo ferma qualche posizione aristotelica, sulle orme di *De insomniis* di Sinesio (che recepisce la lezione neoplatonica) e della sua “ripresa” medievale, l'immaginazione si attesta quale *medium* della congiunzione di anima e corpo (Pico della Mirandola, 2005, pp. 36-8 e *passim*), concezione che avrà il suo momento di massima espressione in Bruno e Montaigne, anche se con il Nolano l'immaginazione tornerà a legarsi alla mnemotecnica, sapere universale fondato su immagini il cui potere evocativo si radica sul presupposto di una parentela profonda di vincoli che solo l'immaginazione sa cogliere (*De imaginum, signorum et idearum compositione*, in Bruno, 2009). Se per Aristotele e la tradizione aristotelica l'immaginazione è mediatrice tra senso e intelletto in funzione conoscitiva e per il neoplatonismo tra mondo delle essenze eterne e mondo dei corpi, nel *Sigillus sigillorum* bruniano – e per larga parte del Rinascimento – essa si

fa, come è stato dimostrato (Tirinnanzi, 2000; Bruno, 2009), il luogo della mediazione universale, atta a formare tutto e, a sua volta, a essere formata da tutto, per *indagare, giudicare, argomentare, ricordare* «tutto per mezzo di tutto»: è il «senso dei sensi» e «corpo primo dell'anima» (*De imaginum, signorum et idearum compositione*, in Bruno, 2009, p. 541).

Dopo aver rivestito diverse "figure" tra antico e moderno – fegato, spugna e rispecchiamento (Platone), occhio dell'anima (Aristotele), *imaginatio conservatrix* (Avicenna), ombra e luce (Ficino), deliberativa e scultura di sé (Gianfrancesco Pico), profeta laico, scultura del mondo, cavallo imbizzarrito (Montaigne), Giano bifronte (Bacone), inerzia dello spirito (Hobbes), sigillo (Cartesio), radice comune di sensibilità e intelletto, temporalizzatore (schema) del concetto (Kant), produttore di ogni realtà *per noi, creatrice*, facoltà del filosofare (Fichte), Mercurio degli eventi, simbolo, allegoria, poesia (Hegel), respiro dell'anima (Schlegel) – la fenomenologia dei "sentimenti morali" della modernità continuerà a configurarla *originaria, benevolente, pietosa, simpatetica* (Ficino, Montaigne, Hume, Smith...). Sulle orme di Lucrezio, si giungerà a pensare all'immaginazione come a un simbolico «tamburo senza rumore», nel momento in cui si consoliderà la tesi della intelligenza animale.

La definizione dell'immaginazione come mutamento (*kinesis*) prodotto dalla sensazione in atto aveva permesso ad Aristotele (*De anima*, III, 3, 429a) di non escludere l'appartenenza dell'immaginazione all'animale. Bestie e uomini regolano molte loro azioni su immagini che «persistono» e sono simili alle sensazioni: le prime, perché prive di intelletto, i secondi, oscurati da passioni, malattie e sonno. Aspetto su cui si andrà a rafforzare l'idea, forse non meno carsica, dei *bruta animalia ratione uti*, almeno da Plutarco a Montaigne, che tra l'immaginazione umana e quella animale registra una differenza quantitativa (gli uomini ne possiedono di più) e non qualitativa: «E la Parigi che ho nell'anima, la Parigi che immagino, la immagino e la comprendo senza grandezza e senza estensione, senza pietra, senza gesso e senza legno; questo stesso privilegio, dico, sembra appartenere molto evidentemente alle bestie; infatti un cavallo abituato alle trombe, alle archibugiate e ai combattimenti, quando lo vediamo scuotersi e fremere nel sonno, steso sulla sua lettiera, come se fosse in mezzo alla mischia, è certo che concepisce nella sua anima un suono di tamburo senza rumore, un esercito senz'armi e senza corpo» (Montaigne, 2012, II, 12, p. 867; 1965, p. 481A). La vicenda della "riabilitazione" dell'animale tra i moderni annovera Gerolamo Rorario, tappa non trascurabile di tale processo.

Anche se i moderni non sembrano assegnare con predilezione l'im-

maginazione all'arte, il problema è di saper valutare esattamente l'inserzione di elementi sensibili nel ragionamento (Ferraris, 1996). L'interesse per quella forma di sillogismo sensibile, che condivide «atteggiamenti mimetici» simili alla ragione, dal Rinascimento arriva a Cartesio – la cui posizione polemica avrà una forte eco nella celeberrima lettera al marchese di Newcastle del 23 novembre del 1646. Col sottrarre la ragione all'animale, Cartesio vuol attribuire a immaginazione e sogno valenze rilevanti se, come racconta già in *Olympica* (Descartes, 1967), entrambi gli indicano la via da seguire nella sua ricerca (*Quod vitae sectabor iter?*). Nella rappresentazione della *fable du monde*, l'immaginazione conosce una radicalizzazione tale per cui diverrà «unica forza» e «condizione di alcune attività dello spirito» (Descartes, 1994a, XII, p. 275). Mentre la *Sesta meditazione* discute della differenza tra immaginazione e pura intellesione, nella seconda l'io viene identificato con «quella medesima entità che immagina»: «infatti, posto anche che accada, come ho supposto, che nessuna delle cose immaginate sia vera, tuttavia la stessa forza di immaginare esiste veramente e fa parte del mio pensiero» (Descartes, 1994b, p. 676). Nello sviluppo del pensiero cartesiano, pur tra alcune ambiguità e oscillazioni critiche, l'immaginazione risulta solo “trasfigurata”, anche se da tale trasfigurazione una serie di difficoltà accompagnerà la filosofia moderna, prima tra tutte il problema dell'innatismo, che renderebbe inutile l'immaginazione dal momento che l'intelletto è già informato di concetti – obiezione prevedibile, a cui anche Gianfrancesco Pico aveva tentato di rispondere nel cuore del suo trattato, con riferimento al platonismo (*Platonici*: Pico della Mirandola, 2005, p. 38).

Montaigne, che non considera antagoniste ragione e immaginazione, dedica pagine memorabili all'immaginazione animale e Pico, seguendo in questo caso Aristotele, il capitolo V del suo trattato. Come per lo Stagirita (*De anima*, III, 10, 433b), il desiderio è messo in movimento dal suo oggetto, il desiderabile o «bene pratico»; il desiderio non può esercitarsi senza l'immaginazione, la fantasia – sensitiva negli animali, calcolante e per questo «deliberativa» nell'anima razionale, l'uomo.

3

Accoppiamenti e divorzi: illegittimi o legittimi?

Una precisa configurazione dell'immaginazione, volta a rafforzare la sua posizione mediana tra intelletto/ragione e volontà, appetizione e passione,

sarà accolta ed elaborata da Bacone nel *De augmentis scientiarum* (1623), nel momento in cui ne tenterà l'inserimento, a pieno titolo, nel progetto di una nuova enciclopedia delle scienze. Precisandosi quale agente e messaggero nelle regioni del giudizio e dell'azione, l'immaginazione si autorappresenta come un Giano bifronte, dalle facce diverse ma comunque «sorelle», rivolte alla verità (la ragione) e all'azione (il bene; Bacon, 1975c, II [20, D. A. v, 1], pp. 253-4). Per la sua forza simbolica (similitudini, esempi, parabole, visioni, sogni), la duplicità del suo potere si manifesta soprattutto in ambito religioso – «campo in cui l'uomo pone la religione al di sopra della ragione» – mentre sul versante comunicativo/persuasivo si conferma quale portatrice «della miglior raccomandazione» (demistificatrice) alla ragione perché quel tipo di persuasione retorica menzognera, che colora e maschera la vera natura delle cose, non induca in inganno. La conclusione è ancora una volta un *memento* riguardo la polisemia teorico-pratica dell'immaginazione, inclusiva della sua riconosciuta capacità di *fascinazione*: Paracelso e «i cultori della presunta magia naturale» ne hanno esaltato il potere «fino a identificarlo con il potere della fede che opera miracoli» (ivi [19, D. A. IV, 3], pp. 252-3). Il tema, si sa, veniva da lontano...

Per la sua proprietà di «coniungere quel che la natura ha separato e separare quel che la natura ha congiunto», accoppiamenti «illegittimi» e divorzi tra le cose, nel progetto della modernità l'immaginazione si affianca di nuovo alla memoria (e alla ragione) connotandosi quale facoltà fondamentale della poesia, esordio ben noto del secondo libro del *De augmentis* (I, D. A. II, 1). Ma caratterizza tutta la sua efficacia nell'«ubbidire alla ragione, piuttosto che a opprimerla» (ivi [26, D. A. VI, 3], p. 281), allorché viene a trovarsi in una situazione dialettica con la retorica il cui vero fine non è l'inganno – quasi a sigillo del percorso retorico rinascimentale. Posizione idonea a innalzare la retorica stessa a elemento fondatore del «patto» tra immaginazione e ragione, stipulato (dalla retorica) contro le passioni che, pur avendo in comune con la ragione l'aspirazione al bene, possiedono uno sguardo di talpa, sanno guardare solo al presente, dunque all'effimero, mentre la ragione configura il futuro e guarda al tempo nel suo complesso. Il rischio risiede nella forza del presente: travolge l'immaginazione e sancisce per lo più la sconfitta della ragione. Sforzo e scopo del patto dell'eloquenza persuasiva è rendere *presenti* futuro e passato, la maturazione attualizzata della mela d'oro del tempo.

In quella fenomenologia (immaginativa), che non rinuncia al suo ruolo di condizione fondamentale delle attività della mente, tuttavia comparirà presto anche la figura dell'immaginazione *languente*, perché indebolita.

Collegata direttamente alla sensazione in Hobbes e, in un senso limitato, in Hume, essa si configura come una sorta di inerzia dello spirito, «senso attutito» (o, appunto, «languente») per l'allontanamento dal suo oggetto. E proprio l'idea stessa di indebolimento andrà a legare, come nella cartesiana *Olympica*, immaginazione e memoria, facendone un unico concetto che «prende diversi nomi» (Hume, 1971, p. 11), a seconda di come l'immaginazione venga considerata. Nella prospettiva hobbesiana, tramite la memoria, essa vivifica la forza dell'esperienza («memoria di molte cose») e anche l'intelletto: l'intendimento, comune a uomini e bestie, non è cosa diversa dall'immagine che sorge nell'uomo o in qualsiasi creatura dotata di immaginazione tramite la parola o qualche altro segno volontario (Hobbes, 1974; 2001, cap. 2). Buona parte delle religioni pagane sarebbe nata dall'ignoranza di distinguere sogni e fantasticherie da visione e senso – la stessa che spinge a credere al potere delle streghe. Il *Leviatano* verrà spesso ricordato per la sua sintesi mirabile: il giudizio senza la fantasia è spirito, ma non la fantasia senza giudizio.

4

Plastica generosità

Il contributo fondamentale alla formazione del suo concetto moderno perverrà dall'altra idea di matrice aristotelica di una immaginazione come condizione dell'appetizione verso ciò che non è presente e di cui non si ha sensazione attuale (*De anima*, III, 3, 433b). In questa forma, l'immaginazione «produttiva» rimarrà per lungo tempo nella storia della filosofia – seppur a tratti larvata o «indebolita» – quale legame consustanziale con il *posse* e si caricherà progressivamente di una significativa intensificazione rispetto alla posizione del *De anima* divenendo “facoltà” del possibile in atto.

L'intensificazione/mutamento di paradigma (che fa dell'immaginazione la facoltà del possibile) emerge con chiarezza e lungimiranza dalle riflessioni di Gianfrancesco Pico e di Montaigne, suo grande lettore. Nel Perigordino il tema si lega a doppio filo alla plasticità del soggetto e non si accompagna più alla metafora animale del camaleonte dotato di una sostanziale mutevolezza passiva (il colore è indotto da ciò che è al di fuori di sé), ma sarà emblematicizzata dalla mutevolezza attiva del polipo evocato dal bestiario plutarco (il cambiamento del colore è volontario), sottoposta, cioè, alla libertà del volere (Panichi, 2018). L'uomo si caratterizza non tanto per il possesso della ragione discorsiva (la *rotunda ratio* appartiene a Dio)

ma per la *libertas imaginandi*, quel suo nomadismo segnato dal carattere erratico e oscillativo dell'immaginazione/ragione.

L'*imagination* si configura mezzo e strumento di trasformazione: l'uscita da sé come processo dell'atto libero compone e fonda la resistenza a ogni messa in forma definitiva dell'umano. In *De l'institution des enfans*, Alcibiade è valorizzato per la sua attitudine alla trasformazione e il sapersi declinare *à divers estages*; Socrate per il suo cosmopolitismo, dettato da una immaginazione «plus pleine et plus etendue», che gli consente di abbracciare «l'univers comme sa ville» (Montaigne, 1965, I, 26, p. 157A) e gli uomini come *compatrioti*. Nel rifiuto di fissare una forma conclusa dell'umano, etnocentrica, particolaristica, municipale, identitaria, l'immaginazione infrange l'idea stessa di confine e diviene attore dello "sradicamento" del sé e della metamorfosi, della *difformità* e del futuro come seno e senso dei possibili. Diversamente da Gianfrancesco (la *vanitas* è collocata al di fuori della forma cristiana della vita), Montaigne sa immaginare e ammettere mille *contrarie* forme di vita, come testimonia *Du jeune Caton* (ivi, I, 37).

La plasticità, dono generoso – *largesse* – dell'immaginazione, appare la condizione di esercizio della natura intellettuale e razionale dell'uomo, radicata sull'intuizione di Giovanni, zio di Gianfrancesco (*Iohannes Picus patruus*), prefigurante un uomo che non solo può, ma *deve* divenire tutto, senza fermarsi a una unica forma, e legittimante la *difformità* rispetto a un modello concluso (Magnard, 2000). Gianfrancesco e Montaigne segnano il percorso di una comprensione profonda della funzione immaginativa: immaginare significa porre a effetto la possibilità stessa dell'umano; l'uomo deve all'immaginazione la sua propria umanità.

A tale altezza semantica, l'immaginazione riveste una positività senza precedenti nella storia della filosofia (Bouriau, 2005), da Gianfrancesco, per il quale attuare la mediazione tra parte razionale e parte irrazionale dell'uomo *costituisce* in quanto umani, a Montaigne, che sposta l'asse paradigmatico sulla fondazione della *condition humaine*, dell'*homme en tant qu'il est homme*. La questione viene posta in una nuova ottica antropogenetica a giustificare una diversa antropologia basata su un circolo virtuoso secondo il quale è possibile concepire cosa sia l'uomo solo studiando e comprendendo il ruolo dell'immaginazione.

Una volta fissata la determinazione della imprescindibilità dell'immaginazione nella conoscenza, il passo ulteriore sarebbe stato mostrare quanto solo il suo *uso* avrebbe potuto far divenire l'uomo ciò che vuole essere. Inizialmente indeterminato, ma dotato di libero arbitrio, grembo foriero di germi di tutte le specie di vita – nella ripresa pichiana del *De dignitate homi-*

nis – da essere *transpecifico*, l'uomo può divenire quello che decide di essere, inventore e scultore della sua propria forma (Magnard, 2000). Decidere, dunque, della propria forma, corrisponde a un preciso *uso* dell'immaginazione: su quel buon uso si gioca il destino del genere umano e ne dipende felicità o condanna anche se, benché necessaria, l'immaginazione, spesso fallace (Pico della Mirandola, 2005, p. 42 e *passim*) e sprovvista del giudizio retto, necessita di un'altra *potestas* che la diriga.

Su questa lunghezza d'onda, il decimo e il dodicesimo capitolo di *De imaginatione* (ivi, pp. 60 ss. e 89) rilanciano una lettura originale del valore dell'imitazione che diviene salvifica: solo l'*imitazione* di Cristo, e non la contemplazione, "divinizzerà" l'uomo; l'infinita plasticità è legata alla ricchezza della duplice natura umana e la si cercherebbe invano in Dio, limitato dalla sua stessa perfezione. La morale laica di Montaigne individuerà in figure terrene e pagane (Focione, Aristide, Catone) il valore parenetico di questa stessa imitazione.

5

Pietas e simpatia

L'approfondimento del *pluriversum* dell'immaginazione quale strumento di ogni metamorfosi fisica e mentale consente alla *phantasia* di rivestire un valore antropologico-morale, fondativo di ogni moderna "teoria dei sentimenti morali"; idea preannunciata, anche se in forma larvata, nella *Theologia platonica* ficiniana (XIII, 4: *Quartum signum ab effectu miraculorum*, in Ficino, 1959, pp. 298-305; Panichi, 2021), senza tuttavia essere spinta sino agli esiti radicali raggiunti da altri filosofi (oltre Montaigne, Hume e Smith). Il tema si apre nella *Sexta ratio* (*anima non necessario patitur sentiendo*) del settimo libro (Ficino, 1959, pp. 549 ss.) e si sviluppa sul presupposto del ruolo della *phantasia* nella capacità umana della *compassio* e della *condolentia*; una teoria della compassione (*miserecordia*), atta a spiegare come nel corpo della persona che la prova talvolta *nasca la stessa afflizione* dell'agente che l'ha provocata. Anche se Ficino qui limita la compassione a un tipo particolare di dolore (*dolor quidam est*), pone le basi antropologiche della *phantasia* come la sola facoltà del *cum dolore*.

In tale accezione, la fantasia rappresenta il senso interno comune, una coscienza del giudizio che la rende una funzione superiore in rapporto agli altri sensi interni, anche se nell'analisi ficiniana, strutturata essenzialmente sulla tradizione platonica, sarà il concetto di *umbra* a descrivere i limiti

e i punti di forza dell'attività fantastica: l'attività rappresentativa come *umbra* rende compatibili, in modo velato, i modi in cui il divino si rifrange nella natura. Dalla *phantasia*, matrice da cui scaturisce il linguaggio, dipendono le tecniche che consentono di intervenire nel mondo naturale; il limite (ma anche il punto di forza) nel rapporto con l'*umbra* naturale risiede nella sua incapacità di sottrarsi al *velamen* delle forme corporee (Tirinnanzi, 2000).

Tuttavia, realizzando la possibilità di mettersi al posto dell'altro, *à la place d'autrui* nella intuizione montaigneana (e ficiniana) – sul presupposto che la *vis imaginativa* colpisca la mente *materiellement* (Montaigne, 1965, I, 21, p. 97C) – l'immaginazione rivela la sua unicità nel realizzare quello scambio di posto (con l'altro) quale atto antropologico e morale originario, adottato nella sua pienezza da Adam Smith nella *Teoria dei sentimenti morali* (1759), sino a riconoscere all'immaginazione il veicolo primo e ineludibile della relazione all'alterità.

Con una veste rinnovata e in funzione correttiva nei confronti di quell'idea di «debolezza» hobbesiana (simile «alla voce di un uomo nel chiasso giornaliero»; Hobbes, 1974; 2001, I, 2, pp. 11, 27), cioè di un «senso attutito», con cui anche Hume aveva finito per connotare l'immaginazione in rapporto alla memoria (Hume, 1971, I, 3), l'alleanza dell'immaginazione con la pietà e la simpatia si affaccerà con un segno netto nel *Trattato sulla natura umana* (ivi, II, 7). Qui l'immaginazione catalizza e rende possibile la compassione sul presupposto di un'idea/sensazione *viva*: «Ma il conoscere l'infelice condizione della persona in questione ci dà una viva idea e una viva sensazione della passione che *generalmente* l'accompagna, e cioè quella del dolore [...] ed è solo dall'immaginazione che dipende la pietà» (ivi, p. 389).

6

Metamorfosi e infinità: per una nuova antropologia

Da Gianfrancesco, per il quale l'immaginazione è scultura di sé, a Montaigne, in cui diviene scultura anche del mondo (Bouriau, 2005) e della storia, il passo è decisivo. Oltre a realizzare il sentimento della pietà, immaginare significherà sapersi mettere in prospettiva, configurare la questione del futuro, *dire sur ce qui peut advenir* (Montaigne, 1965, I, 21; Panichi, 2004; Montaigne, 2010; Panichi, 2021), in una sorta di laicizzazione del linguaggio profetico, come recita il capitolo montaigneano *De la force de l'ima-*

gination. Ma anche Gianfrancesco si era mostrato sensibile all'istanza del futuro possibile: «Ea non modo quae fuere jam concipit, sed quae futura aut suspicatur, aut credit, et quae etiam a parente natura gigni non posse praesumit» (Pico della Mirandola, 2005, p. 26).

Occorre, tuttavia, insistere almeno su un altro punto, su cui si è concentrata la storiografia più avvertita. Infinità delle forme possibili nell'uomo, potere della metamorfosi, elaborazione incessante e versatile del sé, conoscono la radicalizzazione del risultato (Montaigne) nella indicazione che il nesso tra immaginazione e plasticità è declinabile esclusivamente sull'uomo, in principio indeterminato e ricco di una molteplicità di forme possibili – in contrasto con la creazione divina, fissa e definitiva. Già Plinio, l'*ancien moqueur*, nell'idea di un dio non onnipotente a suo modo l'aveva intuito (*Naturalis historia*, II, 5; Montaigne, 1965, II, 12, pp. 527-8), sottraendo alla divinità alcune possibilità: «anche se lo volesse» dio non può morire, non può dare ai mortali l'eternità né fare in modo che chi ha vissuto non abbia vissuto... Con la sua natura meticciosa, giunzione tra anima e corpo, l'immaginazione si pone come lo strumento cardine per la configurazione di una nuova antropologia secondo la quale l'uomo è *umano* in virtù della sua immaginazione: l'uso di tale potenza fondamentale deciderà cosa egli potrà essere.

La parola che si lega meglio all'immaginazione è, allora, *infinità* dell'umano, cornucopia e inventrice di forme simboliche impegnate in una iterata elaborazione di sé e del mondo. L'uomo finito, condannato come Tantalo a produrre incessantemente immagini per rendere intelligibile il mondo che non ha fatto, per dare un *senso* all'io *nel* mondo, è votato a una infinita fecondità. La sua creazione infinita va a identificarsi con il compito (anch'esso infinito) di immaginare nuove e inesauribili forme simboliche, e in tale accezione l'immaginazione si articola al possibile disegnando nella storia semantica del concetto un anacronistico confine con lo spazio del cattivo infinito. Da quel concetto di infinito che resta prigioniero (*captivus*) dell'antitesi della finitezza umana tenta sempre di liberarsi tramite lo *sforzo* dell'intelligenza immaginativa e la produzione dell'infinità delle forme possibili che poco sembra aver in comune con l'opacità di quell'*io-più-che-sforzantesi* della causalità infinita, stigmatizzata poi dalla *Wissenschaftslehre* fichtiana: se nel concetto di sforzo è già compresa la finitezza («poiché a ciò che non si *contrasta* non è uno sforzo»; Fichte, 1971, III, 5, p. 214), lo *sforzo infinito* si oppone alla causalità infinita per la quale l'uomo non sarebbe nulla.

In tale *humus* – e tra le molteplici definizioni dell'immaginazione nella

Dottrina della scienza – compare quella di facoltà della *reciprocità*. Mentre l'Io si pone come infinito e finito, la reciprocità dell'Io («in sé e con sé stesso») si autorappresenta «in una lotta con sé stessa» per la volontà dell'Io di «unificare l'inconciliabile»: accoglie *a volte* l'infinito nella forma del finito e, *a volte*, «respinto, pone di nuovo l'infinito fuori in quella forma e nello stesso momento tenta un'altra volta di accoglierlo nella forma della finità – questa reciprocità è la facoltà dell'immaginazione» (ivi, II, par. 4, E, p. 170). Nonostante «non si possa spiegare nulla nello spirito umano» (ivi, p. 165) senza l'immaginazione, in quanto «facoltà che si libra» tra il determinato e l'indeterminato, il finito e l'infinito (ivi, p. 171), essa necessita di essere fissata dalla ragione: «Per la nuda, pura ragione, tutto è nello stesso tempo; solo per l'immaginazione c'è un tempo».

Al di là della problematica relativa allo schematismo trascendentale, la storiografia ha richiamato spesso l'insistenza di Kant (1972, II, par. 76, *Nota*, p. 274) nella *Critica del giudizio* sulla necessità per l'intelletto di distinguere tra *essere* e *possibile*, realtà delle cose e loro possibilità, e sulla consapevolezza che l'intelletto umano, per concepire ciò che non è dato, abbia bisogno di immagini, come intelletto aperto sui possibili: «La ragione di ciò è nel soggetto e nella natura della sua facoltà di conoscere. Perché, infatti, se all'esercizio di questa non fossero necessari due elementi del tutto eterogenei, l'intelletto per i concetti, l'intuizione sensibile per gli oggetti che corrispondono a quei concetti, non vi sarebbe quella distinzione (tra il possibile e il reale)». Finitezza e imperfezione ancora una volta sono il pegno di una vitalità creatrice dell'uomo finito/infinito – e sempre rinnovata.

Il concetto onto-antropologico della plasmabilità dell'uomo andrà a denotare con forti tinte ancora l'orizzonte fichtiano: «In breve, tutti gli animali sono completi, e portati a termine, l'uomo è soltanto accennato, e abbozzato [...]. Ogni animale è ciò che è, solo l'uomo, in origine, non è proprio nulla. Ciò che deve essere lo deve diventare, e dato che deve certo essere un essere per sé, lo deve diventare mediante sé stesso. La natura ha completato tutte le proprie opere, solo dall'uomo ha ritratto la mano, e proprio in questo modo lo ha consegnato a sé stesso. La plasmabilità, come tale, è il carattere dell'umanità» (Fichte, 1994b, p. 71). Se «l'immaginazione non gli dipinge nulla», «il cuore nulla gli comanda», scriveva Rousseau nella prima parte del secondo *Discours*, e l'uomo sarebbe rimasto per sempre un «animale stupido»: la plasmabilità è inscritta nella *perfectibilitas*.

Si tratta, in fondo, dello stesso Fichte che nelle diverse rielaborazioni della *Dottrina della scienza* rivolge il suo sforzo speculativo a realizzare la «pensabilità» di quella immaginazione che Kant aveva continuato a con-

siderare nelle due *Critiche* funzione oscura, difficile da cogliere nei termini di una sua piena intelligibilità (Salvucci, 1957; 1963).

Fonti

Bacon (1975c); Bruno (2009); Del Rio (1599-1601); Descartes (1967; 1994a; 1994b); Fichte (1971; 1994b); Ficino (1959); Hobbes (1974; 2001); Hume (1971); Kant (1971; 1972); Malebranche (1991); Montaigne (1965; 2010; 2012); Pascal (2011); G. F. Pico della Mirandola (2005); Pomponazzi (2011b); Raynaud (1647); Spinoza (1988).

Bibliografia

Ansaldi (2013); Bouriau (2005); Brann (1990); Cristofolini (1985); Dubois (1985); Engell (1981); Ferraris (1996); Ferreyrolles (1995); Garin (1988); Jouvin (2016); Klein (1975); Magnard (2000); McFarlane (1965); Panichi (2004; 2018; 2021); Pappalardo (2014); Piro (1999); Salvucci (1957; 1963); Tirinnanzi (2000).



Immagine

di Gennaro Carillo

1. In una gerarchia delle facoltà sensibili, alla vista (*opsis*) spetta il primato (Curi, 2015, p. 9). È l'artefice (*demiourgós*) stesso ad attribuirglielo, avendo connesso il vedere e l'essere visti mediante un legame che non potrebbe essere più nobile: la luce, *phos* (Platone, *Repubblica*, VI, 507e, 5-508a, 2). Tra tutti gli organi di senso, l'occhio è «quello la cui forma è più simile al sole» (508b, 3). Il sole è il dio che attraverso la luce, suo «derivato» (Ferrari, 2003, p. 297), rende possibile la visione, agendo nella sfera del visibile (*horatón*) come *análogon* – e progenie (*éngonon*) – del bene in quella noetica (*noeton*: Platone, *Repubblica*, VI, 508b, 12-c, 2).

Platone definisce la vista come «la più acuta delle sensazioni provenienti dal corpo» (*Fedro*, 250d, 3-4). Tanto acuta che il desiderio di vedere è irresistibile. Non a caso, Platone se ne serve per tripartire l'apparato psichico, aggiungendo una terza istanza – collerica – a quella raziocinante (*logistikón*) e a quella appetitiva (*epithymetikón*). Lo fa narrando un apologo. Accortosi della presenza di cadaveri accanto a un boia, Leonzio «desiderava guardare» i corpi ma al tempo stesso ne «provava repulsione» e distoglieva lo sguardo, consapevole dell'oscenità, della turpitudine, di quell'immagine, un *théama* (spettacolo) definito *kalón* in senso antifrastrico. Il conflitto fra istanze ebbe brevissima durata, concludendosi con la vittoria prevedibile del desiderio, accompagnata tuttavia da un accesso d'ira che rivela la presenza di una terza e autonoma istanza, il *thymoeidés*, in seguito metaforizzato da un leone (*Repubblica*, IV, 439e, 8-440a, 4).

Per esemplificare la violenza (440b, 1-2) del desiderio e il rovesciamento della gerarchia virtuosa che assegna la funzione di governo della *psyché* al *logistikón*, Platone sceglie dunque proprio la pulsione scopica, peraltro connettendola all'attrazione che il proibito, lo sconveniente, il moralmente brutto esercitano sullo spettatore. Censurare un'immagine significa accrescere il desiderio di trasgredire il divieto, profanando un oggetto che dovrebbe restare inaccessibile (Milner, 1991). Di qui, l'ambiguità del *kalón*

antifrastico: l'ironia con cui Leonzio rimprovera i propri occhi bramosi di visione dissimula la potenza inconfessabile dell'immagine *aischrón*, vergognosa e in quanto tale più appetibile di quella che il sistema di valori della comunità riconosce come bella.

Che quello di vedere sia il desiderio esemplare, il più conforme alla natura umana, lo comprova Aristotele, nell'*incipit* della *Metafisica* (A, I, 980a, 21-27):

Tutti gli uomini tendono per natura [*phýsei*] a una conoscenza fondata sulla visione [*toû eidénai*]. Ne è segno l'affetto [*agápesis*] verso le sensazioni [*ton aisthéseon*]; infatti le amano per sé stesse, a prescindere dall'utilità, e, più di tutte, quella che si produce attraverso gli occhi. Non solo quando agiamo ma anche quando non abbiamo in alcun modo intenzione di agire, preferiamo il vedere [*to horán*] a tutte le altre sensazioni. La causa è che esso ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e rende evidenti molte differenze.

Il lessico resta, almeno in parte, platonico, seppure nel contesto di un primo libro della *Metafisica* fortemente critico nei confronti della dottrina delle idee. Aristotele rimanda alla prospettiva doxastica – opinativa: non ancora veritativa – adottata da Glaucone in apertura di *Repubblica*, II. Per la maggioranza degli uomini, sulla quale tuttavia grava sempre il pregiudizio negativo di Platone, il vedere (*to horán*) va ascritto al secondo *eídos agathoû* ("forma del bene"), tra tutti il «più bello» e «beatifico» (*Repubblica*, II, 358a, 1-3), essendo considerato un bene amabile (il verbo è ancora una volta *agapáo*) «sia per sé stesso sia per le conseguenze che ne derivano» (357c, 2-3). Tra questi benefici del vedere, c'è, per Aristotele, la possibilità di distinguere le cose l'una dall'altra.

Arriverà a una conclusione non dissimile, ma partendo da premesse platoniche, Marsilio Ficino: essendo il più «puro» [*purior*] dei sensi, «collocato nella suprema parte del corpo» (*Libro dell'Amore*, V, 2: Ficino, 1987, p. 78; «in sublimi parte corporis», *In Convivium*, V, 2: Ficino, 2002c, p. 89) e non impedito dalla materia più crassa, il *visus* è anche quello che «percepisce [*sentit*] con maggiore rapidità e acutezza» e soprattutto che «più in profondità imprime [*infigit*] in noi i segni distintivi delle cose [*rerum notas*]» (*Teologia platonica*, XV, V: Ficino, 2011, p. 864). L'impronta di quello che vediamo risulterà molto più durevole degli *indicia* lasciati dagli altri sensi, che la *moles* materica e corporea rende labilissimi. Il che spiega perché le immagini, il cui supporto materiale è la luce («Lumen quodammodo est materia imaginum»; Leibniz, 1903, p. 10), sopravvivano nella memoria o riemergano nel sogno a grande distanza dalla percezione. Questa

persistenza dell'immagine presuppone che il sensorio (*aisthetérion*) – il “noi” in cui essa s’impiana, per usare ancora i termini di Ficino – funzioni come un ricettacolo «atto a recepire il sentito [*toû aisthetoû*] senza la materia [*áneu tes hýles*]» (Aristotele, *De anima*, III, 425b, 23-25).

2. Ma cosa vediamo? Vediamo le *cose*? Qualunque storia del concetto di immagine è ricompresa in queste domande. Come tutte le storie dei concetti, sarà contraddistinta da continuità e rotture. Proverò a circoscrivere la questione dell'immagine soltanto ai poli della gerarchia e del desiderio, che hanno giocato un ruolo importante nel primo paragrafo.

Gerarchia significa innanzitutto scarto ontologico tra le immagini e le cose, gli enti reali (*ónta*). L'immagine *non è* la cosa. Questo ci consegnano Platone e il platonismo, la cui prospettiva non può essere elusa facilmente (e in effetti il pensiero moderno non la elude). Che l'immagine stia «in una cosa», come corregge Carlo Sini (1997, p. 175), non implica che essa coincida con la cosa, nel senso che la sua «natura» sia «cosale». Al tempo stesso, Platone dimostra che non si può pensare se non per immagini. Che l'immagine è comunque l'orizzonte del pensiero, anche quando si ascende al livello del noetico, di quel luogo intelligibile che pure è posto in polarità rispetto alla dimensione sensibile. Anche l'oggetto conoscitivo supremo, il *mégiston máthema*, l'idea del bene, “eccedente” «tutti gli altri enti (ideali e no)» (Vegetti, 2003, p. 275), è immagine, per quanto aniconica e non visibile con l'occhio corporale (motivo, questo, che l'Umanesimo valorizzerà ampiamente: Cacciari, 2016, p. XVIII). E l'atto col quale la si concepisce rimane sempre un *ideîn*, un vedere, nonostante la linea di crinale che separa lo *horatón* dal *noetón* (Platone, *Repubblica*, VII, 517b, 1-c, 4): «Se è l'anima sensibile che vede gli individui materiali, è l'anima logistica che “vede” il bene (in queste necessarie o inevitabili virgolette è già iscritto, si può dire, tutto il problema dell'immagine)» (Sini, 1989, p. 46).

C'è dunque immagine e immagine. Ci sono un'immagine alla quale si deve necessariamente ambire e una dalla quale invece guardarsi, se non si vuole incorrere nel destino di Narciso, cui allude Plotino: l'attrazione della bellezza corporale non deve far dimenticare che i corpi visibili sono immagini (*eikónes*), tracce (*íchne*) e ombre (*skiái*) di qualcosa che non ha figura. Chi provasse a «prenderli», come se fossero un ente vero, subirebbe lo stesso contrappasso della *hybris* di Narciso: il quale «divenne invisibile» (*aphanés*) per eccesso di “trasporto” verso la propria immagine riflessa (*éidolon*), di cui non realizzò l'inconsistenza, lo statuto di mera e illusoria parvenza (Plotino, *Enneadi*, I, 6, 8, 9-12). Ma in Narciso, che con-

verte senza volerlo il *verum* e il *factum*, Leon Battista Alberti vedrà piuttosto l'«inventore» della pittura: «Che dici tu essere dipignere altra cosa che simile abbracciare con arte quella ivi superficie del fonte?» (*De pictura*, II, 1-2, 46-7: Alberti, 2011, p. 251). Nella rilettura allegorizzante di un moderno, il cui disincanto esclude tanto la colpa quanto l'esito tragico della vicenda, il senso del mito si rovescia. Accadrà a molte altre favole antiche, parimenti mutate di segno e private del “tremendo” che ne connotava le versioni originarie (Atteone, Prometeo, via via fino ai Filemone e Bauci goethiani). Oggetto della pittura è il visibile, nel senso più pieno dello *horatón* platonico ma totalmente riscattato, “redento” dall'inferiorità ontologica; e il gesto intenzionale del pittore consiste nel *far presa* sulla superficie delle cose, catturandone *con arte* l'apparenza fuggevole – la *vanitas* – e inquadrando, mettendo in forma, il mondo come immagine. Inquadratura e forma che il mondo, *phýsei, naturaliter*, in assenza dell'intervento dell'artista, non possiede. L'esempio di Narciso ci dice che questo intervento, prima di essere pittura, *poiesis* (di «concezione *poietica* del fare umano» parla Cacciari, 2016, p. IX), è sguardo, sguardo desiderante che *abbraccia* l'oggetto d'amore, «prelievo» dell'immagine «dal flusso che va dal mondo allo sguardo» (Falcinelli, 2020, p. 15). Ma, in fondo, l'abbraccio del Narciso albertiano è insieme erotico e già *poietico*; non ha più nulla dell'abbraccio «infruttuoso» (Belting, 2011, p. 233) del mito antico: lo sguardo d'artista plasma l'oggetto della visione e, trasformandolo, lo conforma al proprio desiderio, lo ricrea *con arte*, come *artefatto*, per esserne, poi, ricatturato (per la nozione di «immagine carceriera», si rimanda a Bredekamp, 2015, p. 7, che la elabora sulla base del mottetto leonardesco «Non iscoprire se libertà / t'è cara ché 'l volto mio / è charchiere d'amore»; *Codex Forster* III, fol. 10r, v. 1493).

Che l'immagine non sia la cosa, non vuol dire, però, che tutte le immagini differiscano allo stesso modo da essa. La distanza dalla cosa non è uguale. A seconda di questa distanza, Platone distingue e gerarchizza le immagini. La *eikón* non è l'*éidolon*. Per quanto appartenente a un piano ontologicamente inferiore, la *eikón* intrattiene con l'ente di cui è immagine un rapporto di somiglianza (*homoiótes*): è il simulacro (*to homoióthèn*), il *simile* (Vasiliu, 1997, p. 19) della cosa (*Repubblica*, VI, 510a, 8-10). Definizione fortunata e durevole, tanto che il concetto hobbesiano di *imago* non se ne discosterà affatto, incentrandosi, appunto, su quello di *similitudo*: «Un'immagine (nel significato più stretto del termine) è la somiglianza a qualcosa di visibile [*the resemblance of something visible; rei visibilis similitudo*]» (Hobbes, *Leviatano*, IV, XLV, 14 = § 15 edizione latina: Hobbes, 2001, pp. 1046-47). Che non ci sia nulla di reale nelle immagini, «quas substantias reales

non esse», lo si evince dalla sezione del *Leviatano* in cui Hobbes colloca la definizione – *Il regno delle tenebre* – e dal titolo del capitolo, dedicato alla *Demonologia*. Nel più tardo *De homine*, questa somiglianza sarà espressa in termini di “corrispondenza” tra l’immagine, intesa come «lumen & color [...] figuratus», e l’oggetto che la determina. L’inconsistenza ontologica dell’immagine è confermata dallo statuto di *phantasmata* – e non di *objectorum accidentia* – attribuito da Hobbes alla luce e al colore (*De homine*, II, 1: Hobbes, 2018, p. 43). Il che tuttavia nulla toglie alla potenza *effettuale* dell’immagine, alla sua potenza di suggestione e *vincolo* (Garin, 1988, pp. 4, 6; Bassi, 2018), che anzi si alimenta proprio della confusione – alla quale sfuggono in pochi – tra *imago* e *ipsa res* (Ginzburg, 2015, pp. 66-8).

Non appena ci si sposti dal problema dell’*essere* dell’immagine, e del suo rapporto con l’ente, a quello della sua efficacia *ad agendum* (in ambito morale, politico, mnemonico: Bolzoni, 1995; di immagini *ad agendum* scrive Bruno, *De imaginum compositione*, I, 5: Bruno, 2009, p. 504), della sua *virtus*, questa stessa debolezza ontologica si rovescia in «forza» (Marin, 1993, p. 10; forza della quale già Platone è del tutto consapevole, altrimenti non si porrebbe il problema, per lui così pressante, di esorcizzarla o quantomeno di contenerla entro una misura sostenibile: Bredekamp, 2015, pp. 24-9). Qui Louis Marin coglie un punto di frattura, un passaggio d’epoca: lungi dall’essere un limite, l’assenza di referente reale – il *moindre être* che la (de)qualifica – apre all’immagine e ai suoi artefici prospettive impensate. La più clamorosa delle quali è il concetto di *rappresentazione*, la *repraesentatio* come «énonciation puissante d’une absence» (Marin, 1993, p. 11). Detto nei termini di Heidegger, che individua il «carattere fondamentale della modernità» [*Grundvorgang der Neuzeit*] nella «conquista del mondo come immagine [*Bild*]» (Heidegger, 1977, p. 94): rappresentare non significa «raffigurare» l’ente, replicarlo, riprodurlo, ma *porlo* con un atto *tetico*. L’ente «diviene» tale, «riceve il sigillo dell’essere» (ivi, p. 92), a seguito di una «decisione [*Entscheidung*] essenziale sull’Ente nella sua totalità» (ivi, pp. 89-90), per decreto, per un decreto soltanto umano che istituisce tanto il soggetto quanto l’oggetto della rappresentazione. Questa la conseguente ridefinizione di immagine: «la figurazione [*Gebild*] della produzione rappresentativa [*des vorstellenden Herstellens*]» (ivi, p. 94).

3. Torniamo a Platone. Come c’è immagine e immagine, così c’è rassomiglianza e rassomiglianza (Bettini, 1999, pp. 211-39). La *homoiótes*, che non è mai identità fuorché nel sogno (consistente appunto nello scambiare lo *homoion* per l’*autó*, per la cosa stessa cui il simile rassomiglia: *Re-*

pubblica, v, 476c, 3-5), sarà minima dove la *saphéneia* (chiarezza, evidenza, dunque conoscibilità) dell'immagine sia nulla, come nel caso dell'ombra; massima – la massima possibile – dove a riflettere l'immagine (il *phántasma*) sia uno specchio (509d, 10-510a, 3). In ogni caso, «il *veduto*, quantunque *molto visibile*, quantunque *molto chiaro*, non è mai *nelle nostre mani*» (Vasiliu, 1997, p. 20). Quest'eccedenza e la lacunosità che ne consegue fanno sì che «nell'orizzonte dell'immagine si trov(i)no l'indefinito e l'indefinibile, il vago, il cavo, l'assente, il vuoto, il nulla» (Stoichita, 2017, p. 159).

Di qui, il nesso ontologico tra l'immagine e il desiderio: quale che sia il grado della sua *saphéneia*, l'immagine lascerà sempre a desiderare. La cosa «in quanto immagine» (Vasiliu, 1997, p. 21) non è la cosa in quanto tale. Chi vede fa esperienza del «fuori di sé», non dell'essenza, della cosa, che resta impenetrabile. È arrivando a «esistere al di fuori del proprio luogo», a mezza strada, nel *metaxý* fra oggetto e soggetto, che la cosa «diventa immagine» (Coccia, 2011, p. 45). In una prospettiva radicalmente materialistica quale quella di Lucrezio – la cui riscoperta nel 1417 rappresenterà una soglia epocale per il pensiero moderno, incluso quello di schietta matrice platonica, Ficino in testa (Allen, 1989, pp. 192-3; Ebgi, 2019) – questo *fuori* è invece uno con la cosa stessa, di cui costituisce il margine esterno, la «membrana» “in esubero”, il «residuo» (Ronchi, 2011, p. 108) di “pelle” staccatosi dalla superficie delle cose: «tenuis quoque debet imago ab rebus mitti summo de corpore rerum» (Lucrezio, *De rerum natura*, v, 31, 63-64). I simulacri sono dunque corpi fluttuanti che al termine del proprio percorso «feriant oculos visumque lacessant» (“feriscono gli occhi e determinano la visione”; ivi, 217).

4. Come spiegare la fortuna persistente del platonismo nonostante Lucrezio e soprattutto nonostante le «difficoltà insite» (Cacciari, 2016, p. xxx) in Platone stesso? Come conciliare il «prestigio conquistato dall'arte» e dall'immagine a partire dal Cinquecento (Arasse, 2020, p. 24) con la svalutazione platonica della *mimesis*?

Se già il manufatto è una copia, in quanto l'artefice non è *demiourgós* anche dell'idea in base alla quale lo produce (Platone, *Repubblica*, x, 596b, 5); se già il manufatto, in quanto copia, non è l'ente (*to ón*) ma qualcosa di simile a ciò che è veramente (ma altrove: nel noetico), l'artista imitativo (*mimetés*), che riprodurrà il manufatto, non potrà che occupare il rango più basso nella gerarchia della *mimesis* (597b, 4-6). Entrambi, il manufatto e la sua rappresentazione, saranno viziati da una «opacità rispetto alla verità» (*amýdrón* [...] *pròs alétheian*; ivi, 597a, 10-11). Questa opacità è il

tratto caratteristico del fare umano. In *Sofista* (260c, 8-9), Platone scrive che «laddove c'è inganno, per necessità [*anánke*], tutto è perciò stesso pieno di immagini [*éidolon*], rappresentazioni [*eikónon*] e parvenza [*phantastias*]». Eppure, c'è una distinzione interna all'arte di produrre immagini, la quale va suddivisa in un genere *eikastikón* e in uno *phantastikón* (266d, 9-10). Sul punto, il commento di Ficino è chiarissimo: «Ars imaginaria est duplex: altera quidem assimilativa quae ad rei alicuius existentis exemplar aliquid exprimit; altera vero phantastica simulachra fingens non existentium» (*In Platonis Sophistam*: Allen, 1989, p. 269). Solo la prima può dirsi una *mimesis* “onesta”, perché l'*eikón* è *eikós* (somigliante: Platone, *Sofista*, 236a, 8-9) all'oggetto rappresentato: col risultato di conferire dignità al *mimetés*, al pittore (*zográphos*), purché si dimostri uno «scrupulously realistic painter» (Allen, 1989, p. 121). Il sofista, *praestigiator* e *ironicus* (simulatore e dissimulatore), oltre che *mercator subdolos atque caupo* (*In Platonis Sophistam*: Allen, 1989, pp. 269, 277), fa dunque risaltare per contrasto la *simplicitas* dell'imitatore virtuoso e la legittimità delle immagini icastiche, pur sempre a «mezza luce» ma «appropriate, cioè proporzionate al vero» (Sini, 1989, pp. 79, 96; cfr. anche Valagussa, 2020, pp. 56-7).

Un pesante ostacolo è rimosso. Ed è tracciato un percorso, certo non lineare, che condurrà ad attribuire all'immagine – in primo luogo, a quella del corpo (solo sano, però, oggetto di un'anatomia *normale*; ché sulla rappresentazione sistematica del corpo malato continuerà a incombere un tacito interdetto visuale, destinato a cadere nel 1793, duecentocinquant'anni dopo il *De humani corporis fabrica* di Vesalio, con la pubblicazione del *Museum anatomicum* di Eduard Sandifort: Bertoloni Meli, 2017, p. xi) – un valore di verità negato alla parola, rea di dissimulare la realtà dietro un velo d'impostura (Van Delft, 2004, pp. 92-3; Stoichita, 2019, pp. 42-63). Così letto, *questo* Platone non inficia più una legittimazione piena di immagine e pittura. Anzi, ne diventa il presupposto. Il mondo tutto è pittura, «riflesso immaginale del divino» (Cuozzo, 2013, p. 32), che la «dipigne» col proprio «razzo» (*Libro dell'Amore*, v, 4: Ficino, 1987, p. 85). Coerentemente con l'ordine gerarchico tipico del platonismo, questo raggio dipinge «multo exactius» (*In Convivium*, v, 4: Ficino, 2002c, p. 99), molto «più espressamente», negli angeli e negli *animi* che nella «materia mondana». Allo «splendore delle forme» compete l'«ultimo cerchio»; ma è sempre un cerchio che procede – s'irradia – da Dio e a Dio si *rivolge* (*Libro dell'Amore*, II, 2: Ficino, 1987, p. 29). Se «un vincolo indissolubile [...] stringe insieme tutti i piani dell'essere» (Ciliberto, 2005a, p. 156), anche la materia mondana, sebbene oscura, non potrà che rimandare all'artefice dell'ordine.

In quanto immagine, «tutto questo ordine del mondo che si vede, si piglia dagli occhi non in quel modo che gli è nella materia de' corpi, ma in quel modo che gli è nella luce la quale è negli occhi infusa» (*Libro dell'Amore*, v, 4: Ficino, 1987, p. 87). La redazione volgare traduce col molto più icastico e sensuale *si piglia dagli occhi l'oculis cernitur* della latina (*In Convivium*, v, 4: Ficino, 2002c, p. 101), ponendo la visione come origine e fondamento del «processo di conquista di una conoscenza superiore» (Arasse, 2020, p. 24) e l'immagine come «strumento di una rivelazione superiore, intuitiva, di quelle verità che difficilmente o solo imperfettamente sarebbero trasmissibili per mezzo delle parole» (Arasse, 2019, p. 87). Questo perché nei bei corpi cui «poniamo affectione», appartenenti all'«ordine mondano» (*Libro dell'Amore*, v, 5: Ficino, 1987, p. 88), «perspicue divini decoris scintilla refulget» (*In Convivium*, v, 5: Ficino, 2002c, p. 103). La *pulchritudo* del corpo esprime *venustas*, nel senso etimologico del termine ricordato nel commento ficiniano al *Fedro*, che rinvia, appunto, al divino, del cui «ornamento» è «imago», a una dea che è sì Afrodite, ma nella sua versione Urania, celeste, «aliena dalla corporale materia» (*Libro dell'Amore*, II, 7: Ficino, 1987, p. 37), «disincarnata», un'Afrodite non «afrodisiaca» e come tale rappresentabile senza peccaminosità alcuna, senza che il vederla nuda equivalga a una profanazione (Didi-Huberman, 1999, p. 20): «pulchritudinem saepe nominat venustatem et hanc deducit a Venere» (*In Phaedrum*, II, 10: Ficino, 2008, p. 88). Ficino monda la visione di qualsiasi implicazione «tattile» (è in questo senso che Robert Klein contrappone la «netteté botticellesque» ficiniana all'immaginazione bruniana, già proiettata verso il barocco: Klein, 1970, p. 88): «l'amatore del corpo è solo del vedere contento, sì che la libidine del toccare non è parte d'amore né affetto d'amante, ma spetie di lascivia e perturbatione d'uomo servile» (*Libro dell'Amore*, II, 9: Ficino, 1987, p. 44). Ma l'istanza che risponde con maggiore intensità alla «chiamata», alla «provocatione» della bellezza («perché molto provoca l'animo si chiama “callos”, cioè provocatione, da uno verbo che dice “caleo”, che vuol dire provoco, e “callos” in greco significa in latino bellezza»; ivi, v, 2: Ficino, 1987, p. 79) resta sempre quella appetitiva, l'inclinazione naturale verso il corpo che nel *Fedro* è metaforizzata dal cavallo nero. È questo cavallo *deterior*, la cui congenita intemperanza complica l'*aurigatio*, il governo della biga alata (l'anima umana), a spingere con più violenza verso l'oggetto fisico d'amore, in opposizione al cavallo bianco, personificante la *virtus rationalis*. Se il cavallo bianco è definito «identitatis magis quam alteritatis particeps, statusque magis quam motus», il nero è invece «motus alteritatisque [...] compos»; l'uno è naturalmente sedato,

l'altro indocile, refrattario al freno. Che il cavallo nero sia «minus bonus» del compagno di giogo, non significa affatto che sia perciò stesso «malus vel turpis» (*In Phaedrum*, II, 7: Ficino, 2008, pp. 66-8). È vero piuttosto il contrario. Perché è la sua reazione, sovraccitata e scomposta, alla vista del *pulchrum* sensibile, ad attivare la memoria del bello contemplato durante la vita prenatale dell'anima, prima della caduta nel corpo, quando la biga riusciva ancora a stare al passo del corteggio degli dèi: «pulchritudo visibilis in memoriam revocat invisibilem, cuius amor copulat nos cum deo» (III, 7: Ficino, 2008, p. 108). L'emozione della bestia come leva per l'*indiarsi*, altrimenti reso impossibile dalla quiete (*status*) delle istanze opposte: nonostante le cautele, Ficino non potrebbe fornire un esempio più perspicuo di quella «essenzialità dei “contrari”» sulla cui «lunga durata» nella cultura del Rinascimento Michele Ciliberto (2005a, pp. 15, 17) ha scritto pagine fondamentali.

5. Tra le fonti di Giordano Bruno, che nelle opere mnemotecniche attribuisce all'*imago* uno statuto ontologico differente da quello della *similitudo* (alla quale è superiore per «energiam, emphasin et universalitatem» e per una maggiore prossimità «ad univocationem»; *De imaginum compositione*, I, 3: Bruno, 2009, p. 502), il *Fedro* e la sua tradizione assumono un peso rilevante. Nei *Furori* e non solo (Bassi, 2004, p. 56). Gerarchia e desiderio, che ci hanno accompagnato lungo questo breve percorso, scandiscono l'intera riflessione bruniana sull'immagine. Anche Bruno, come già Alberti con Narciso, si misura con un mito classico, annettendogli un senso allegorico diametralmente opposto a quello vulgato dalle letture moralizzanti (da Fulgenzio all'*Ovide moralisé*, fino agli *Emblemata* di Alciato): lungi dal valere come monito contro la *curiositas* o contro la perfidia dei falsi amici, l'Atteone della versione callimachea e poi ovidiana, il cacciatore sbranato dai propri cani dopo essere stato trasformato in cervo per aver profanato con lo sguardo il corpo nudo di Artemide, diventa il modello di una ricerca della verità – del *primo vero* – che sarebbe impossibile senza la “guida” di un «sensatissimo e pur troppo oculato furore» (*De gli eroici furori*, in Bruno, 2000a, p. 808), senza l'impeto del desiderio, il “movente” di violare l'immagine proibita (Diana, la dea vergine, la nuda verità, «il più bel busto e faccia»; *ivi*, p. 820). Come nel *Fedro*, ma mettendo «radicalmente in discussione il dualismo platonico tra sensibile e intelligibile, tra cose e idee» (Carannante, Matteoli, 2019, p. 388), il vedere, la «cognizione» che procede dagli occhi, *accende* il desiderio, l'«affetto», il «furore», che poi a sua volta la alimenta (*De gli eroici furori*, in Bruno, 2000a, p. 933). Non c'è dunque destino, incontro

fatale, nell'Atteone bruniano, ma la *hybris* intenzionale di un amore asimmetrico che la vista «innesca» (Carannante, 2013, p. 67) e la dea non autorizza, non “dandosi a vedere” (a differenza del Dio di Cusano, la cui rivelazione ai *quaerentes* è un dono: *De visione Dei*, v, 13; Cusano, 2017, pp. 1039-41). Vedere il divino *in vestigio et imagine*, riflesso in natura, acuisce la *volontà* di procedere oltre nella «caccia della divina sapienza», nell'«apprensione della beltà divina» (*De gli eroici furori*, in Bruno, 2000a, p. 819), fino a *contrarre in sé*, a vedere dentro di sé, quello che prima cercava *fuor di sé*, identificandosi con la preda e abbandonandosi all'«agonia sacrificale» (Wind, 1985, p. 165) di uno smembramento “beato” (a dimostrazione che la beatitudine, nei *Furori*, non è mai «inerte» ma procede da un *appulso*, per quanto questo *appulso* nel furioso non coincida «più con quello naturale» da cui tuttavia ha preso slancio: Tirinnanzi, 2000, pp. 220, 234) a opera dei propri pensieri (i cani che l'avevano condotto, ormai totalmente “riformato”, al cospetto di Diana). Allegoria, la *hybris* di Atteone riabilitata, di quella *libertas inquirendi* (Ginzburg, 1986, pp. 107-32) che Bruno, nella *Cena*, rivendicava come proprio personalissimo contributo all'emancipazione dell'*animo umano*: «Co la chiave di solertissima inquisizione aperti que' chiostrì de la verità che da noi aprir si posseano, nudata la ricoperta e velata natura: ha donati gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi che non possean fissar gli ochi e mirar l'imagin sua in tanti specchi che da ogni lato gli s'opponeno» (*La cena de le Ceneri*, in Bruno, 2000a, p. 28).

Fonti

Alberti (2011); Bruno (2000a; 2009); Cusano (2017); Ficino (1987; 2002c; 2008; 2011); Heidegger (1977); Hobbes (2001; 2018); Leibniz (1903).

Bibliografia

Allen (1989); Arasse (2019; 2020); Bassi (2004; 2018); Belting (2011); Bertoloni Meli (2017); Bettini (1999); Bolzoni (1995); Bredekamp (2015); Cacciari (2016); Carannante (2013); Carannante, Matteoli (2019); Ciliberto (2005a); Coccia (2011); Cuozzo (2013); Curi (2015); Didi-Huberman (1999); Ebgi (2019); Falcinelli (2020); Ferrari (2003); Garin (1988); Ginzburg (1986; 2015); Klein (1970); Marin (1993); Milner (1991); Ronchi (2011); Sini (1989; 1997); Stoichita (2017; 2019); Tirinnanzi (2000); Valagussa (2020); Van Delft (2004); Vasiliu (1997); Vegetti (2003); Wind (1985).

Impostura

di Mario Biagioni

1. La nozione di impostura appartiene all'ambito etico-giuridico e, nel suo significato generalista, implica il giudizio di condanna verso un'azione compiuta con secondi fini per mezzo dell'inganno. Per questo motivo l'impostura da un lato suggerisce una colpa perpetrata consapevolmente e con premeditazione, dall'altro presuppone un sistema condiviso di valori fondativi che regolano la vita della comunità civile, rispetto ai quali essa costituisce una trasgressione. Non è data impostura senza una legge, che nel mondo moderno è per lo più garantita dallo Stato di diritto. È all'interno di questa duplice prospettiva che il termine si carica della pienezza dei suoi significati, avvicinandosi e quasi sovrapponendosi a quello di inganno. Non è casuale che nelle culture dell'Occidente passate attraverso la "rivoluzione della mente" illuministica (Israel, 2011) il concetto di impostura sia collegato, seppure in relazione di antitesi, all'idea di pensiero critico, nel senso di una conoscenza che richiede necessariamente lo smascheramento delle finzioni. In tale direzione, uno dei suoi ultimi corollari nel dibattito culturale del secondo Novecento può essere rappresentato dalla riflessione su quella che Paul Ricoeur (1967) definiva «la scuola del sospetto», individuando nell'attitudine a rivelare gli inganni dell'ideologia l'elemento comune all'attività di tre autori fondamentali del pensiero contemporaneo, quali Marx, Nietzsche, e Freud. Per quanto assolutamente diversi, essi condividono l'opposizione alla fenomenologia del sacro, che si avvale di un linguaggio simbolico nel processo di disvelamento del senso, e con la formula della "verità come menzogna" sostengono la connaturata falsità non solo di ogni forma di cultura, ma anche delle rappresentazioni fornite dalla coscienza, frutto di costruzioni intellettuali. Oggetto dell'indagine non è più la datità dell'oggetto, ma le finzioni/imposture della falsa coscienza. Individuare l'impostura diventa il primo e decisivo passo del percorso conoscitivo.

Il lemma ha origine nel tardo latino dal verbo *imponere*, ossia far por-

tare un peso, che, specialmente nel linguaggio ecclesiastico, assunse il valore metaforico di imporre una credenza, quindi ingannare. Ed è proprio in rapporto alla riflessione sugli dèi, i riti della religione, e le superstizioni, che la nozione di impostura cominciò a formarsi prima ancora di essere fissata nel lemma. Un esempio è rappresentato dal dialogo satirico di Luciano di Samosata dal titolo *Alessandro o il falso profeta*, composto probabilmente intorno all'anno 180. Il protagonista è Alessandro di Abonotechia, un impostore privo di scrupoli che sfrutta il suo ingegno e la dabbenaggine altrui per arricchirsi, spacciandosi come l'oracolo di un dio serpente da lui stesso simulato. Il desiderio diffuso tra la gente di accedere ai segreti del soprannaturale gli garantisce uno straordinario successo, fino alla miserabile morte per cancrena che toglie dignità alla sua persona (Luciano di Samosata, 2016). La storia non si chiude con la scoperta dell'impostura e la presa di coscienza di coloro che sono stati raggirati, perché la frode trova alimento nella inesauribile credulità degli uomini. Ma alla fine l'autore prende la parola evocando Epicuro «divino sacerdote della verità» e auspica che il suo libro possa almeno servire come insegnamento agli «uomini di senno» (ivi, p. 67), alludendo a una sapienza che nasce dalla volontà di usare la ragione. Luciano ironizza in questo modo sui fermenti religiosi che attraversarono la cultura ellenistica, e la nozione di impostura, in assenza di un termine greco che la definisca, prende forma nell'epiteto che fino dal titolo accompagna il nome del protagonista, ossia «falso profeta» (Ψευδόμαντις).

2. Il nesso tra la nozione di impostura e le dimensioni del sacro, della superstizione e della credulità popolare sopravvisse nella novellistica del Medioevo, come attesta il celebre esempio del personaggio di frate Cipolla nel *Decameron* di Boccaccio, ma divenne particolarmente forte in età umanistica in concomitanza con la riscoperta dell'opera di Luciano e le istanze di critica verso il degrado dei costumi del clero. Manoscritti lucianei giunsero in Occidente nel Quattrocento grazie a Guarino Guarini, Giovanni Aurispa ed Emanuele Crisolora, dando inizio a una serie di traduzioni e pubblicazioni che influenzarono, tra gli altri, autori come Poggio Bracciolini, Giovanni Pontano, Leon Battista Alberti, Enea Silvio Piccolomini, Matteo Maria Boiardo, Tommaso Moro. Il più assiduo lettore di Luciano, poi anche suo eminente traduttore, fu però Erasmo da Rotterdam, che Giulio Cesare Scaligero volle definire «il Luciano dei cristiani» (Scaligero, 1620, p. 51). Nella traduzione latina di dialoghi lucianei che egli pubblicò a Parigi nel 1506 (insieme con Tommaso Moro) e che ebbe grande successo negli anni a venire, compare anche l'*Alexander*

seu Pseudomantis. Qui Erasmo per definire il protagonista, oltre al termine di «falso profeta» (*pseudomantis*) utilizzato nel titolo, ricorre a quello di «impostore» (Luciano di Samosata, 1506, c. xv v e *passim*), aggiungendo dunque il richiamo al dolo e dando una veste definitiva alla nozione presente nell'opera di Luciano. Lo stesso Erasmo nella lettera dedicatoria all'amico René d'Illiers, vescovo di Chartres, rivela l'attualizzazione in chiave polemica del personaggio, che egli ritiene adatto a smascherare «le imposture di alcuni che ancora oggi sono soliti raggirare il volgo con miracolosi prodigi, con una falsa religione, con grazie ingannevoli e altre astuzie di questo tipo» (ivi, c. ix r). Si tratta del proposito che, come noto, alimentava la polemica erasmiana contro il degrado dei costumi, la proliferazione della superstizione e dell'ignoranza, che egli considerava aspetti funzionali al rafforzamento dell'apparato dogmatico della Chiesa di Roma, da lui combattuto in nome di un cristianesimo della ragione e della morale. Il rinnovamento della Chiesa era presupposto per il rinnovamento della società, in quanto nella visione erasmiana il regno di Dio e il consorzio civile rappresentavano nozioni equivalenti, così come ogni possibilità di progresso era da lui attribuita alla riforma degli studi e al valore dell'educazione, secondo una prospettiva saldamente legata alla formazione umanistica. Il motivo luciano dell'impostura assumeva pertanto in Erasmo un significato storico nuovo, inquadrandosi in un progetto di riforma che, per quanto smentito dal precipitare degli eventi storici, costituì il modello ideale per un'idea moderna di Europa (Bainton, 1970). Egli lo recupera in numerose sue opere, per esempio nei *Colloqui* e in particolare nel dialogo dal titolo *Alchimia*, nel quale il protagonista è un prete privo di scrupoli che approfitta della stoltezza del ricco Balbino per spillargli soldi con la promessa di trasformare i metalli in oro grazie alle sue conoscenze alchemiche (Erasmo da Rotterdam, 1967, pp. 153-60). Tutti gli ingredienti della satira di Luciano sono presenti, ma sullo sfondo si delineano i contorni della società del tempo osservata da Erasmo. In questo quadro la denuncia dell'impostura presuppone la critica umanistica al principio di autorità, assume il profilo di una proposta di rinnovamento politico e culturale, coincide con l'elemento attivo di quelle istanze di riforma religiosa che avrebbero contraddistinto i processi storici della prima età moderna. Nella sua lettura estrema, l'impostura è il tradimento dell'originario messaggio evangelico compiuto dalla Chiesa che ha preferito la logica mondana, la ragion di Stato, i labirinti della ragione filosofica. Fu in tale direzione che venne interpretata la lezione di Erasmo dagli esponenti della Riforma Radicale del Cinquecento (Biagioni, Felici, 2012, pp. 8-17 e *passim*).

3. La posizione erasmiana, con la sua avversione nei confronti del razionalismo teologico di origine tomista avvertito come possibile strumento di impostura, rappresenta una forma moderata di quello scetticismo cristiano che ebbe un ruolo importante nel dibattito religioso e culturale del Cinquecento dopo che la Riforma restituì nuovo vigore al problema del criterio di verità con il quale si era già misurato il mondo antico (Popkin, 2000). L'interesse nei confronti dello scetticismo accademico, noto attraverso le opere di Cicerone, e soprattutto la riscoperta di Sesto Empirico, grazie alle edizioni in latino pubblicate da Henri Estienne nel 1562 e da Gentian Hervet nel 1569, aprirono una nuova stagione dello scetticismo presso i moderni, entro la quale nel XVI secolo può essere collocata l'opera di Michel de Montaigne (Paganini, 2008a). In questo caso la nozione di impostura emerge nel contesto di un relativismo culturale e di una critica erosiva al pensiero religioso, sebbene mai apertamente sostenuta e comunque associata a un rassicurante fideismo, che si distanziano dall'atteggiamento erasmiano nel quale l'erudita ironia correva sempre sul filo della sostanziale accettazione di una doppia verità. Lo sguardo di Montaigne abbraccia un panorama molto più ampio del mondo che, sulla scorta delle relazioni di viaggio, sembra togliere consistenza alle convinzioni etiche e religiose della civiltà europea. Se nel saggio *Dei cannibali* egli ricorda come presso gli Sciti l'abuso della divinazione, in quanto ritenuta strumento decisivo per dirimere le questioni cruciali in pace e in guerra, è «un'impostura punibile» con pene gravissime, mentre nella nostra società non accade altrettanto con «coloro che vengono a ingannarci con assicurazioni di una facoltà straordinaria che è al di fuori della nostra conoscenza» (Montaigne, 1970, p. 276), nel capitolo immediatamente successivo, dedicato alla necessità di «discrezione nel giudicare le disposizioni del cielo», viene dichiarata la complementarità tra impostura e irrazionalità, tra impostura e misteri religiosi. Egli scrive infatti che «il vero terreno e il vero oggetto dell'impostura sono le cose sconosciute», perché «non essendo tali cose argomento delle nostre riflessioni abituali, esse ci tolgono i mezzi per combatterle». Da ciò consegue che «nulla si crede più fermamente di quel che meno si sa, e nessuno è più spavaldo di coloro che ci raccontano delle favole». È vero che poi Montaigne accusa gli indovini, gli alchimisti, gli astrologhi, i chiromanti, i medici, ma con il procedimento di parlare nascosto, di suggerire senza affermare, egli unisce a questi anche gli «abituali interpreti e verificatori dei disegni di Dio, che pretendono di scoprire le cause di ogni avvenimento, e di vedere nei segreti della volontà divina i motivi incomprensibili del suo operare» (ivi, p. 285), nei quali non è difficile cogliere i tratti degli uomini di Chiesa, così come nell'attitudine

di dar credito a ciò che «meno si sa» sembra possibile intravedere proprio l'atto di fede. Sullo sfondo dei *Saggi* si accampano i tragici avvenimenti delle guerre di religione in Francia, dalla strage della notte di San Bartolomeo nel 1572 all'uccisione di Enrico di Guisa nel 1588 e di Enrico III l'anno successivo.

In quella stessa congiuntura storica si mosse anche Giordano Bruno, spostandosi tra Francia, Inghilterra, Germania, Boemia. Il pensiero di Bruno, però, si pone al di fuori della tradizione dello scetticismo e la nozione di impostura, che pure è ricorrente in alcune sue opere, non comporta l'idea della religione e del sacro come inganno. Elemento portante della sua filosofia, e dunque anche del sistema ontologico, è il concetto di infinito, e al centro dell'indagine egli colloca piuttosto la relazione tra Dio, natura, e uomo (Ciliberto, 2012). L'infinita potenza divina è incommensurabilmente superiore alla misura finita dei fenomeni naturali, che si pongono comunque come zona intermedia tra Dio e gli enti, quindi come luogo del fatto religioso. Questa relazione era chiara agli antichi Romani e, soprattutto, agli Egizi, che la interpretarono sviluppando la conoscenza della natura anche nei risvolti magici e nelle arti divinatorie. La tradizione ebraico-cristiana, invece, ne ha distorto il senso con la falsa illusione di un collegamento diretto che scavalchi l'abisso tra umanità e divinità. L'impostura, quindi, non deriva dalla profanazione nel tempo dell'iniziale purezza, ma si annida nella stessa essenza del cristianesimo: Cristo è il grande impostore, in quanto si spaccia per uomo-Dio, e il Vangelo l'inganno più dannoso nella storia degli uomini, perché li illude con una salvezza ottenuta in suo nome (Scapparone, 2014a). Il lemma "impostura" ricorre soprattutto nello *Spaccio de la bestia trionfante* (Scapparone, 2014b), dove Bruno individua nella cristologia luterana e nel principio della salvezza per sola fede il punto estremo del rovesciamento dell'ordine del mondo (Ciliberto, 2010), e quindi nella Riforma l'ultimo atto del processo di degenerazione della civiltà, considerandola come la bestia dell'apocalisse che preannuncia la *renovatio mundi*. Attraverso la figura di Orione nel dialogo viene rappresentato Cristo con la sua impostura che consiste nel persuadere gli uomini «che la filosofia, ogni contemplazione e ogni magia che possa fargli simili a noi, non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria; e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo» (Bruno, 2010, pp. 287-8). La nozione di impostura nel pensiero di Bruno appare, quindi, estranea alla tradizione scettica, mentre si collega piuttosto alle fonti del pensiero politico italiano, soprattutto Machiavelli, con il quale egli condivide l'idea di un nesso indissolubile tra religione e vita civile, convinto che la religione sia il

presupposto necessario al consolidamento dell'altra, nonché allo sviluppo della scienza (Ciliberto, 2010). In Machiavelli, però, la nozione di impostura viene superata nella prospettiva di un assoluto primato della politica, ossia della subordinazione alla politica di qualunque azione dell'uomo. In tal senso, particolarmente nei *Discorsi*, la religione è considerata un fatto squisitamente politico, e quanto più essa svolge un ruolo adeguato a questa sua natura tanto più è giudicata positivamente e risulta essenziale per lo stato. Su questo criterio si fonda il giudizio circa la superiorità della religione degli antichi e anche l'interesse che Machiavelli manifesta nei confronti di quei protagonisti della storia religiosa che hanno saputo utilizzare il loro ruolo per guidare il popolo (sono celebri gli esempi di Mosè nel capitolo VI del *Principe* e di Savonarola nel capitolo XI dei *Discorsi*). La religione, quindi, non è un'impostura, almeno quanto non lo è il potere dello Stato, perché in entrambi i casi sono solo le ragioni della politica che entrano in gioco.

4. L'idea della natura politica della religione ha origini antiche, ma attraversa una fase di particolare fortuna durante il XVI secolo, in concomitanza con i fermenti suscitati dalla Riforma e con le suggestioni provenienti dal pensiero umanistico. Trova spazio soprattutto nel radicalismo religioso, innestandosi sul mito del ritorno alla purezza evangelica che rappresenta uno dei motivi ricorrenti delle istanze di rinnovamento provenienti da quella realtà variegata di movimenti, gruppi, e singoli riformatori. In tale contesto, essa si collega strettamente con la nozione di impostura in virtù del valore etico e spirituale riconosciuto al fatto religioso. Il Cinquecento fu anche il periodo nel quale prese corpo la leggenda dell'esistenza e della circolazione dell'esiziale trattato *De tribus impostoribus*, un misterioso testo latino dove i fondatori delle tre principali religioni monoteiste, ossia Mosè, Gesù, e Maometto, venivano accusati di impostura per avere ingannato i loro seguaci, utilizzando l'astuzia e le arti magiche (Ernst, 2006a; Schröder, 1999). Le origini di quest'opera erano fatte risalire da taluni a Federico II sulle tracce delle accuse contenute nell'enciclica *Ascendit de mari* di Gregorio IX del 1239, da altri a fonti del mondo islamico del X secolo (Massignon, 1920). Non si conoscono né copie manoscritte né a stampa prima di quella pubblicata a Vienna nel 1753 dal tipografo Paul Straube, che materializzava così un libro atteso, discusso, e temuto da secoli. Esistono ipotesi diverse sulla reale provenienza dello scritto edito da Straube (Ernst, 2006a; Schröder, 1999). In ogni caso, tralasciando la complicatissima e ancora insoluta questione filologica della storia del testo, possiamo affermare che certamente molte idee in esso contenute circolarono negli ambienti del radicalismo religioso

nella seconda metà del Cinquecento (Biagioni, 2010). Nei tortuosi percorsi sotterranei delle dottrine eterodosse, la nozione di impostura e il principio della natura politica della religione accompagnarono spesso il manifestarsi delle prime forme di ateismo moderno, che si coagularono attorno ad alcune posizioni ricorrenti, quali l'identificazione di Dio con la natura, il rifiuto dei miracoli, l'attribuzione a Mosè e anche a Gesù di pratiche magiche, l'incertezza delle scritture, la mortalità dell'anima (Cavaillé, 2016; Biagioni, 2020, pp. 203-16). Si trattava di idee che provenivano variamente dalla tradizione averroista e dal naturalismo rinascimentale (in particolare Pomponazzi e Cardano), ma non solo. Come dimostra il caso emblematico del filosofo Christian Francken (1552-1610?), prima gesuita, poi sociniano, e infine vittima del tribunale del Santo Offizio, a queste fonti si aggiungeva anche la rilettura in chiave radicale dello scetticismo antico, in particolare quello di Sesto Empirico (Biagioni, 2019). In realtà nell'opera di Francken non compare il lemma "impostura", ma sono frequenti la nozione di inganno e l'idea della natura politica della religione. Francken aveva ritenuto di poter vivere un'esperienza di rinascita spirituale nella Compagnia di Gesù e invece si vide costretto a pratiche e riti in tutto simili, per esempio, a quelli pagani osservati in Giappone. Tanto bastò a precipitarlo «dalle stelle» fino «sulla terra» (Francken, 2014, p. 173). Ma la ricerca di un cristianesimo razionale prima presso i riformati, poi presso i luterani, infine presso i sociniani, che più di tutti gli sembrarono coltivare una religione priva di misteri, si era conclusa con una cocente delusione, tanto da manifestargli la debolezza dei fondamenti del pensiero religioso e addirittura degli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio. Se nel *Breve colloquium Iesuiticum* (1579; cfr. ivi, pp. 159-77) aveva attaccato l'impostura dei Gesuiti fondata su superstizioni e cieca obbedienza, nella *Praecipuarum enumeratio causarum* (1584; cfr. ivi, pp. 243-58) aveva mostrato l'assurdità dei dogmi, in particolare quello trinitario, e nelle *Mirabilium visionum* (1589; cfr. ivi, pp. 263-71) aveva irriso il modello dell'ignoranza asinina come necessario preambolo alla fede, nella *Disputatio de incertitudine religionis Christianae* (1593; cfr. Simon, 2008, pp. 151-82), riprendendo suggestioni tratte dalla lettura dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico, aveva dovuto ammettere la necessità di sospendere il giudizio per non essere costretto a concludere che la religione e la stessa nozione di Dio erano frutto di una grande impostura. Il pensiero critico che all'inizio gli aveva consentito di prendere coscienza dell'impostura dei Gesuiti, applicato rigorosamente fino alle ultime conseguenze lo conduceva alle soglie dell'ateismo della ragione.

Il nucleo di idee che emerge dall'opera di Francken, e che rappresenta

un campione delle dottrine che circolarono nei percorsi cinquecenteschi del pensiero sulla miscredenza, trova riscontro agli inizi del nuovo secolo nell'*Ateismo trionfato* di Tommaso Campanella, nel quale l'autore propone una sintesi della propria riflessione sul rapporto tra natura e divinità, tra ragione filosofica e religione universale, al fine di combattere quello che viene definito «l'anticristianesimo machiavellesco», ossia le varie forme di incredulità generate dal razionalismo materialistico (Campanella, 2004). Non compare il lemma "impostura", bensì quello di area semantica affine – anzi, spesso coincidente – di "inganno". La nozione assume però un carattere ambivalente, in quanto Campanella crea un gioco di specchi grazie al quale, mentre polemizza contro l'anticristianesimo machiavellesco, sembra allo stesso tempo condividerne alcune idee, lasciando così supporre che l'errore non sia un nemico esterno da combattere ma che si annidi all'interno delle chiese visibili. Del resto, il titolo di *Ateismo trionfato*, con la sua allusione a una vittoria sulla miscredenza, fu scelto dall'umanista tedesco Kaspar Schoppe, al quale l'opera era stata dedicata nel 1607, mentre Campanella avrebbe preferito *Riconoscimento filosofico della religione universale*, che implicava invece l'esistenza di una vera religione non necessariamente coincidente con quella delle Chiese istituzionali (ivi, p. XIX). Così, nel capitolo II dove vengono esaminati gli «argomenti onde ognun si può muovere contra la Religion christiana», non è chiaro se l'autore voglia indicarli per combatterli o se, al contrario, ne condivida la sostanza e, quindi, li ritenga veri e propri inganni imposti con la sola forza dell'autorità. Tra questi compaiono i temi che erano dibattuti nella *Disputatio de incertitudine* di Francken, ossia la mancanza di un principio di verità capace di garantire, riguardo alla teologia, che «sia vera la mia, e quella dell'altre nationi falsa», l'assurdità di molte dottrine quali la trinità, la transustanziazione, la verginità di Maria nel parto, e ancora l'esiguo numero dei salvati rispetto alla *massa damnationis* secondo la prospettiva del predestinazionismo, e infine il destino di morte al quale sarebbero abbandonati, pur senza colpe, gli etnici, gli antichi, e tutti coloro che non hanno conosciuto la parola di Dio. Per questo il vero filosofo dovrà indagare sempre, mantenendo vivi l'autonomia della ragione, lo spirito critico, e l'ispirazione divina, in modo da evitare quanto accade solitamente, cioè che «entrando in religione siamo ingannati, e poi diventiamo ingannatori» (ivi, p. 26). Le Chiese, dunque, non rappresentano la fonte della verità, essendosi trasformate in meccanismi di impostura che solo la filosofia universale, procedendo dalla ragione e dalla luce di Dio, può smascherare. Nel pensiero di Campanella l'impostura non rappresenta il tradimento della purezza evangelica da

parte delle Chiese visibili, come accade frequentemente nelle polemiche teologiche cinquecentesche, bensì la contraffazione della verità universale, la sostituzione della religione naturale con il labirinto artificiale dei sillogismi imposto dall'autorità e accettato per abitudine. Per questo, in ultima analisi la sua denuncia dell'impostura coincide con la difesa della *libertas philosophandi*.

5. Durante il XVII secolo il tema della religione come impostura trovò diffusione nella tradizione libertina e presso tutti quegli autori che vennero influenzati dalla rinascita dello scetticismo. La critica al pensiero dogmatico, in particolare quello delle religioni istituite considerate come forme di impostura, muoveva da due fondamentali presupposti, entrambi retaggio del secolo precedente e figli della *skepsis*, ossia la nozione della natura politica della religione e la constatazione della molteplicità dei costumi umani, quest'ultimo rafforzato dallo sviluppo dell'antiquaria e dalle relazioni di viaggio. Si tratta di caratteri che emergono, per esempio, nell'opera *De la sagesse* di Pierre Charron, amico e ammiratore di Montaigne, un libro definito «scandaloso» e tale da generare «il pericolo di essere scossi nella fede cattolica», come scrisse Marin Mersenne (Gregory, 2016b, p. 55). Charron traccia una vera e propria apologia del dubbio, lasciando intendere che esso rappresenta una condizione della natura umana, non una sua debolezza, e che, quindi, per il sapiente la sola via verso la felicità passa attraverso di esso. Nella polemica contro le certezze culturali del suo tempo, egli sottolinea la loro inconsistenza razionale, sostenendo, come Montaigne, che vengono accettate esclusivamente in base alla consuetudine o all'impostura messa in atto dalle autorità. La straordinaria varietà delle religioni esistenti nel mondo spinge Charron a esprimere meraviglia per come «la mente umana possa essere indebolita e offesa a tal punto dalle imposture» che sembra non esistere niente «che non sia stato ritenuto divino in qualche luogo e che non abbia trovato occasione di essere adorato» (Charron, 1607, p. 379). In realtà Charron risolve poi in chiave moderata queste posizioni, senza mai concludere che tutte le religioni sono in sostanza equivalenti, e sostenendo invece, secondo l'ottica dello scetticismo accademico, che, pur non potendo giungere alla verità, esistono sufficienti elementi per intuire la superiorità del cristianesimo (Fontenelle Loque, 2018, pp. 113-4). Più radicale fu, in tal senso, la posizione di un esponente del gruppo del cosiddetto *libertinisme érudit* (Gregory, 1998), François de La Mothe Le Vayer, uomo di corte ammirato dal cardinale Richelieu e precettore del futuro re Luigi XIV. Nei suoi *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens*,

usciti nel 1633 e poi ripubblicati varie volte, La Mothe Le Vayer passa in rassegna riti, credenze, leggi delle varie religioni, mostrando come, al di là di ogni gerarchia pregiudiziale, nessuna di esse – cristianesimo compreso – può vantare una maggiore ragionevolezza rispetto alle altre. In questa visione prevalentemente antropologica del fenomeno religioso (Paganini, 2008a, p. 82), assume un senso la scelta di praticare formalmente il culto della propria tradizione, dato che le religioni storiche sono in realtà frutto di invenzione. Egli ne sottolinea la natura interamente umana e l'impostura che esse implicano: «scrivere delle favole al posto delle verità, trasmettere ai posteri dei racconti come se fossero fatti storici, queste sono le azioni di un impostore o di un autore frivolo e privo di considerazione» (La Mothe Le Vayer, 1716, p. 45). La forza critica del relativismo di La Mothe Le Vayer emerge nonostante le sue precauzioni, che lo spingono a suggerire in modo obliquo, spesso riportando il pensiero di altri, anziché formulare principi. Sulla scia della nozione di impostura si muove la sua polemica contro il senso comune, contro il principio del *consensus gentium*, fino all'allusione che tra superstizione e ateismo è preferibile quest'ultimo (Biagioni, 2017b). Si tratta di sollecitazioni intellettuali che sembrano aprire le porte a quel dibattito sulla liceità dell'ateismo che attraversa la «crisi della coscienza europea» (Hazard, 1935) e porterà Pierre Bayle (1699, p. 337) alla scandalosa affermazione che «l'ateismo non è un male peggiore dell'idolatria», nonché a sostenere l'idea dell'ateo virtuoso. La dignità dell'ateismo e la laicizzazione della morale sono nozioni caratterizzanti la nascita del mondo moderno (Hunter, Wootton, 1992, p. 1).

Nel corso del Seicento la nozione di impostura delle religioni fu particolarmente diffusa in Italia, un paese giudicato da Gabriel Naudé «pieno di libertini e di atei», a tal punto che la stessa parola «cristiano» vi era considerata sinonimo di sciocco (Spini, 1983, pp. 7-13). Proveniva dall'Italia Giulio Cesare Vanini, condannato al supplizio a Tolosa nel 1619 dopo le accuse di blasfemia che erano seguite alla pubblicazione delle sue due opere principali, ossia l'*Amphitheatrum aeternae providentiae* del 1615 e il *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* del 1616, nelle quali portava a compimento e allo stesso tempo superava il naturalismo rinascimentale per costruire un ateismo teorico che si proponesse come un nuovo sapere fondato sull'esclusione di qualsiasi dimensione soprannaturale o provvidenzialistica, a vantaggio dei soli due principi dell'autonomia della ragione e della natura (Raimondi, 2005). In tale contesto la teoria dell'impostura diventa lo strumento privilegiato per mettere a nudo la complicità tra potere politico e potere religioso, entrambi consolidatisi grazie all'inganno – il

cristianesimo non fa eccezione – perché le leggi altro non sono che «finzioni e illusioni» escogitate dai principi per tenere sottomessa la plebe «con la paura di un Dio supremo, capace di vedere tutto e di compensare tutto con premi o con pene eterne» (Vanini, 1616, p. 366). Ma nell'orizzonte di Vanini lo smascheramento della religione è ormai solo una tappa del percorso di *renovatio* del pensiero e della società verso una morale laica e una prospettiva antimetafisica.

Alcuni elementi di corrispondenza con il radicalismo naturalistico di Vanini sono presenti in uno dei testi più eversivi del libertinismo erudito seicentesco, il *Theophrastus redivivus*, anonimo (oggi attribuito a Guy Patin; Mori, 2022) e senza data di composizione (prima metà del XVII secolo) né paese di provenienza (forse Francia o Italia). L'opera rimase manoscritta ed ebbe una circolazione ridotta fino agli inizi del Settecento, quando divenne invece un punto di riferimento della letteratura clandestina radicale, come compendio di argomenti contro il pensiero religioso. Ma gli esiti ai quali giunge il *Theophrastus* si discostano dallo scetticismo libertino in quanto la sua critica demistificante muove dal presupposto che esiste un fondamento valido per la conoscenza e che questo è costituito dall'ordine della natura, il solo in base al quale possano essere smantellate le finzioni, le leggi, gli inganni della religione (*Theophrastus redivivus*, 1981, p. xvi). All'interno di tale orizzonte panteistico e meccanicistico il mito dell'impostura rappresenta l'ostacolo da rimuovere per liberare la mente del sapiente e consentirle di rivelare la verità della filosofia. Nel capitolo III viene dimostrata la natura politica della religione sgombrando «il campo vastissimo di favole, menzogne, frodi, imposture di ogni tipo, e delle più oscure astuzie dell'arte politica, per mezzo del quale la religione trova sostegno e nutrimento» (*Theophrastus redivivus*, 1982, p. 364).

6. L'anello di congiunzione fra la tradizione libertina e i dibattiti dell'età dell'Illuminismo è però rappresentato piuttosto da *La Vie et l'Esprit de mr. Benôit de Spinoza*, altrimenti noto come *Traité des Trois Imposteurs* – ma del tutto indipendente dal mitico trattato latino *De tribus impostoribus* –, testo anonimo in francese risalente agli inizi del Settecento, nel quale l'ambivalenza libertina lascia il posto a espliciti elementi di incredulità e in certi casi anche alla negazione delle idee stesse di religione, di creazione, di Dio, sostituite con la nozione dell'eternità della natura (Berti, Charles-Daubert, Popkin, 1996). Il tema dell'impostura religiosa tende quindi a trasformarsi in quello di un sostanziale travisamento filosofico della verità (Berti, 1994, p. xvi). In *La Vie et l'Esprit de mr. Benôit de Spinoza* confluiscono due testi

di autori diversi: *La Vie* è la prima biografia di Spinoza composta nel 1678, *L'Esprit* è invece un trattato, forse scritto in Olanda intorno al 1700, nel quale si trovano stralci dell'*Etica* di Spinoza, del *Leviathan* di Hobbes, del *De arcanis* di Vanini, del *De la Vertu des Payens* di La Mothe Le Vayer, dei *Discours anatomiques* di Guillaume Lamy, ai quali l'editore Levier, che ne curò la stampa all'Aja nel 1719, aggiunse ulteriori estratti da Charron e da Naudé (*Trattato dei tre impostori*, 1994). Tradizione libertina e nuova filosofia, quindi, si sovrappongono, in una sorta di dizionario filosofico che tenta di fornire un compendio del pensiero anticristiano e anche antiassolutistico, muovendo da una lettura in chiave materialistica di Spinoza, assimilato alle posizioni di Vanini. All'idea di impostura come frode di legislatori, politici o religiosi, si sostituisce quella di impostura come processo corruttivo del pensiero, capace di liberare gli spettri più oscuri della mente, di produrre le più assurde superstizioni: l'impostura si oppone alla ragione, è antirazionalismo o, ancora di più, vera e propria «sragione» (Berti, 1994, p. LXVIII).

Particolarmente controverso è il problema della collocazione del *Traité* nella storia del pensiero dell'Europa moderna. Se sia possibile cogliervi una sensibilità già illuministica del rapporto tra critica della religione e fondazione del pensiero politico (ivi, p. XIX), o se invece debba essere considerato l'ultimo esito del libertinismo seicentesco (Di Rienzo, 2007, pp. 155-8), è questione ancora dibattuta, che si inquadra nella più ampia cornice della riflessione sul rapporto tra Illuminismo ed eredità libertina. Per lo più vengono sottolineati gli elementi di continuità tra di essi. In realtà molto spesso il razionalismo illuminista si sviluppò addirittura in reazione allo scetticismo libertino (Landucci, 2014, pp. 76-7), come appare evidente nella difesa, da parte del primo, della natura universale dei principi etici, politici, e religiosi, contro il processo di corrosione avviato dalla tesi della loro infinita variabilità, che era stata invece una prerogativa del secondo.

Nel corso del Settecento la nozione di impostura sembra perdere una parte della sua efficacia. La voce *Imposture* è presente nell'*Encyclopédie* (Diderot, d'Alembert, 1765a, pp. 600-1), ma essa prima riproduce alla lettera le parole di Montaigne negli *Essays* (Montaigne, 1970, p. 285), poi restringe drasticamente il campo di indagine al solo caso dell'impostura in malattia, sulla scia delle competenze di Louis Antoine che collaborò alla realizzazione dell'*Encyclopédie* per gli articoli di medicina e di chirurgia. Il lemma ricorre nell'ambito dell'Illuminismo moderato, ma con una assai minore carica antireligiosa rispetto a quella che si sprigionava nel *Traité des Trois Imposteurs*. Voltaire, per esempio, attribuisce alla nozione della religione come impostura un valore complessivamente positivo, sostenendone la ne-

cessità per garantire l'obbedienza dei ceti inferiori. Una testimonianza della sua avversione nei confronti della tradizione libertina è rappresentata dalla *Epître à l'auteur du nouveau livre: Des trois imposteurs*, che egli pubblicò nel 1769, nella quale attaccava il presunto ateismo del *Traité*, difendendo la necessità dell'esistenza di Dio e della religione. La sua posizione teista, quindi niente affatto antireligiosa per quanto eterodossa, lo spingeva a declinare in senso univocamente anticlericale il significato dell'impostura (Timpanaro, 2016, pp. XLVI-XLVII). In questa chiave anticlericale nel corso dell'Ottocento la nozione di impostura trovò fortuna in Italia nella temperie del Risorgimento e nello scontro politico e culturale del periodo postunitario. Tra i numerosi autori che se ne fecero interpreti è opportuno ricordare almeno Luigi Settembrini, venerabile maestro massonico e poi mazziniano, il quale, durante gli anni di reclusione come prigioniero politico nel carcere borbonico dell'isola di Santo Stefano, tra il 1851 e il 1859, sopportò le asprezze della detenzione dedicandosi come poté all'attività letteraria. Fu in quelle circostanze che tradusse dal greco il dialogo di Luciano di Samosata *Alessandro o il falso profeta* che, non per caso, scelse di intitolare *L'impostura*, dandolo poi alle stampe nel settembre del 1858 con una sua prefazione nella quale scriveva, alludendo all'azione del protagonista che si spacciava per sacerdote: «Chi abusa della credulità della gente grossa, e fa bottega del suo ingegno, è un ribaldo che merita davvero di essere dato a sbranare alle scimmie o alle volpi» (Luciano di Samosata, 2016, p. XXXVII).

L'idea di impostura come distorsione filosofica della verità in senso antirazionalistico, quindi affine a quella presente nel *Traité*, trovò invece maggiore riscontro in alcuni esponenti del così detto Illuminismo radicale, che maturò durante il secolo dei Lumi proprio in opposizione alla corrente più moderata (Israel, 2011). Paul Thiry d'Holbach, ad esempio, per quanto utilizzi il lemma sporadicamente e senza attribuirgli un significato topico, eredita l'idea che sia necessario liberare la ragione dai grovigli di pregiudizi e credenze inveterate per poter cercare la verità, e su tale idea incardina la propria riflessione, associando i primi al sistema della religione, che presuppone l'esistenza di una intelligenza creatrice, e la seconda al sistema della natura, che si fonda invece sul principio dell'eternità del mondo. Scrive d'Holbach in *Il buon senso*: «La voce della natura è intelligibile, quella della menzogna è ambigua, enigmatica, misteriosa. La via della verità è diritta, quella dell'impostura è tortuosa e tenebrosa» (Holbach, 2016, p. 9). Per questo, se la religione ha proliferato nascondendo la verità con le sue menzogne, le cause possono essere due soltanto, ossia l'ignoranza e la paura, che hanno dato modo a «ciarlatani bramosi di approfittarne» di mantenere gli

uomini nella loro insensatezza e di trarre vantaggio delle loro preoccupazioni (ivi, p. 17). L'impostura corrisponde al buio della ragione; la filosofia ha il compito di insinuare il sospetto e liberare l'uomo dalle falsità che lo tengono prigioniero. Il pensiero critico novecentesco ha non pochi debiti nei confronti di questa idea della conflittualità e della forza emancipatrice della conoscenza. È uno dei motivi per i quali, nel dibattito storiografico e culturale contemporaneo, è possibile sostenere l'opinione che il pensiero dell'Illuminismo radicale si ponga alla base di molti dei valori intellettuali della democrazia moderna (Israel, 2011).

Fonti

Bayle (1699); Bruno (2010); Campanella (2004); Charron (1607); Diderot, d'Alembert (1765a); Erasmo (1967); Francken (2014); Holbach (2016); La Mothe Le Vayer (1716); Luciano di Samosata (1506; 2016); Montaigne (1970); Scaligero (1620); *Theophrastus redivivus* (1981; 1982); *Trattato dei tre impostori* (1994); Vannini (1616).

Bibliografia

Bainton (1970); Berti (1994); Berti, Charles-Daubert, Popkin (1996); Biagioni (2010; 2017b; 2019; 2020); Biagioni, Felici (2012); Bianchi (1984); Cavallé (2016); Ciliberto (2010; 2012; 2014); Di Rienzo (2007); Ernst (2006a); Fontenelle Loque (2018); Gregory (1998; 2016b); Hazard (1935); Hunter, Wootton (1992); Israel (2011); Landucci (2014); Massignon (1920); Mori (2022); Paganini (2008a); Popkin (2000); Raimondi (2005); Ricoeur (1967); Scapparone (2014a; 2014b); Schröder (1999); Simon (2008); Spini (1983); Timpanaro (2016).

Individuo

di Stefano Bacin

A partire dalle classiche ricostruzioni di Weber (1920) e Simmel (2020) si è affermata l'idea che una qualche forma di individualismo sia un tratto centrale dell'epoca moderna (cfr., per esempio, le discussioni di Lukes, 1971 e 1973, e di Pulcini, 2001). A dispetto di quelle grandi prospettive, tra XV e XVIII secolo la nozione di individuo, considerata per sé, assume una fisionomia complessa che soltanto a poco a poco si concentra sul significato oggi preponderante, di essere umano in quanto soggetto a sé stante. "Individuo", che dal latino viene incorporato nelle lingue volgari, è anzitutto un termine tecnico della metafisica e della logica, poi della scienza naturale, e solo da ultimo viene traslato anche all'ambito antropologico, sociale e politico. Nel suo significato primario, *individuum*, indivisibile, viene introdotto da Cicerone come corrispondente latino del greco *atomos* (*De finibus*, I, 17); questa matrice metafisica segna la storia degli usi successivi del termine, fino alla piena età moderna (un quadro d'insieme ancora utile è tratteggiato da Heimsoeth, 1954, cap. V).

Nei secoli tra il XV e il XVIII il concetto di individuo amplia gradualmente il proprio ambito semantico e arriva infine ad assumere il significato primario nel linguaggio odierno, quello antropologico e politico grosso modo corrispondente alla nozione di persona o essere umano, considerato nella sua singolarità. Per questo complesso svolgimento la presenza del concetto di individuo nella riflessione europea tra XVI e XVIII secolo costituisce la fase più ricca della sua lunga storia (cfr. Cazzaniga, Zarka, 1995). Lo sviluppo semantico del concetto viene dato da un approfondimento e da un'estensione dell'originario significato metafisico, che conduce infine a un ribaltamento: l'accezione antropologica e politica, inizialmente derivata da quella metafisica, diviene da ultimo sempre più quella principale. Tale estensione e ribaltamento, tuttavia, non sono immediati, come si vede dal fatto che ancora nella seconda metà del XVIII secolo l'*Encyclopédie* presenta quella di individuo come una nozione della metafisica, più che del diritto naturale o della politica (Diderot, d'Alembert, 1765a, p. 684).

Il concetto di individuo si afferma come un termine centrale nella metafisica dell'età moderna anzitutto grazie alla concezione delineata da Niccolò Cusano e poi ripresa e sviluppata da Bruno. L'ambiziosa costruzione teorica di Cusano assegna infatti un ruolo centrale alla dimensione dell'individuo, che viene indicata come caratteristica della realtà esistente: nel quadro del rapporto di esplicazione dell'universo nei generi e nelle specie, Cusano sostiene che «in atto esistono invece gli individui, nei quali sono presenti in modo contratto tutte le cose dell'universo» (*De docta ignorantia*, II, 6: Cusano, 2017, p. 147). Al contempo, gli individui sono intesi come irriducibili gli uni agli altri («Non c'è nessun aspetto nel quale un individuo sia come un altro»; ivi, II, 1: Cusano, 2017, p. 111), e l'origine di tale differenza, il principio di individuazione, non è dato dalla materia (cfr. Leinkauf, 1994). Inoltre, il rapporto che lega gli individui alla fonte della loro realtà non viene inteso da Cusano come una semplice dipendenza, ma come un'esplicazione che imprime nell'individuo anche una relazione di amore con sé stesso. Cusano osserva infatti che, dato che la forma specifica è «il verbo o l'intenzione dell'intelletto divino» e «la quiddità di ogni individuo», «ogni individuo ama in sommo grado la sua forma specifica e si adopera con ogni cura per non perderla; e conservarla è per un individuo la cosa più dolce e desiderabile» (*De beryllo*, § 64: Cusano, 2017, p. 1229).

Il concetto di individuo assume nell'opera di Bruno un'importanza analoga a quella che gli aveva conferito Cusano. Individuo, in quanto indivisibile, è per Bruno ogni ente e ogni livello della realtà che comprenda in sé una molteplicità. Nel *De la causa*, così, Bruno (1958, p. 305) scrive che «più altamente individuo è quello che ha tutto l'essere naturale, più altamente lo che ha tutto lo essere intellettuale, altissimamente quello che ha tutto lo essere che può essere». L'unità dell'universo si articola in infiniti individui: «incomparabilmente meglio in innumerabili individui si presenta l'eccellenza infinita, che in quelli che sono numerabili e finiti» (ivi, p. 377). Dunque «l'unico principio de l'essere è in infiniti individui, che furono, sono e saranno» (ivi, p. 642). Nonostante i molti elementi di convergenza tra le loro concezioni, rispetto a Cusano, Bruno arriva a sostenere che gli individui non hanno carattere sostanziale (cfr. ivi, pp. 334 ss.; sul rapporto di continuità e discontinuità tra le concezioni di Cusano e di Bruno sull'argomento cfr. Mignini, 2000).

Il ricco patrimonio concettuale delle discussioni scolastiche sulla questione dell'individuazione viene ripreso nel XVII secolo principalmente da Suárez, che dedica all'argomento la quinta delle sue *Disputationes metaphysicae*. Nella sua ontologia la questione dell'individuazione assume

un ruolo centrale, come una delle forme principali di unità, e viene perciò discussa subito dopo il generale esame dell'unità come predicato trascendentale. Sullo sfondo del dibattito precedente Suárez (1861, I, 4) articola una concezione vicina a quella nominalistica al centro della quale vi è la tesi che ogni ente reale sia individuale. Suárez lo sostiene sulla base di una distinzione di fondo tra la semplice pluralità come appartenenza a una specie e l'individualità come proprietà di cui gode ogni ente che sia indivisibile. In questi termini l'individualità è una proprietà di tutti gli enti reali, senza alcuna limitazione, per Dio come per tutti gli enti creati. Ciò vale anche per gli enti possibili; perciò il fondamento dell'individualità non è dato dall'esistenza effettiva di un ente, bensì da quella che egli chiama la sua *entitas* (ivi, V, 6), ovvero la sua «essenza per come esiste»; non si tratta perciò di una caratteristica di mera origine materiale, bensì anche di carattere formale (cfr. Specht, 1976; Gracia, 1982).

Nonostante l'ampia influenza delle *Disputationes*, dopo Suárez la questione dell'individuazione non assume più la stessa rilevanza: «Mentre nel 1597 Francisco Suárez dedica 150 pagine delle sue *Disputationes metaphysicae* al problema dell'individuazione, l'opera determinante nella filosofia della prima età moderna che appare solo quarant'anni dopo, le *Meditazioni* di Descartes, non solo manca di portare avanti la discussione di Suárez, ma rifiuta di riconoscere l'esistenza del problema» (Barber, Gracia, 1994, p. 1). Nonostante il ruolo decisivo attribuito all'attività di pensiero del soggetto, Descartes non affronta direttamente la questione della sua individualità; si limita a sostenere che la certezza immediata del proprio pensiero contenga anche la consapevolezza della propria differenza da altre sostanze: senza usare il termine "individuo", nei *Principi della filosofia* (1644) osserva: «Dal solo fatto che ciascuno intende di essere cosa pensante, e può col pensiero escludere da sé stesso ogni altra sostanza, tanto pensante quanto estesa, è certo che ciascuno così considerato è realmente distinto da ogni altra sostanza pensante e da ogni sostanza corporea» (I, § 60, in Descartes, 1992, p. 102). Quanto alle sostanze corporee, invece, Descartes esplora una spiegazione della loro individualità che la riconduce alle loro caratteristiche spaziali (Grosholz, 1994).

Nella metafisica di Spinoza la nozione di individuo compare in modo particolare nella trattazione della natura dei corpi. Mentre Descartes aveva abbozzato una concezione geometrica della loro individualità, Spinoza ne dà una spiegazione dinamica e funzionale: «Qualora taluni corpi, di grandezza uguale oppure diversa, vengano premuti da tutti gli altri attorno, in maniera tale che vengano ad aderire fra di loro, oppure qualora siano in

movimento [...] in maniera tale che vengano a comunicarsi reciprocamente i loro movimenti secondo un determinato rapporto, allora tali corpi li diremo uniti fra di loro, e diremo che tutti insieme compongono un corpo solo, o *individuo*, che si distinguerà da tutti gli altri in virtù di siffatta unione di corpi» (*Etica* [1677], II, *Def.*: Spinoza, 2009, p. 76). Il permanere di quel rapporto garantisce la conservazione dell'individuo, anche nonostante le modificazioni nei suoi elementi (sul significato di questa tesi nel quadro di un monismo metafisico come quello di Spinoza, cfr. Perler, 2015). In questa prospettiva, estendendo il rapporto a individui composti da elementi di natura diversa, ma uniti da un certo rapporto, la nozione di individuo si applica anche alla natura nella sua interezza: «Se proseguiamo così all'infinito, concepiremo facilmente come l'intera natura sia un individuo unico, le cui parti, ossia tutti quanti i corpi, variano in infinite maniere, senza alcun mutamento dell'individuo intero» (II, lemma 7, sch.: Spinoza, 2009, p. 79). In polemica con Spinoza, nel quadro di una diversa metafisica monistica, Anne Conway (1996, p. 29; cfr. Pugliese, 2019) avrebbe invece sostenuto che non è possibile limitare il mutamento che una sostanza individuale può subire senza divenire un individuo diverso: «Può un individuo essere mutato in un altro, della stessa specie o di un'altra? Io affermo che ciò è impossibile, poiché in tal caso cambierebbe la natura essenziale delle cose, il che causerebbe grande confusione, non soltanto per le creature, ma anche per la saggezza di Dio, che ha creato ogni cosa».

Nei pensatori di area britannica in modo particolare la posizione nominalistica è data per acquisita, e con essa viene accolta la tesi del carattere individuale di ciò che esiste di fatto: «Tutte le cose che esistono sono particolari», nella formulazione data da Locke (*Saggio sull'intelletto umano* [1689], III, III: Locke, 1971, p. 480). In termini equivalenti, più tardi, Hume definisce la tesi «che in natura ogni cosa è individuale» «un principio generalmente riconosciuto in filosofia» (*Trattato sulla natura umana* [1739-40], I, I, VII: Hume, 1987a, p. 31), che dunque di per sé non merita ulteriore approfondimento. In questa prospettiva si dissolvono le dispute scolastiche sull'individuazione, invece della quale viene indagato il fondamento dell'identità di una cosa attraverso diversi stati temporali (cfr. Thiel, 2000). Questa riduzione viene proposta anzitutto da Hobbes (cfr. *Elementorum Philosophiae Sectio prima De corpore* [1655], XI, 7, in Hobbes, 1972a, pp. 184 ss.). Sulla stessa linea, Locke arriva a scrivere: «È facile scoprire ciò su cui si è tanto indagato, cioè il *principium individuationis*, il quale, è chiaro, è l'esistenza stessa; essa determina un ente di una certa specie ad un tempo e luogo particolari, che non sono comunicabili a due enti della stes-

sa specie» (*Saggio sull'intelletto umano*, II, XXVII, 3; Locke, 1971, p. 389). Si tratta di una posizione assai influente sul dibattito successivo: quando l'*Encyclopédie* (Diderot, d'Alembert, 1765a, p. 684) presenta la nozione di individuo anzitutto come un argomento di metafisica, fa riferimento appunto principalmente a Locke e alla sua revisione del problema del *principium individuationis*.

Un esito particolarmente netto di questo orientamento si trova in Hume, che riduce esplicitamente la questione dell'individuazione a quella dell'identità di un oggetto, e la tratta di conseguenza nella propria geografia della mente umana: «Riguardo al principio d'individuazione, possiamo osservare che un unico oggetto non è sufficiente a suscitare in noi l'idea di identità». Parlare di individuazione è possibile e sensato soltanto in quanto l'individualità di un oggetto equivale alla sua reidentificabilità nell'esperienza: «Il principio d'individuazione non è altro che l'*invariabilità* e l'*ininterruzione* di un oggetto attraverso una data variazione di tempo, onde la mente può seguitare a pensarlo senza interruzione nei differenti periodi della sua esistenza, e senza essere obbligata per questo a farsi l'idea di molteplicità o di numero» (*Trattato sulla natura umana*, I, IV, 2; Hume, 1987a, pp. 213, 215).

Una prospettiva alternativa a quella empiristica, che tuttavia incorpora e valorizza la tesi nominalistica del carattere individuale di ciò che esiste, viene sviluppata da Leibniz. Le questioni connesse alla nozione di individuo sono al centro della sua riflessione, che lo conduce a elaborare una nuova sintesi metafisica in cui riprende strumenti concettuali delle discussioni scolastiche sul principio di individuazione; egli contrappone così alla prospettiva empiristica un modello del tutto alternativo. Questo orientamento percorre tutto lo sviluppo della metafisica di Leibniz, a partire dalla giovanile *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663). In seguito, nella sua fase matura, Leibniz conduce la propria posizione agli esiti più caratteristici e originali. Egli intende la sostanza come un ente individuale. Nella sua produzione matura adopera per indicare la sostanza individuale un termine che corrisponde, nel significato etimologico, a quello di individuo, ossia "monade". Se *individuum* aveva anzitutto la funzione di esprimere il significato del greco *atomos*, analogamente Leibniz intende la monade come un atomo spirituale: le monadi «sono i veri atomi della natura e, in una parola, gli elementi delle cose» (*Monadologia*, § 3; Leibniz, 2000c, p. 453).

Al concetto di individuo Leibniz collega quella di nozione completa: «La natura di una sostanza individuale o di un essere completo è di posse-

dere una nozione così compiuta, che sia sufficiente a comprendere e a farne dedurre tutti i predicati del soggetto a cui la nozione è attribuita» (*Discorso di metafisica*, § 8: Leibniz, 2000a, p. 268). Tale nozione comprende l'intero complesso dei predicati che descrivono la sostanza individuale, ovvero sia le sue proprietà essenziali, sia quelle accidentali (*Discorso di metafisica*, § 14; cfr. Di Bella, 2005). In questo senso Leibniz rivede anche il tradizionale rapporto tra individuo e specie: la sostanza individuale deve essere intesa come «specie infima», determinata dalla composizione di tutte le caratteristiche di quella sostanza (cfr. *Discorso di metafisica*, § 9: Leibniz, 2000a, p. 269). Alla luce della propria nozione di concetto completo Leibniz sostiene, discutendo la posizione di Locke, che «(per quanto paradossale possa sembrare) è impossibile per noi avere la conoscenza degli individui e trovare il modo di *determinare* esattamente l'individualità di una qualunque cosa, a meno di conservarla inalterata» (*Nuovi saggi*, III, III, 6: Leibniz, 2000b, p. 265). La piena comprensione di un concetto completo richiede infatti che vengano determinati i caratteri di un individuo rispetto a tutti i possibili predicati. A questo si lega l'idea che «l'*individualità* raccoglie l'infinito, e solo colui che è capace di comprenderlo può avere la conoscenza del principio di individuazione di questa o quella cosa» (*ibid.*). Dal momento che l'individualità di una sostanza è determinata in relazione a tutti i predicati possibili, ogni sostanza individuale costituisce un punto di vista sulla totalità delle proprietà. Leibniz osserva perciò che, proprio in quanto individuale, «ogni sostanza è come un mondo intero e come uno specchio di Dio, oppure di tutto l'universo, che ciascuna esprime a suo modo» (*Discorso di metafisica*, § 9: Leibniz, 2000a, p. 269).

Al di là dell'originale tesi di Leibniz sull'individuo come specie infima, la tradizionale relazione tra individui e specie, già al centro delle determinazioni concettuali di Cusano, fa sì che la nozione di individuo acquisisca un ruolo significativo anche nel vocabolario della filosofia della natura organica e della biologia, in cui designa un determinato animale o pianta in quanto membro di una specie. Ciò vale ancora nel vocabolario di Kant, che parla di individuo anzitutto come di membro di una specie, per gli esseri naturali in genere e per gli esseri umani in modo particolare. Così nella *Critica del giudizio* (1790) egli osserva che una caratteristica degli esseri viventi è che ciascuno di essi non viene solo generato da un altro della stessa specie, ma viene anche generato da sé stesso: in questo consiste il processo che viene chiamato crescita (§ 65: Kant, 1995, p. 589; cfr. § 81: *ivi*, p. 723; anche *Critica della ragione pura*, A 779/B 807). Quando Kant parla di individui riguardo agli esseri umani, lo fa appunto su questa linea, intendendoli come esseri

viventi appartenenti alla stessa specie. Egli osserva perciò, per esempio, che vale anche per l'umanità ciò che vale per gli animali in generale, ossia che, «rispetto ai fini della natura, si può ammettere come principio che essa si propone che ogni creatura raggiunga la propria destinazione mediante lo sviluppo orientato di tutte le sue disposizioni naturali, affinché questo fine sia raggiunto, se non dall'individuo, almeno dalla specie» (*Antropologia dal punto di vista pragmatico* [1798], in Kant, 1970, p. 752). L'accezione biologica è lo sfondo anche per l'influente uso del concetto di individuo da parte di Herder: nella sua prospettiva di filosofia della storia la relazione rilevante non è quella tra individuo e società, bensì quella tra individuo e specie umana. Così Herder scrive che il genere umano «non vive altrimenti che in questa catena di individui» (Herder, 1965, IX, I, p. 335), ossia la catena dell'educazione e della cultura (cfr. *ivi*, p. 336).

Il significato precisamente antropologico e politico del termine, che prevale nel linguaggio odierno, è dapprima anzitutto un'applicazione di quello più generale, metafisico oppure biologico: per individuo si intende un essere individuale di cui si predica l'umanità, ovvero un membro della specie umana (cfr. per esempio Smith, *La ricchezza delle nazioni*, I, II: Smith, 1975, p. 92). L'identificazione diretta, senza necessità di specificazioni, tra individuo e soggetto umano individuale, essere umano o persona inizia a stabilirsi soltanto nel corso del XVIII secolo, soprattutto in area britannica.

L'estensione dal vocabolario della metafisica avviene, naturalmente, anzitutto mediante l'uso di "individuo" come aggettivo. Così, per esempio, Locke scrive della «nostra idea di un essere umano individuale» (*Saggio sull'intelletto umano*, III, VI, 3: Locke, 1971, p. 514); più precisamente, un paio di decenni dopo, Butler osserva che «ogni essere umano, nella sua natura fisica, è un singolo agente individuale» (Butler, 2006b, III, p. 64), e collega così il termine "individuo" alle origini dello sviluppo di un'altra nozione centrale collegata, e destinata ad assumere un ruolo di sempre maggiore rilievo, quella di agente. "Individuo" diviene così la denominazione per l'essere umano considerato «nella sua dimensione privata» (*ivi*, III, 10, p. 75; III, I, p. 72), di soggetto volto anzitutto al perseguimento del proprio interesse privato.

Il significato oggi preponderante della nozione inizia ad affermarsi su questo sfondo, come un termine del diritto naturale che indica il soggetto singolo titolare di diritti, dunque in larga parte corrispondente alla nozione giuridica di persona. Così, per esempio, individuo è, senza ulteriori specificazioni, uno dei soggetti che partecipano alla costituzione di una comu-

nità politica nella teoria politica di Locke (cfr. Locke, 1688, §§ 96, 98). Lo intende analogamente Rousseau, che sostiene dunque che «chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve sentirsi in grado, per così dire, [...] di trasformare ogni individuo, che in sé stesso è un tutto perfetto e solitario, nella parte di un tutto più grande da cui questo individuo riceva, in qualche modo, la vita e l'essere» (*Il contratto sociale* [1762], II, VII: Rousseau, 2002, p. 68; cfr. ivi, I, VI-VII). Su posizioni opposte, più tardi, in un discorso del 1780, Burke avrebbe inteso il concetto di individuo allo stesso modo, per osservare: «gli individui svaniscono come ombre, mentre lo Stato [*commonwealth*] è fisso e solido» (Burke, 1996, p. 530).

Anche sulla scorta di Locke e di Butler, il termine diventa frequente nel vocabolario di Hume e di Smith, ormai prevalentemente nell'accezione antropologica di soggetto umano a sé stante. Per Hume, mentre, sul fronte del lessico della metafisica, «è un principio generalmente riconosciuto in filosofia che in natura ogni cosa è individuale», e le questioni collegate a quella prospettiva vengono dissolte come abbiamo visto, la nozione di individuo diventa invece cruciale nell'analisi del mondo umano. Nel considerare il problema dell'identità di un soggetto individuale, Hume esclude che una qualsiasi percezione possa consentire di attribuire una qualche identità alla propria persona, al di là dello sfondo, anzi del teatro, sul quale si avvicinano le proprie percezioni (*Trattato sulla natura umana*, I, IV, 6: Hume, 1987a, pp. 264-5). Le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà consentono però un riferimento alla propria individualità, dal momento che il loro «oggetto proprio» è tale che «è assolutamente impossibile, data la costituzione intima della mente, che queste passioni guardino mai al di là dell'io [*self*], ossia di quella particolare persona [*that individual person*] delle cui azioni e sentimenti ciascuno di noi è intimamente conscio» (II, I, 5: Hume, 1987a, p. 300).

Su questo sfondo, il concetto di individuo si applica in particolare al soggetto umano considerato nel suo contesto sociale e politico. Così Hume definisce: «È una pubblica ingiustizia, in tanto in quanto sono violate le regole dell'equità ed è un male privato [*a private harm*] in tanto in quanto reca offesa a un individuo» (*Ricerca sui principi della morale* [1751], app. III: Hume, 1987b, p. 327). In questo contesto "individuo" vale anzitutto come termine giuridico, per indicare il titolare di diritti, a partire da quello di proprietà (cfr. anche ivi, IV, p. 206). Importanza cruciale assume allora il rapporto tra individuo e società, da equilibrare grazie alle direttive della giustizia. Anzi, esse hanno origine perché emerge che il contrasto tra l'interesse privato e quello pubblico si rivela soltanto apparente, secondo Hume:

«la natura umana non può in alcun modo sussistere, senza che gli individui si uniscano in società; e questa associazione non si avrebbe mai, se non si tenesse conto delle leggi di equità e di giustizia» (ivi, IV, p. 218). A partire da questa considerazione Hume può sostenere che «l'interesse di ciascun individuo è, in generale, [...] strettamente connesso con quello della comunità» (ivi, V, II, p. 230).

Su questa linea, "individuo" arriva a significare ogni soggetto morale preso nella sua specificità, come mostra bene la *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith (1759), in cui il termine assume un ruolo ancora più centrale che negli scritti di Hume ed è largamente presente, per denotare ormai, in maniera naturale, l'agente che è volto al perseguimento del proprio benessere o a quello altrui. Nella concezione di Smith, la vita morale consiste in un sistema di relazioni tra individui in cui creare un equilibrio tra le parti: «Un individuo non deve mai preferire sé stesso neanche a un altro singolo individuo, come per esempio offendendolo o ingiuriandolo per ottenere un beneficio per sé» (III, 3, 6: Smith, 1995, p. 296). Questa esigenza, anzi, risulta cruciale anche nella prospettiva dell'individuo: «Sebbene [...] possa essere vero che ogni individuo, nel suo cuore, naturalmente preferisca se stesso all'intera umanità, tuttavia egli non osa ammettere di fronte all'umanità di comportarsi secondo questo principio» (ivi, II, II, 2, I, p. 206). Di conseguenza, individuo è colui a cui si attribuisce un carattere virtuoso o meno, ossia è uno dei principali oggetti della valutazione morale.

Come la *Teoria dei sentimenti morali* esamina le dinamiche del processo simpatetico alla base della vita morale dell'individuo, così nella *Ricchezza delle nazioni* (1776) l'individuo è esplicitamente uno degli oggetti privilegiati dell'analisi, come soggetto di iniziative economiche e di pratiche di produzione, e la sua presenza è costante nell'intera indagine di Smith. Invece della necessità di una composizione tra l'interesse privato e quello della società che dovrebbe essere garantita dalle norme morali, la ricostruzione fornita dall'economia politica mostra come quella composizione emerga come l'esito spontaneo del sistema della produzione e degli scambi: nel tentativo di investire nella maniera più fruttuosa il proprio capitale nella produzione interna, «ogni individuo contribuisce necessariamente quanto può a massimizzare il reddito annuale della società»: «in questo, come in molti altri casi, egli è condotto da una mano invisibile a promuovere un fine che non rientrava nelle sue intenzioni» (IV, II, 9: Smith, 1975, pp. 583 ss.). Invece che membro di una specie, l'individuo è riconosciuto così parte di un sistema che si autoalimenta.

Il XVIII secolo si conclude con delle tesi che indicano in direzioni che

sarebbero state sviluppate in seguito. Fichte sottolinea con forza la differenza tra il concetto di io e quello di individualità (cfr. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [1797]: Fichte, 1999, p. 86). L'io non può essere ridotto a un individuo, ma insieme non può non operare come individuo, ossia come soggetto singolare o come «persona determinata». Ciò significa, insieme, che è necessaria una pluralità di individui in relazione tra loro. L'esistenza di un individuo e la sua consapevolezza di essere tale dipendono dalla relazione con un altro individuo. Come Fichte scrive nel *Diritto naturale* (1796), «il soggetto si determina come individuo, e come individuo libero, mediante la sfera in cui ha scelto un'azione, tra le possibili date in essa, e oppone a sé un altro individuo fuori di sé, determinato mediante un'altra sfera in cui quello ha scelto» (§ 4: Fichte, 1994b, pp. 38 ss.). Perciò bisogna riconoscere che «il concetto di individualità è [...] un *concetto di relazione*», perché «è possibile, in ogni essere razionale, solo nella misura in cui viene *completato* da un altro. Esso non è quindi mai *mio*, ma per mia propria ammissione, e per ammissione dell'altro, *mio* e *suo*, *suo* e *mio*» (ivi, p. 43). Nel § 19 del *Sistema di etica* (1798) Fichte precisa, dunque, che «un essere razionale deve essere semplicemente *un individuo*; ma non già proprio *questo* o *quell'individuo determinato*; che uno sia questo o quell'individuo determinato dipende dal caso e ha, quindi, una provenienza empirica» (Fichte, 1994a, p. 235).

A questo passo del *Sistema di etica* di Fichte fa riferimento Georg Simmel (2020, p. 396) per indicarvi un'espressione paradigmatica di una forma di individualismo che considera rappresentativa del XVIII secolo, nella quale si concepisce semplicemente «una pluralità di individui isolati contraddistinti da uguali contenuti, uguali diritti e pari valore»; una diversa forma di individualismo avrebbe invece mirato a dare risalto alle differenze tra individuo e individuo. Questa contrapposizione è sbilanciata sulle prospettive che si affermano nel XIX secolo e non rende conto della varietà e dell'ampiezza dei percorsi teorici e concettuali dei quattro secoli precedenti. Soltanto l'evoluzione dell'originario significato metafisico della nozione di individuo in direzioni diverse rese possibile formulare simili concezioni generali.

Fonti

Bruno (1958); Burke (1996); Butler (2006b); Conway (1996); Cusano (2017); Descartes (1992); Diderot, d'Alembert (1765a); Fichte (1994a; 1994b; 1999); Herder

(1965); Hobbes (1972a); Hume (1748c; 1987a; 1987b); Kant (1970; 1995); Leibniz (2000a; 2000b; 2000c); Locke (1688; 1971); Rousseau (2002); Smith (1975; 1995); Spinoza (2009); Suárez (1861).

Bibliografia

Baldwin (2001); Barber, Gracia (1994); Cassirer (2012); Cazzaniga, Zarka (1995); Di Bella (2005); Gracia (1982); Grosholz (1994); Heimsoeth (1954); Leinkauf (1994); Lukes (1971; 1973); Mignini (2000); Perler (2015); Pugliese (2019); Pulcini (2001); Simmel (2020); Specht (1976); Thiel (2000); Weber (1920).



Infanzia

di Marina Garbellotti

La definizione e il significato del termine che convenzionalmente chiamiamo *infanzia* corrispondono a un'idea profondamente condizionata dalle coordinate culturali, temporali, sociali e spaziali della società, alla quale si riferisce. Anche volendo circoscrivere l'analisi al periodo che qui si vuole esaminare, cioè i secoli XV-XVIII, l'operazione non appare semplice, come prova la prima edizione del celebre vocabolario dell'Accademia della Crusca (1612, *ad vocem*): alla voce *infantia* si legge «La prima età dell'uomo». Questa definizione estremamente generica, che viene riproposta nelle edizioni successive, riflette in primo luogo la complessità di determinare cronologicamente questa prima fase dell'esistenza umana, alla quale ne seguono altre: la puerizia, la giovinezza, l'età adulta e la vecchiaia. Anche per questa ragione il tema delle cosiddette scale o mappe della vita occupò una posizione rilevante nella trattatistica e nel repertorio iconografico dei secoli XIV-XIX, producendo un ampio ventaglio di proposte, che invita alla cautela nel valutare con precisione l'età dell'infanzia. Non sarà superfluo ricordare che definire questo periodo non rappresenta un esercizio retorico, bensì un'operazione preliminare perché esso condiziona la percezione dell'infanzia nella sfera familiare, sociale e giuridica. Conviene, dunque, illustrare le ripartizioni della vita più diffuse, tenendo presente che tutte le periodizzazioni sono supportate da teorie che concepiscono la biologia umana in relazione a elementi naturali e simbolici (Sears, 1986).

Tra le mappe della vita più note vi è la scansione settennale che rinvia al potere del numero sette, che dà forma al mondo (l'universo ha sette sfere e sette corpi celesti) e che secondo Ippocrate regola il ritmo dell'organismo che ogni sette anni si rinnova, dando vita a un nuovo ciclo (Seidel Menchi, 1999, pp. 111-3). In questo schema settennale, che ebbe lunga vita, il periodo dell'infanzia si concludeva al settimo anno di età, al quale seguiva la puerizia. L'iscrizione all'una o all'altra età comportava il riconoscimento di precise caratteristiche e capacità, o non abilità, dei bambini, che plasmarono i

metodi educativi, nonché gli atteggiamenti e le aspettative del mondo degli adulti nei loro confronti. Prima di proseguire l'esame di questi elementi si rende opportuna una precisazione lessicale. Nei secoli di cui ci stiamo occupando il termine "bambino" aveva un significato diverso da quello odierno. Oltre a essere scarsamente usato, possedeva prevalentemente una connotazione denigratoria; esso era il diminutivo di "bambo", che era l'equivalente di ingenuo, sciocco, scimunito (Niccoli, 1995, pp. 5, 15). Erano altri i termini che ricorrevano per designare i bambini: «mammolo», ad esempio, in uso soprattutto nell'Italia centrale, si riferiva a un bambino piuttosto piccolo, mentre le parole "fanciullo" e "putto", diffuse nell'Italia centro-settentrionale, potevano indicare indifferentemente neonati e adolescenti. Questa variabilità lessicale, che si riscontra anche in altri contesti geografici – basti qui ricordare che nella Francia del XVI secolo in un calendario delle età della vita si parla di «infanzia forte e virtuosa» riferendosi ai 24 anni di età, e in una fonte ecclesiastica del 1667 un quattordicenne viene qualificato come *un jeune enfant* (Ariès, 1994, pp. 23-4) –, esorta chi studia la storia dell'infanzia a soppesare con prudenza questi termini. Di qui la scelta di utilizzare il termine "bambino" e "bambina" nell'accezione attuale fornendo, laddove necessario, indicazioni più precise.

Accogliendo la scansione settennale della mappa della vita, il primo stadio, l'infanzia appunto, copriva il periodo che va dalla nascita al settimo anno di età. In questa fase il bambino non era ritenuto capace di esprimersi, come ci suggerisce l'etimologia del termine latino *infantem*, che deriva «da *in* per "non" e *fantem* da *fari* aver l'uso della parola, parlare: cioè che non ha ancora l'uso della favella» (Pianigiani, 1907a, *ad vocem*). Testimonianze di questa incapacità ricorrono in abbondanza nella trattatistica medievale e in quella successiva. Secondo l'insigne vescovo Isidoro di Siviglia, esponente di punta della cultura medievale, l'*infantia* è caratterizzata da suoni e da pianti; il bambino non è in grado di esprimersi con la parola; non è casuale che nella tradizione cristiana antica l'eccezionalità del bambino Gesù è provata anche dal fatto di non essere toccato da questa *infirmas* del linguaggio: egli non urla, ma vagisce (Niccoli, 1995, p. 5). Analoga definizione si può leggere nell'edizione del 1556 del *Gran Propriétaire de toutes choses*, una compilazione latina del XIII secolo che propone la scansione settennale della mappa della vita. Durante la prima, cioè l'infanzia, «l'individuo si chiama *infante*, cioè *non parlante*, perché ancora non può parlare bene e, per la mancanza di una dentatura completa e solida, non può formare perfettamente le parole, come dicono Isidoro e Costantino» (Ariès, 1994, pp. 16, 18). In questa visione la capacità di esprimersi si configura quale

elemento dirimente per passare alla successiva età, cioè alla *pueritia*. Esprime con chiarezza quest'opinione l'agostiniano Andrea da Volterra (1572, cc. 10v-12r), il quale, dopo aver fornito indicazioni sulla cura del corpo e aver ragionato sulle «tre cose» che rendono l'animo del bambino virtuoso, cioè «la natura proporzionata; la disciplina, cioè l'ordine e il modo di insegnare; e l'esercitatione», inizia a trattare l'età della puerizia, «intendendo pueritia, fino a quattordici anni dal cominciare a parlare il fanciullo». La capacità di utilizzare il linguaggio costituiva, quindi, almeno in via teorica, un'acquisizione indispensabile per applicarsi allo studio. Durante l'infanzia i bambini, però, dovevano essere formati. Rispetto alla pedagogia medievale la cultura rinascimentale proponeva un'idea di bambino dotato di specifiche inclinazioni, che andavano riconosciute e valorizzate. L'infanzia non rinvia a un concetto univoco: essa si articola in molti soggetti, ognuno con la propria indole, che attraverso l'educabilità possono e devono essere migliorati. Interpretano questa pedagogia le parole dell'umanista Pier Paolo Vergerio, secondo il quale il bambino deve essere oggetto di un progetto educativo fin da piccino, perché «è in quella verde età, che si devono gettare le fondamenta di tutto il nostro vivere, e informare l'animo a virtù finché sia tenero e capace di ricevere qualunque impronta, la quale, come allora sarà fatta, durerà per tutta la nostra vita avvenire» (Becchi, 1996, p. 144; Garin, 1970, p. 65).

Per quanto concerne l'istruzione, i sette anni rappresentarono prevalentemente l'età liminale per la frequentazione della scuola, pur non mancando eccezioni: alcune scuole di dottrina cristiana, infatti, accoglievano bambini di 4 anni. Anche i pochi studi che hanno indagato il numero, il genere e l'età degli alunni nelle scuole «laiche» riferiscono dati analoghi. Nella Firenze del 1480, ad esempio, ad applicarsi allo studio della lettura, della scrittura, del latino e dell'abaco erano bambini e ragazzi di età compresa tra i 4 e i 17 anni di età. Non erano numerosi gli alunni di età inferiore ai sette anni, anche se a questi vanno aggiunti i bambini, verosimilmente non molti, che venivano istruiti in casa da precettori privati. Spostandoci in un'altra città, a Venezia, secondo una stima del 1587 le scuole disciplinari, dove si insegnavano la lettura, la scrittura, la grammatica latina, la lettura avanzata in volgare, l'abbaco e la contabilità, si rivolgevano ad allievi dai 6 ai 14 anni (Grendler, 1991, pp. 84, 87). È opportuno ricordare che la maggior parte di questi alunni erano maschi, ai quali venivano impartiti insegnamenti da sfruttare in ambito lavorativo. Per le bambine era previsto un diverso percorso formativo: quelle di umili origini rimanevano in casa ad apprendere i compiti donneschi, mentre quelle di natali illustri venivano collocate in

istituti femminili laici e religiosi, dove venivano educate a diventare “brave” mogli. Da questi esempi affiora un dato ovvio, che conviene tuttavia sottolineare, e cioè la frequente difformità tra la visione teorica e per certi aspetti idealizzata dell’infanzia trasmessa dalla trattatistica e l’infanzia vissuta, soggetta a condizionamenti non sempre esplicitati nella lettura ad essa interessata, quali il ceto sociale di appartenenza e il genere. Basta confrontare il dipinto del *Piccolo mendicante con focaccia ripiena* (fine XVII secolo) del maestro della tela di Jeans o i piccoli vagabondi che popolano i quadri del pittore Giacomo Cerutti, detto il Pitocchetto, col ritratto di Leopoldo de’ Medici all’età di cinque anni, opera del pittore fiammingo Giusto Sustermans, o con quello di Clarissa Strozzi eseguito da Tiziano, quando la piccola aveva solo due anni, per comprendere la varietà delle esperienze racchiuse nel lemma “infanzia”.

Anche il genere attraversa in modo rilevante il significato dell’infanzia, dato che bambini e bambine erano destinati a rivestire ruoli sociali e familiari differenti, e tale diversità si coglie anche nelle mappe dell’età della vita. Mentre la vita maschile era tendenzialmente soggetta alla scansione settenaria o a quella decadica, quest’ultima meno fortunata della precedente, per il corso della vita femminile si prediligeva lo schema tetradico e soprattutto quello triadico (giovinezza-maturità-vecchiaia). Oltre a conferire meno specificità alla vita femminile, la periodizzazione triadica prolungava l’età dell’infanzia per le bambine sino ai 12 anni, alla quale seguiva l’età adulta. Questo passaggio trovava piena conferma nel diritto canonico, che legittimava il matrimonio per le donne appunto al dodicesimo anno di età, che segnava la conclusione dell’infanzia, mentre per i ragazzi l’età che legittimava il matrimonio corrispondeva al quattordicesimo anno di età. Sebbene non sia possibile valutare quanto il calendario tripartito fosse causa o effetto della periodizzazione dell’infanzia femminile, certo è che esso fu recepito dalla legislazione e fu interiorizzato dalla popolazione. Un esempio in questo senso lo offre la legislazione genovese del 1449, che fissava la fine dell’infanzia a 12 anni, e orientamenti analoghi furono seguiti dai legislatori senesi e veneziani. Si pensi, inoltre, alle cause di annullamento di matrimonio per impedimento di età, che vedono spose di 9, 10, 11 anni (Seidel Menchi, 1999, pp. 137-8). Sorvolando sulle strategie familiari che inducevano i genitori a organizzare tali unioni coniugali, importa osservare che per la società queste fanciulle, per attenerci al linguaggio dell’epoca, erano considerate adulte e non bambine. Il sesso femminile era investito di un ruolo sociale che incideva sia sulla periodizzazione dell’infanzia, dilatandola rispetto a quella prevista per i coetanei, sia sulle modalità educative. Se

durante i primi anni di vita bambini e bambine ricevevano analoghe attenzioni e le prospettive di ruolo apparivano sfumate, non appena iniziavano a camminare e a esprimersi, l'educazione si differenziava. Mentre le bambine crescevano all'interno delle mura domestiche in uno spazio educativo dominato da figure femminili – la madre e altre donne di casa – che avevano il compito di trasmettere loro comportamenti specificamente femminili e mansioni connesse alla sfera domestica, su indicazione dei trattatisti i bambini venivano sottratti precocemente alle cure materne. Ai bambini si addiceva un'educazione meno aggraziata e più dinamica, che competeva ai componenti maschili della famiglia, *in primis* ai padri; i bambini, infatti, si muovevano anche nello spazio esterno, sperimentando una dinamicità fisica e giochi sconvenienti per le bambine. Sotto l'influenza di questi modelli di genere nel 1557 il letterato padovano Sperone Speroni scrisse alla figlia, riferendosi alla nipote di 3-4 anni: «Di' alla signora Vignetta [la nipotina] che se elle vuol andare piano da donna, e non saltando come fanno i putti matti, son contento che vada in zoccoli e gliene porterò un bellissimo paio» (Ago, 1994, p. 385).

Differiscono gli ambienti, come pure i giochi e i giocattoli, anch'essi connotati dalla prospettiva di genere. Illuminanti a tale proposito sono le considerazioni del filosofo Jean-Jacques Rousseau esposte nel suo romanzo pedagogico *Emilio o dell'educazione*, edito nel 1762, nel quale introduce un piano d'istruzione naturale che insiste sulla formazione e sulla salvaguardia delle libertà del bambino. La disciplinata educabilità tanto decantata dalla trattatistica di stampo umanistico e rinascimentale perde nell'illuminista francese il tratto programmatico, lasciando al bambino ampi margini per imparare attraverso il contatto con la natura e l'esperienza individuale. In questo contesto, però, rafforza la differenza di genere con il cascato educativo e formativo che ne discende. Partendo dall'assunto che «non v'è alcuna parità tra i sessi quanto alle conseguenze derivanti dalla loro diversità», pur avendo i fanciulli dell'uno e dell'altro sesso molti divertimenti in comune, al pari degli adulti, secondo l'illuminista «i fanciulli amano il movimento e il rumore: tamburi, trottole, carrozzelle; le fanciulle preferiscono ciò che colpisce l'occhio e serve all'ornamento: specchi, monili, fronzoli e soprattutto bambole»; e la passione della bambina verso le bambole «mostra nel modo più evidente che la sua inclinazione è determinata dal compito cui è destinata» (Rousseau, 1997, p. 500). La scelta di un gioco, lungi dall'essere considerata un condizionamento sociale, si configurava come l'esito di una "naturale" predisposizione a rivestire precisi e distinti ruoli di genere, predisposizione che affiorava sin dall'infanzia. Di questo pensiero troviamo

attestazioni sia precedenti alle considerazioni rousseauiane, come prova il noto dipinto *Giochi di bambini* (1560) di Pieter Bruegel il Vecchio, nel quale bambini e bambine si divertono con attrezzi e giochi simbolici diversi, che successive – sino al XXI secolo – a testimonianza della secolare durata dei modelli di genere.

Il gioco non è il solo attributo dell'infanzia. Per restare in ambito ludico-artistico, un altro suggestivo significato intrinseco del termine "infanzia" lo offre la figura retorica del bambino che fa le bolle di sapone. Risalente alla romanità, la bolla simboleggia l'*homo bulla*, metafora della fragilità e della caducità della vita umana. L'infanzia, infatti, è un periodo di passaggio estremamente delicato (Emmer, Pierini, 2019). Gli elevati tassi di mortalità che colpivano la popolazione infantile erano un costante *memento* della transitorietà dell'esistenza umana. Informata dalla teoria umorale galenica, la scienza medica di età moderna spiegava questi numerosi decessi con la particolare complessione calda e umida dei bambini. Il contrasto tra questi elementi, destinato ad attenuarsi con la crescita, rendeva il corpo infantile molle, debole e malleabile (di qui l'uso di fasciature di sostegno). I bambini, dunque, erano "naturalmente" ammalati (Pancino, 2015, pp. 39, 136). A questa fisiologica complessione vanno aggiunte le condizioni igieniche dell'epoca, le scarse o errate conoscenze mediche, le periodiche calamità naturali (epidemie, carestie), le guerre e soprattutto la miseria in cui versavano molti nuclei familiari, che non erano in grado di assicurare ai figli il necessario sostentamento.

La frequenza di queste perdite unite alla pratica del baliatico ha indotto alcuni studiosi a ipotizzare che i genitori fossero pressoché indifferenti alla morte dei figli, come se la loro infanzia non coinvolgesse emotivamente gli adulti. Recenti studi, tuttavia, hanno confutato questa lettura. Manifestazioni di dolore da parte di madri e di padri per la perdita dei figli sono attestate nei diari di famiglia, nella corrispondenza e nelle raffigurazioni artistiche. Anche i santuari del respiro riflettono l'apprensione dei genitori per la sorte ultraterrena dei figli. La consapevolezza che un bambino morto prima di ricevere il battesimo sarebbe stato sepolto all'interno di un'area sconsecrata del cimitero e che la sua anima, relegata nel limbo, non avrebbe ricevuto la salvezza eterna, generava nei genitori un profondo sconforto. I santuari del respiro, presenti sin dal XIV secolo in Europa e nell'Italia del Nord, aiutavano a superare questo timore. I neonati senza vita, infatti, venivano portati dai genitori in questi luoghi sacri, perché si rianimassero giusto il tempo di ricevere il battesimo e ottenere la salvezza eterna (Julia, 1996, p. 235). Parimenti non convince più la tesi, a lungo accolta, che i genitori

benestanti avrebbero preferito “allontanare” il neonato, consegnandolo a una balia, per non creare alcun legame ed essere preparati all’eventualità della sua morte. L’allontanamento dalla madre biologica aveva ragioni di carattere sia scientifico – gli stessi medici suggerivano il ricorso al baliatico a beneficio della salute del bambino e di quella della madre che usciva provata dal parto – sia sociale: delegare alla balia l’allattamento e la cura dei primi anni di vita del figlio consentiva alla madre di svolgere più agevolmente il ruolo di moglie. Nonostante genitori e figli non vivessero assieme, nella maggior parte dei casi i bambini erano seguiti dalla famiglia affidataria e da quella biologica, che si teneva in costante contatto con la balia per sincerarsi della salute del figlio e conoscerne i progressi nella crescita.

Un’altra infanzia, forse la più indagata in ambito storico, è quella abbandonata. Erano numerose le bambine e i bambini, spesso neonati, a essere lasciati a sé stessi o consegnati alle istituzioni caritative preposte alla loro assistenza. L’esposizione era determinata soprattutto da ragioni materiali, cioè l’elevata percentuale delle famiglie che in età moderna vivevano al limite della soglia di sussistenza o la loro destrutturazione a causa della morte di un genitore. In mancanza di quelli che definiamo ammortizzatori sociali, l’abbandono era funzionale a ristabilire l’equilibrio economico e demografico di questi nuclei familiari. La miseria o la morte dei genitori, però, non giustifica il fenomeno dell’esposizione nella sua totalità; alcuni abbandoni erano dovuti a motivi di ordine culturale. A lungo la nascita di un bambino illegittimo ha gettato discredito sulla madre nubile e sulla famiglia di appartenenza, e in queste circostanze l’allontanamento del neonato serviva a salvaguardare un valore fondamentale per la società dell’epoca, quale l’onore femminile. Il fatto che alcuni genitori abbandonassero i figli per ragioni materiali e sociali non esclude che essi soffrissero questa separazione e che fossero preoccupati per il loro futuro. Talvolta essi lasciavano tra le vesti del neonato un segnale di riconoscimento, nella speranza di poter riprendere il bambino, qualora la situazione economica o familiare fosse migliorata, oppure dei biglietti con poche annotazioni: il nome del bambino, se era stato battezzato, e la richiesta di prendersene cura. Dell’infanzia di questi bambini conosciamo molto poco, soprattutto di quella vissuta all’interno dei brefotrofi. I regolamenti ci raccontano di sorveglianti che dovevano badare a queste creature, cioè nutrirle, vestirle ed educarle, ma nulla più. L’infanzia dei molti bambini accolti negli orfanotrofi trascorreva con ritmi diversi: alcuni venivano allevati in istituto, altri inviati a bottega, altri ancora affidati a nuclei familiari esterni: balie, coppie di coniugi e singoli che li prendevano in affido dietro compenso. Senza voler negare il fatto che

alcuni esposti erano presi in carico da adulti che volevano solo assicurarsi un aiuto lavorativo, le fonti ci restituiscono anche testimonianze di bambini che divennero parte integrante della famiglia che li aveva accolti, presso la quale trascorsero un'infanzia analoga a quella dei loro coetanei (Rossi, Garbellotti, Pellegrini, 2014).

La parola "infanzia", tutt'altro che univoca, rinvia a differenti significati e a molteplici traiettorie esistenziali condizionate dal contesto sociale e dal genere in cui si svilupparono, delle quali possediamo poche notizie e, peraltro, filtrate dalla visione dell'adulto che le descrive. Vi sono, poi, infanzie ignorate, delle quali conosciamo solo minuscoli frammenti, come quelli che affiorano dalle fonti giudiziarie: storie di piccoli accattoni di 4-5 anni di entrambi i sessi che mendicavano, vittime di incidenti e di soprusi. Per questi e molti altri bambini l'infanzia rappresentava tutt'altro che il periodo dell'educabilità, del gioco e della formazione.

Fonti

Accademia della Crusca (1612); Andrea da Volterra (1572); Rousseau (1997).

Bibliografia

Ago (1994); Ariès (1994); Becchi (1996); Becchi, Julia (1996a; 1996b); Caracausi (2008); Cunningham (1997); Delgado (2002); Emmer, Pierini (2019); Garin (1970); Grendler (1991); Julia (1996); Niccoli (1995); Pancino (2015); Pianigiani (1907a); Rossi, Garbellotti, Pellegrini (2014); Sears (1986); Seidel Menchi (1999).

Inferno

di Pasquale Terracciano

1. La storia dell'inferno è fatta di sedimentazioni poderose e lente modificazioni: una storia ctonia, che su determinate faglie ha prodotto scosse considerevoli. Analizzando una fase della sua evoluzione (1400 ca.-1700) ne verranno messi a fuoco i molteplici elementi di tensione e di mutamento. Le poche storie dell'inferno esistenti (Minois, 1991; Vorgrimler, 1993) registrano usualmente, per questo lasso di tempo, il passaggio da una fase cupa e terrorizzante – che corrisponde al lungo periodo tra tardo Medioevo e prima età moderna, con il suo apice nella pastorale barocca del Seicento (Camporesi, 1987) – fino al progressivo svuotamento dei suoi attributi, e innanzitutto del suo potenziale vincolante e terrorizzante, a partire dall'Illuminismo, o poco prima (Walker, 1964). Si sarebbero diffuse solo allora le prime operazioni tese a metterne in dubbio le attestazioni scritturali, metaforizzarne l'esistenza, mostrarne l'inesistenza o l'assurdità. Sebbene sia indubbio che la maturazione di temi razionalistici, sociniani o libertini porti a una progressiva liberazione dal "dispositivo" infernale nel XVIII secolo, la realtà è meno lineare e più movimentata: nelle stesse fasi in cui fu più diffusa l'idea di inferno, radicali furono le contestazioni e forti le spinte individuali e collettive per esorcizzarne la valenza. La difficoltà nel coglierne l'unitarietà deriva dal fatto che l'immaginario infernale si offre attraverso una pluralità possibile di sguardi. L'inferno è contemporaneamente pilastro teologico della dottrina cristiana; luogo privilegiato della *factio* poetica; sismografo filosofico di temi metafisici, psicologici, etici; fondale iconografico; strutturale elemento di vincolo religioso e politico; specchio delle paure della società.

2. Una buona base di partenza per inquadrare le coordinate teologiche del dibattito tra Rinascimento ed età moderna è il Concilio di Basilea-Ferrara-Firenze (1431-45) che nel trattare la possibile riunificazione con la Chiesa ortodossa riaffermò i canoni dogmatici della dottrina ecclesiastica sull'in-

ferno. Nello specifico vi venne ribadita la necessaria fede nella pena e nel fuoco eterni rivolti sia ai peccatori che a eretici, scismatici e fedeli di altre religioni. A tali questioni si intrecciavano i problemi filosofici legati all'idea di giustizia, alla trattazione dell'immortalità dell'anima e ai modi della sua sopravvivenza *post mortem*. A inizio Cinquecento le dispute aristoteliche sulla natura dell'anima e sulla sua immortalità – che mettevano a rischio la possibilità della vita dopo la morte e la credenza nella provvidenza – si fecero molto accese. Nel Lateranense v, con la bolla *Apostolicis Regiminis* del 1513, la Chiesa ribadì che l'anima è naturalmente immortale e, come forma sostanziale del corpo, può soffrire le pene dell'inferno e godere la beatitudine del paradiso. Si aggiunse inoltre ai filosofi di tener sempre presente la dottrina cristiana rispetto alle tesi che si accingevano a dimostrare. I passaggi del Concilio di Firenze nonché del Lateranense v sono da ricordare anche perché non rimasero sulla carta: in formule diverse le censure al riguardo di possibili dottrine eterodosse sull'inferno ritornarono più volte nei conflitti tra teologia e filosofia del XV e XVI secolo.

3. L'inferno della tradizione teologica conviveva con quello tramandato dai filosofi antichi e dai poeti classici, con i suoi miti, la sua idrografia, i suoi giudici. Le discese o i viaggi all'inferno (catabasi o *nekvia*) hanno contraddistinto sia la cultura letteraria che quella popolare sin da epoche remote. Nel Medioevo esse costituivano quasi un genere a sé (Gurevič, 1986) prima ancora che una di esse, la *Commedia* dantesca, segnasse nel profondo la cultura letteraria occidentale.

All'inferno "alto" delle dispute teologiche si opponeva un inferno "basso", che nutriva l'immaginazione delle persone. Davanti ai talvolta capziosi dibattiti tra teologi, si era infatti sedimentato un ricco materiale derivato da testi escatologici giudaici, credenze pagane, leggende folkloriche, letteratura classica, che aveva dato vita a un movimentato inferno popolare, con tratti e caratterizzazioni diverse a seconda delle aree geografiche, e spesso parallelo a quello stabilito dalla gerarchia ecclesiastica. L'aldilà si offriva come soggetto prediletto per allontanare gli uomini dal peccato, per ricordare incessantemente come la vita sulla terra fosse una continua e disperata lotta tra vizio e virtù, ma anche un luogo in cui placare la fame di giustizia terrena. L'inferno popolare non era solo terrorizzante, ma portava con sé un potenziale dissacratore e sovversivo: il rovescio del mondo così come è. Era in questo affine al carnevale. Il re dell'inferno – l'angelo decaduto Lucifero – è per definizione colui che sfida una gerarchia prestabilita; le sue antiche raffigurazioni si confondono con le personificazioni campestri del re del

carnevale. L'Alichino che Dante inserisce tra i Malebranche – in un punto in cui le tradizioni dell'inferno popolare fanno irruzione nella controllata struttura aristotelica dell'inferno dantesco (Camporesi, 2000) – viene dal demone germanico Hellequin (*Hölle König*, re dell'inferno), e conduce ad Arlecchino. Inferno e carnevale sono mondi rovesciati dove ogni cosa è possibile: luoghi della paura e della burla, notturni ed eccessivi, non sempre levigati a dovere dalla teologia.

4. La sintesi tra i due inferni poteva trovarsi nelle iconografie che adornavano le cappelle e le controfacciate delle chiese. Il soggetto principale della rappresentazione dell'aldilà era il momento del Giudizio universale, tipicamente rappresentato secondo uno schema iconografico sorto in ambiente bizantino, in cui era dominante la simmetria dicotomica e la divisione tra beati alla destra del Cristo e dannati alla sua sinistra: tra le schiere, apparentemente turbolente, dei risorti domina un ordine che è il riflesso dell'armonia universale. Il Giudizio universale è posizionato usualmente sul versante ovest della chiesa, anche per l'associazione tra esso e il tramonto del sole. La topografia dell'inferno si raffina pian piano, mentre una vasta gamma di supplizi invade la scena, con eccessi di immaginazione di ogni tipo (Hughes, 1968; Baschet, 1993).

La *Commedia* di Dante fu, tra le tante cose, anche la magistrale fusione dell'inferno teologico con l'inferno letterario e quello popolare; intervenne inoltre sulla descrizione e rappresentazione dello spazio infernale. Alla fine del Quattrocento si era infatti sviluppata nella cultura occidentale una particolare attenzione allo spazio infernale, alla sua architettura e alla sua cartografia. Gli inferni indifferenziatamente oscuri, ma anche gli inferni rurali, immaginati come ampie e ventose pianure chiazzate da paludi, erano stati sconfitti dal modello dell'inferno-caverna che era poi diventato nel Basso Medioevo un inferno sotterraneo sì, ma con alcuni tratti urbani, con porte e guardiani. Il fiorentino Dante aveva officiato questa trasformazione. E una volta che lo spazio infernale si era ridefinito, venne investito anch'esso dalla rivoluzione cartografica quattrocentesca.

Nella seconda metà del Quattrocento Antonio Manetti, biografo di Brunelleschi e amico di Ficino, si occupò del calcolo delle misure, dimensioni e forme dell'inferno dantesco. Le sue speculazioni vennero riprese da Cristoforo Landino, in una sorta di breve trattato (*Sito, forma e misura dello 'nferno e statura de' Giganti e di Lucifero*) pubblicato nel *Proemio* del suo influente *Comento sopra la Comedia* (1481). L'inferno vi veniva descritto in forma conica, una valle concava da immaginare come un anfiteatro ro-

vesciato, con i cerchi al posto dei gradoni. Il suo vertice era al centro della terra, esattamente sotto Gerusalemme, e la sua intera profondità misurava quanto il raggio terrestre. Le descrizioni provenienti dagli studi di Manetti dialogavano con la celebre mappa dell'inferno di Botticelli, che ne era, con alcuni aggiustamenti, la traduzione visiva (Parker, 2013). Quel modello divenne la rappresentazione iconografica per eccellenza del sito infernale visto nella sua interezza. Ma ciò non avvenne senza contestazioni o proposte alternative – ad esempio nel 1544 da parte di Alessandro Vellutello –, tanto che la prima opera scritta da Galilei fu una dissertazione per stabilire quale fosse la più esatta topografia dell'inferno dantesco e se essa fosse inoltre staticamente sostenibile (Galilei, 2011). La riflessione sull'inferno e sulla pena aveva un legame diretto con la riflessione filosofica. I “ficiniani” Landino e Manetti proponevano un inferno unitario che potesse essere colto con un solo sguardo, specchio rovesciato della perfetta creazione divina, in cui l'anima interamente gravata dal peccato veniva condotta in un luogo sì gerarchicamente strutturato, ma con gerarchie mobili. Indugiavano meno sulle singole partizioni del peccato, come farà appunto Vellutello (2006), che puntava l'attenzione sui singoli gironi – visualizzati come vere e proprie ruote mnemotecniche e schemi di meditazione delle colpe – perché attratto da una specifica tassonomia dei peccati (Rossi, 2007; Terracciano, 2018).

5. La sensibilità neoplatonica del Quattrocento era a disagio rispetto alle visioni dominanti dell'aldilà medievale. Contribuiva a questo imbarazzo l'impaccio, proprio già di Tommaso, rispetto all'ostentata corporeità degli abitanti dell'aldilà. La cupa retorica orrorifica, utile per tenere lontani gli uomini dal peccato, non soddisfaceva inoltre l'esigenza dell'uditorio più colto, fermamente convinto che compito della religione fosse quello di preparare un cammino di progresso morale e spirituale, centrato sulla virtù e non sulla paura. Così Marsilio Ficino, impegnato a conciliare le idee cristiane con i motivi della tradizione ermetica e platonica, dubitava della resurrezione della carne, rivendicava il carattere “medicinale” delle pene, rifletteva sulla possibilità della preesistenza e della trasmigrazione delle anime (Hankins, 2005; Allen, 2007). Se dunque riaffermava l'immortalità dell'anima individuale e l'esistenza di un sistema di premi e punizioni oltremondano, ne ammorbidiva i toni e ne privilegiava gli aspetti spirituali. Sinesio di Cirene, Origene d'Alessandria e Avicenna erano le fonti che lo portavano a ridimensionare il numero e le categorie dei dannati; a eliminare il ruolo del Giudizio in favore di un viaggio “automatico” dell'anima, attraverso lo *spiritus phantasticus*, verso il suo luogo nell'aldilà; a considerare,

infine, le pene quasi solo come il frutto della fantasia turbata del peccatore. I dannati avrebbero sofferto dunque le pene sorte dalla propria immaginazione, un vero e proprio incubo senza fine. Il soggetto su cui insistono le pene è infatti il corpo sottile tessuto dall'anima dopo la morte, elemento su cui rimangono impressi i segni della vita morale dell'individuo (Klein, 1960; Katinis, 1997-98).

A questo aspetto, va aggiunta la tendenza ad amplificare il ruolo e l'opera della misericordia divina, riscontrabile in Ficino, ma tipica di diversi settori della spiritualità italiana tra Quattrocento e Cinquecento. La ripresa dei testi e delle idee di Origene d'Alessandria, con l'affermazione di una salvezza finale che avrebbe raggiunto tutti, anche il diavolo, possedette un persistente fascino tra XV e XVI secolo (Terracciano, 2012). La speranza per una salvezza che fosse la più ampia possibile, che in alcuni passi pare aprire la strada all'universalismo, è un filo conduttore della produzione di Erasmo da Rotterdam, riluttante a concedere spazio al Dio severo e tiranno che gli prospetta Lutero. In un percorso convergente, nel mondo religioso italiano, si cercavano formule di compromesso tra la dottrina riformata della grazia e la possibilità, propria di tutti gli uomini, di ottenere salvezza e perdono attraverso il "beneficio di Cristo" e la "dolce" misericordia divina (Prosperi, 2000). Si trattava di formulazioni che ricevettero esplicita sanzione nel Concilio di Trento, che nel canone *De iustificatione* del gennaio 1547 condannava, sintomaticamente, chiunque avesse sostenuto che la paura dell'inferno fosse peccato o rendesse peggiori i peccatori. Tali dottrine sarebbero in ogni caso confluite nel pensiero degli esuli *religionis causa*: Celio Secondo Curione si impegnò nel *De amplitudine beati Regni Dei* a dimostrare che il numero dei beati è maggiore rispetto a quello dei dannati; mentre nel Catechismo di Rakow (1601), una delle prime raccolte sistematiche del pensiero sociniano, veniva diffusa l'idea, già presente tra gli anabattisti veneti, dell'annichilimento dei dannati con la conseguente negazione dei tormenti eterni.

6. Una delle accuse più radicali contro Giordano Bruno nel corso del suo processo fu quella di aver negato l'inferno. Come ripetutamente testimoniarono i suoi compagni di cella, per il Nolano l'inferno non esisterebbe o sarebbe al più temporaneo: l'ira divina, infatti, non sarebbe durata per sempre. In realtà la rilettura stessa delle categorie filosofiche tradizionali, che il Nolano compie alla luce delle nuove scoperte cosmologiche, fa saltare completamente una visione anche solo larvamente ortodossa dell'aldilà (Terracciano, 2019). La teoresi di Bruno tende infatti a dissolvere la costru-

zione dell'escatologia tradizionale su diversi livelli. La *pars destruens* discende direttamente dai motivi più profondi dell'ontologia e della psicologia bruniana, con la sua enfasi cruciale sulla vita-materia infinita e la tragica consapevolezza della vicissitudine universale. L'anima può riaggregarsi infinitamente in nuovi composti, senza mai perdere il suo legame con l'anima del mondo. L'esistenza umana è un semplice accidente transeunte, una delle possibili mutazioni, sul piano della vita del cosmo. Ciò rende impensabile uno stadio come l'inferno, che costituirebbe una sorte di eterno esilio, mentre è invece concepibile uno stadio intermedio di purgazione. L'inferno però non scompare del tutto nella dottrina bruniana. Il motivo è principalmente legato alla sua valenza civile (Ciliberto, 2020). Bruno è infatti consapevole che le azioni degli uomini sono spesso mosse dall'aspettativa di una ricompensa o dal timore di una punizione. È dunque consigliabile che una religione, per essere civilmente "fruttuosa", non lasci cadere il legame tra le azioni sulla terra e un sistema di pene o di ricompense nell'aldilà.

Si tratta di una visione politica dell'inferno che ha una lunga tradizione e un forte impatto nel pensiero rinascimentale. Machiavelli fa ripetuti accenni giocosi all'inferno nelle sue opere letterarie ma tiene fermo che il timore di Dio, e con esso l'inferno, siano dispositivi di governo necessari a tenere a freno e controllare il popolo. D'altro canto, in altri passi, sembra lasciar intendere che, ai suoi occhi, il condottiero politico non debba essere sottoposto alla stessa paura dell'inferno, pena l'inazione (De Grazia, 1989). Del resto, secondo una leggenda, di lunga fortuna, sorta poco dopo la morte del Segretario fiorentino, le sue ultime parole avrebbero riguardato un sogno infernale, in cui Machiavelli aveva rifiutato il paradiso e scelto come propria destinazione eterna l'inferno, poiché lì avrebbe potuto conversare per sempre di politica con sovrani e uomini d'arme, cui era dunque destinato l'Ade (Terracciano, 2018).

Il timore dell'inferno come fondamentale elemento per il buon vivere civile e pilastro della solidità dello Stato spiega uno dei motivi fondamentali della difesa della dottrina dell'inferno. L'idea dell'importanza della fede per il governo dei popoli attraversa del resto buona parte delle riflessioni rinascimentali sullo Stato, a diversi livelli: tra gli altri Cardano, Montaigne, Patrizi, Campanella e Bodin affrontano il tema della paura della pena eterna come elemento necessario alla società. Va in ogni caso considerato che a furia di mettere in luce la strumentalità delle pene, si correva il rischio di svuotarne la realtà. Vi è chi, come Sarpi, si sottrae a questa prospettiva negando che il timore delle pene dell'aldilà possa favorire il rispetto delle leggi nel consesso umano; in questo modo veniva a togliere quello che aveva

costituito il principale baluardo alla sopravvivenza della dottrina dell'inferno (Frajese, 1994).

7. La Chiesa della Controriforma aveva ribadito, con il Catechismo del 1556, la realtà dell'inferno, la sua esistenza ed eternità, la sua necessità teologica e pastorale. Nella retorica tridentina e nella pastorale barocca, pervase da un immaginario carcerario e claustrofobico, l'inferno gioca un ruolo importante. Negli *Esercizi spirituali* di Ignazio è prevista una «meditazione sull'inferno», che conduce con tutti i cinque sensi a rievocare il luogo della pena, in modo da allontanarsi dal peccato, nel caso in cui, come viatico per la virtù, non bastasse la gratitudine per l'amore di Dio. Dopo lo sforzo dell'immaginazione di abbracciare l'ampiezza del luogo infernale, bisognava calarsi con sguardo, udito, olfatto, gusto e tatto, tra i pianti e le urla, il fetore e lo zolfo, l'amarezza e il rimorso, la fiamma e il dolore. È un tratto tipico delle predicazioni seicentesche, tese a rievocare con crudezza e molti dettagli l'inferno in terra, sollecitando tutti i sensi dell'uditorio (Camporesi, 1987).

Al tempo stesso, negli stessi decenni, le spinte in direzione di un'interpretazione razionalistica delle Sacre Scritture, che si accompagnarono alla diffusione del socinianesimo in Olanda e Inghilterra a partire dai primi decenni del Seicento, misero sempre più sotto attacco la concezione dell'eternità delle pene infernali. Il bando dalla comunità ebraica di Spinoza, per certi versi avvolto nel mistero, fu presumibilmente dovuto alla negazione della vita ultraterrena, con i suoi luoghi di pena e beatitudine (Nadler, 2005). Si trattava di una posizione filosofica maturata prima ancora di scrivere l'*Etica*, sulla scia del testo di Uriel da Costa, *Esame della tradizione farisaica* (1624), che professava la mortalità dell'anima in quanto dottrina autenticamente biblica (da Costa, 2014). Dal canto suo Bayle rifletteva sul legame stretto che, specie in contesti in cui vi erano diverse confessioni religiose in contrasto tra loro, intercorreva tra eternità della pena e intolleranza religiosa: chi crede che la giustizia di Dio si concretizzi in pene eterne per gli infedeli è più facilmente portato alla persecuzione nella vita terrena.

Una trattazione specifica merita il caso inglese. Gli articoli della Chiesa d'Inghilterra condannavano sin dal 1552 la credenza secondo cui l'inferno sarebbe stato solo temporaneo e che alla fine dei tempi tutti gli uomini sarebbero stati salvi. A partire dal Seicento però la diffusione di dottrine tese a smontare la reale esistenza dell'inferno fu molto vasta, tanto che il «declino dell'inferno» è stato utilizzato come cifra dei dibattiti teologici e filosofici inglesi dell'epoca, a partire dall'ambiente dei platonici di Cambridge

(Walker, 1964). Ma già Marlowe e Milton avevano esplicitato la possibilità che l'unico inferno fosse nella mente degli uomini o nella terra; nel 1658 Samuel Richardson aveva dedicato un trattato alla negazione dei tormenti eterni, posizione condivisa anche da John Locke. Al tempo stesso tra i radicali e i pensatori politici inglesi del Seicento era diffuso l'attacco contro le dottrine infernali che faceva da contraltare all'esaltazione della redenzione universale di tutte le anime (ad esempio in Winstanley). Lo stesso Hobbes (1989), in un passo cruciale del *Leviatano*, mostra come nella Bibbia si parli di morte eterna per i reprobati, ma non di pena eterna.

8. La questione dell'inferno si legava al tema della teodicea, che assunse tra XVII e XVIII secolo grande importanza filosofica. Non si trattava solo di spiegare il motivo del male, ma anche di comprendere come potesse essere buono un Dio che aveva creato la maggioranza degli uomini sapendoli condannati alla dannazione eterna. Non fu un caso che Leibniz dedicò nel 1715, poco prima di morire, un frammento all'*Apocatastasi*, cioè la dottrina più tipica attribuita a Origene. Riprendendo l'idea origeniana del ritorno finale di tutte le cose al principio unico e perfetto, vi viene evocata la possibilità di un inferno vuoto, stante la redenzione ultima di tutte le creature (Leibniz, 2001a).

Se dunque per un verso le soluzioni della teodicea andarono a indagare il rapporto tra onnipotenza e onniscienza di Dio, per altro verso quella stessa questione incrinava l'idea dell'esistenza dell'inferno. L'articolo che Voltaire (2006) dedicò all'inferno nel 1764 nel suo *Dizionario filosofico* rappresenta in effetti una delle denunce più radicali della dottrina infernale. Mostrando come esso non fosse una caratteristica di tutte le culture e religioni, ma un elemento specifico del cristianesimo, Voltaire ne denunciava implicitamente la sua pretesa di universalità e la sua natura di costruzione storica. Così afferma che non si tratti di una dottrina ebraica, e che nell'antichità gli stessi poeti che lo avevano inventato se ne erano presi gioco. Nella sua ricostruzione Voltaire richiamava inoltre le speculazioni di curati e teologi che nel primo Settecento avevano provato a elaborare una rinnovata forma di "teologia del cielo aperto", secondo cui Dio non avrebbe punito in eterno i reprobati e l'inferno non era altro che un purgatorio (Cristofolini, 1981). Una favola per vecchiette, dunque, non adatta ai filosofi, e forse utile per tenere a freno le masse: ma anche questa conclusione nella pagina del filosofo francese suonava ambigua e beffarda. Il declino dell'inferno, sul piano teologico e sul piano civile, si stava compiendo.

Fonti

Benivieni (1897); Bruno (2000b); Curione (1554); da Costa (2014); Ficino (2011); Galilei (2011); Hobbes (1989); Landino (2001); Leibniz (2001a); Vellutello (2006); Voltaire (2006).

Bibliografia

Allen (2007); Baschet (1993); Camporesi (1987; 2000); Ciliberto (2020); Cristofolini (1981); De Grazia (1989); Delumeau (2006); Frajese (1994); Gurevič (1986); Hankins (2005); Hughes (1968); Katinis (1997-98); Klein (1960); Le Goff (1982); Minois (1991); Nadler (2005); Parker (2013); Prosperi (2000); Rossi (2007); Terracciano (2012; 2016; 2018; 2019); Vorgrimler (1993); Walker (1964).



Infinito

di Antonella Del Prete

La riflessione rinascimentale e moderna sull'infinito è caratterizzata da una complessa rete di slittamenti e riconfigurazioni concettuali che ne fanno uno dei territori in cui la continuità e il cambiamento sono più interessanti da analizzare. Ne esamineremo i più rilevanti seguendo due direttrici: la cosmologia e la metafisica.

I

Cosmologia: infiniti non uniformi

Nel corso del Cinquecento un lungo e complesso processo di revisione critica e abbandono della cosmologia aristotelico-tolemaica, che si svolge a livello sia astronomico sia filosofico, comporta lo sviluppo non solo di sistemi del mondo alternativi, ma anche la comparsa di alcune forme di infinitismo che in prima approssimazione si possono ricondurre alla tradizione stoica oppure a quella epicurea. Le strutture argomentative che li comprovano sono diverse, anche se alcuni punti di contatto possono essere delineati (Granada, 1992). Un primo esempio di infinitismo lo troviamo sotto la penna di Marcello Palingenio Stellato, che nel suo *Zodiacus vitae* (1536) descrive un cosmo molto lontano da quello aristotelico. Il mondo visibile secondo Palingenio è una sfera materiale via via più oscura e miserevole a mano a mano che si va dalla periferia (le stelle) verso il centro (la Terra). Al di là dei limiti di questo globo si estende una distesa infinita di luce, in cui risiedono Dio, gli angeli e le idee archetipe. Queste idee si incarnano nelle sfere celesti, in forme via via più degenerate, fino ad arrivare alla Terra. Il mondo di Palingenio quindi è infinito, ma non uniforme: ha infatti un centro; è diviso in tre zone nettamente distinte (il mondo subceleste, soggetto a generazione e corruzione; il mondo celeste, abitato da esseri immortali; la luce incorporea. I primi due sono finiti, la terza è infinita); la sua parte

materiale conserva una struttura geocentrica e la suddivisione tradizionale in sfere celesti, ed è disegnata secondo una scala gerarchica al tempo stesso ontologica, cosmologica e morale. Questi elementi, di chiaro ascendente stoico, sono accompagnati da un impianto teologico che molto deve al neoplatonismo: Dio è bontà sovrabbondante, che non può limitare il suo atto creativo né nel tempo né nello spazio. Potenza, sapienza e volontà sono un'unica cosa: se quindi Dio può fare qualcosa di infinito, non mancherà di farlo (Palingenio Stellato, 2012, pp. 336-7).

Una struttura cosmologica simile, e una forma argomentativa anch'essa di stampo platonico e necessitarista, si trova nella *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso, in cui il debito con la tradizione ermetica è molto più evidente. Anche per Patrizi, niente può porre un limite all'azione divina: l'oggetto di questa azione, che sembra essere *ab aeterno* (ma su questo il testo è ambiguo, e tra gli interpreti non c'è intesa), sono lo spazio, il *lumen*, il calore e il *fluor* (Patrizi, 1591, *Panarchia*, pp. 20, 22, 40, 46; *Pancosmia*, pp. 74, 82-3). Al centro di queste emanazioni infinite della divinità si trova il mondo corporeo che, come in Palingenio, è diviso in due zone: una, eterea, è sede degli astri; l'altra, *hylea*, è occupata dalla Terra (ivi, *Pancosmia*, pp. 84-5, 121-50). In maniera forse più esplicita che in Palingenio, la descrizione del mondo corporeo riprende elementi propri del cosmo aristotelico-tolemaico: ritroviamo così la dichiarazione che il mondo materiale è finito, che i suoi cieli sono divisi in otto o nove orbì, che gli elementi sono disposti in maniera ordinata (ivi, *Pancosmia*, pp. 64-5, 84). Eppure, ci sono alcuni importanti cambiamenti: sulla scia anche di novità celesti osservate alla fine del secolo, Patrizi rifiuta l'idea che esistano delle sfere cristalline, pensa che il cielo etereo sia fluido, che sia soggetto a cambiamenti e che gli astri vi si muovano liberamente, mossi dalle proprie anime (ivi, pp. 84-99). Se Aristotele contrapponeva nettamente il mondo sublunare e quello celeste in base al tipo di elementi che li componevano e quindi ai movimenti che vi si realizzavano e alla loro maggiore o minore perfezione, e se Palingenio invece li distingueva sulla scorta di fattori in cui la cosmologia e l'ontologia si sposavano con la morale, Patrizi abbandona le distinzioni ontologiche e quelle morali, ma continua a disegnare una dicotomia che sembra incentrata prevalentemente sulle nozioni di libertà e necessità. Il mondo sublunare, infatti, è descritto come sede di fenomeni che sembrano seguire leggi necessarie, come per esempio quella che induce le parti a ricongiungersi con il proprio tutto nel caso della caduta dei gravi; il mondo etereo vede invece il dispiegarsi del libero volere divino e delle anime degli astri (ivi, pp. 91, 99, 101, 105, 108, 111, 149).

Palingenio e Patrizi usano l'identificazione degli attributi di Dio e l'esaltazione della sua sovrabbondante bontà per dimostrare l'infinità dell'universo. Ma in entrambi i casi siamo lontani dal vedere realizzata una seconda condizione, quella dell'uniformità. L'eterogeneità si manifesta nel loro cosmo in forme diverse. La prima è data dalla presenza di due realtà ben distinte: da un lato un cielo empireo infinito, pieno di luce e, nel caso di Palingenio, di esseri spirituali; dall'altra il mondo corporeo, che invece è finito. La seconda deriva dalla presenza, più o meno persistente, della cosmologia aristotelico-tolemaica: mondo sublunare e celeste continuano a essere diversi, almeno in qualche misura; il mondo corporeo è geocentrico. Da questo punto di vista, Patrizi compie un passo ulteriore verso l'omogeneità, rispetto a Palingenio, perché tra cielo e terra non ritiene che ci sia una differenza di perfezione basata sulla composizione elementare, scardinando così la teoria dei moti naturali e assoggettando anche il cielo al mutamento. Rispetto alle dispute sull'infinito dei secoli precedenti un elemento di continuità permane: nessuno dei due autori ammette la possibilità di un corpo infinito in atto. Tuttavia, l'infinito di cui parlano Palingenio e Patrizi non si collega con gli intensi e innovativi dibattiti sul continuo e la sua divisibilità, che avevano portato nel corso del XIV secolo alla formulazione di teorie che permettevano di rispondere alle critiche tradizionalmente rivolte a chi ammetteva forme di infinità attuali in questo ambito (Murdoch, 1982), ma si riallaccia piuttosto alle discussioni sulla potenza di Dio, per rovesciarne le conclusioni. Che fosse o meno dipendente dalla condanna condannata dal vescovo Étienne Tempier contro alcune tesi sostenute all'Università di Parigi (Aertsen, Emery, Speer, 2001), l'uso sempre più estensivo della distinzione tra una potenza assoluta di Dio – comprendente tutto quello che Dio può fare e coincidente quindi con l'onnipotenza – e la sua potenza ordinata – comprendente invece solo quello che Dio ha scelto di creare – ha di certo contribuito a far sviluppare una libera e intensa discussione sull'infinito, il vuoto, la pluralità dei mondi e gli spazi immaginari, oggetti la cui esistenza reale veniva il più delle volte negata, sulla base della fedeltà alla cosmologia e alla fisica aristotelica, ma su cui diventava possibile discorrere in astratto (sui differenti usi di questa distinzione tra Medioevo ed età moderna cfr. Oakley, 2018; sul suo impatto sulla teoria degli spazi immaginari cfr. Grant, 1981). Per provare l'esistenza di un universo infinito, Palingenio, Patrizi, e più tardi Bruno si appropriano del primo termine, la potenza assoluta, ed eliminano il secondo, la potenza ordinata, appoggiandosi sull'adagio platonico che vuole il *bonum effusivum sui* e di fatto realizzando quel necessitarismo che Tempier intendeva scongiurare con la

sua lista di proposizioni condannate. Un necessitarismo che tuttavia ha un campo di applicazione e degli esiti diversi rispetto a quello medievale.

2

Cosmologia: infinito e uniforme

Rispetto all'infinitismo di Palingenio e di Patrizi, quello elaborato da Giordano Bruno, prima nei dialoghi italiani e poi nelle opere latine, ha due elementi di fondo che lo differenziano: la decisa adesione a un'interpretazione realista del copernicanesimo e la descrizione di un universo che non è solo infinito, ma anche uniforme da tutti i punti di vista, con un chiaro rinvio alla cosmologia atomista, in versione copernicana. Bruno riprende e sviluppa gli argomenti infinitisti dei suoi predecessori, ma più di loro si impegna in una dettagliata confutazione dei testi aristotelici (cfr. il secondo dialogo del *De l'infinito*, l'*Acrotismus camoeracensis* e i libri II, IV, VI, VII del *De immenso*). Si potrebbe schematicamente dire che Bruno usa due approcci distinti per provare l'esistenza di un universo infinito: la prima serie di argomenti deriva dalla decisa contestazione della dottrina aristotelica del luogo, che Bruno sostituisce con un concetto di spazio a cui non può essere stabilito un limite e che deve essere pieno (di mondi) in ogni sua parte per non alterare la sua uniformità e non rendere vana la sua attitudine (Bruno, 1995b, pp. 61-83). Come in Patrizi, i cieli sono fluidi e in essi gli astri evolvono spinti dalla propria anima, alla ricerca di un equilibrio che assicuri la loro conservazione. Lo stesso principio spiega il movimento delle parti, quando sono separate dal loro tutto: cercano di nuovo di riunirsi a lui o, se troppo lontane, di raggiungere un corpo in grado di assicurare la loro conservazione. Non esistono dunque né i luoghi naturali né le sfere elementari e celesti: Bruno si dimostra molto ricettivo rispetto alle più recenti osservazioni astronomiche, che usa *pro domo sua* per tirarne delle conseguenze filosofiche a tratti molto lontane da quelle che si trovavano nelle sue fonti.

Bruno inoltre afferma, in maniera più netta di Patrizi, che c'è una totale omogeneità della composizione degli astri: le stelle e i pianeti sono fatti di acqua e di fuoco e differiscono solo per la diversa proporzione tra questi due elementi. Quanto all'etere, è presente in Bruno, ma è chiaramente identificato o con l'aria o con lo spazio (Fantechi, 2014a; 2014b). Sono opinioni poco diffuse all'epoca: i precedenti che si possono evocare sono Nicola Cusano, per la composizione degli astri, e Christoph Rothmann,

per l'equivalenza tra l'aria e l'etere, da lui pertinacemente difesa nello scambio epistolare con Tycho Brahe.

C'è infine un ultimo elemento, fondamentale per descrivere l'uniformità dell'universo bruniano. Lo spazio infinito, infatti, non è riempito dalla luce o dalle sostanze incorporee, come volevano Palingenio e Patrizi, e nemmeno da un'infinita distesa di stelle fisse, che circondano il Sole e i suoi pianeti, unico sistema planetario nell'universo, come invece sostiene Thomas Digges. Per Bruno la capacità dello spazio di essere riempito viene realizzata solo se lo pensiamo occupato da un numero infinito di sistemi solari analoghi al nostro: non solo quindi la Terra è simile agli altri pianeti, ma anche il Sole è simile alle altre stelle. L'affinità con l'atomismo antico è evidente, ma bisogna considerare che c'è un fattore che differenzia profondamente Bruno sia da Lucrezio sia dai teorici medievali della pluralità dei mondi: nulla fa pensare che i diversi sistemi solari siano "chiusi", che siano separati da *intermundia*, in breve, che non possano essere pensati come parti di un tutto (Granada, 1998).

La seconda serie di argomenti parte invece dall'efficiente, ossia da Dio. Le prove che Bruno dissemina nei dialoghi italiani e nelle opere latine coniugano in maniera originale elementi provenienti dalla tradizione aristotelica e da quella platonica. Per dimostrare che l'universo deve essere necessariamente infinito, perché non è possibile pensare a una potenza che non si traduca in atto, Bruno contrae dei debiti evidenti nei confronti di Nicola Cusano, di Tommaso d'Aquino, e probabilmente anche di Averroè. Da un lato, nel quinto dialogo del *De la causa* attribuisce sistematicamente all'universo quanto Cusano diceva di Dio: l'universo è « tutto quel che può essere » e assolve il compito di essere l'immagine esplicata di Dio, « l'unigenita natura » (Bruno, 1996, pp. 270-81, 298-307). Bruno identifica prima l'atto e la potenza, nell'universo; poi l'onnipotenza divina con la potenza della materia. Ne segue che l'universo debba essere positivamente e attualmente infinito, contrariamente a quanto diceva Cusano (sui rapporti tra Bruno e Cusano cfr. Secchi, 2006). Bruno impone un'ulteriore torsione alle tesi di Cusano: l'universo prende il posto di Cristo come unica, vera immagine della divinità: il rimprovero più importante che Bruno fa al cristianesimo è di aver immaginato che un essere finito, un uomo, abbia potuto fare da mediatore con l'infinito divino, mentre solo qualcosa di infinito può assolvere questo compito (Carannante, 2018).

Nel *De l'infinito*, sotto il vocabolario di ascendenza platonica (l'infinita bontà di Dio) si nasconde poi un ribaltamento delle posizioni di Tommaso d'Aquino. Come in Tommaso, anche per Bruno Dio è semplice e in

lui essenza, potenza e operazione sono la stessa cosa (Scapparone, 2008). Mentre Tommaso lascia spazio all'azione della volontà divina, che determina i mezzi che realizzano le sue decisioni e gli effetti della potenza, in Bruno questa autonomia della volontà non esiste. Per escluderla, Bruno si appropria delle tesi che Tommaso confuta (Bruno, 1995b, pp. 83-91; ma anche *De immenso*, in Bruno, 1879a, pp. 242-3, 246-7; cfr. su questo tema Del Prete, 2003). Come già avveniva in Palingenio e Patrizi, non c'è quindi alcuna possibilità di distinguere in Dio una potenza assoluta, che non si realizza pienamente, e una potenza ordinata, la sola che vediamo in atto nel mondo (Granada, 1994).

Non solo l'universo non è separabile da Dio, e viceversa, ma non si situa nemmeno su un livello ontologicamente inferiore rispetto a Dio. Sono due le maniere in cui si manifesta l'infinito, diverse ma complementari. Dio è "tutto infinito", perché non ha termini e perché anche i suoi attributi sono infiniti, ma è anche "totalmente infinito", perché è tutto in tutto il mondo e tutto in ciascuna sua parte. L'universo è "tutto infinito" perché non ha termini e margini, ma non è "totalmente infinito" perché le sue parti sono, singolarmente prese, finite (Bruno, 1995b, p. 87). La differenza tra i due tipi di infinito non riguarda né il fatto che l'uno sia più grande di qualunque cosa data, o invece si possa sempre aggiungere qualcosa (come nel caso dell'infinito in atto o categorematico e dell'infinito in potenza o sincategorematico), né la tipologia di infinito (estensione *vs* perfezione) come accadrà più tardi nella tradizione cartesiana, ma concerne in primo luogo il carattere finito o infinito delle sue parti o attributi e quindi il rapporto esistente tra il tutto e le parti.

Diversamente da quanto avveniva in Palingenio e Patrizi, quindi, l'universo di Bruno è non solo infinito, ma anche uniforme: le due cose non possono essere scisse, in effetti. Nella costruzione di questa nuova proposta filosofica entrano in gioco molti elementi appartenenti a diverse tradizioni del passato: il cambiamento viene costruito attraverso una rielaborazione e una dislocazione di concetti, nozioni, argomenti talora di provenienza assai diversa. Qualunque sia il grado di isomorfismo degli universi disegnati da questi diversi protagonisti del Rinascimento italiano, tuttavia, il fatto stesso di ipotizzare la presenza di un infinito diverso da Dio è un passo che segna un punto di non ritorno ma che solleva anche numerosi interrogativi. Che differenza esiste infatti tra questi due tipi di infinito? E in che rapporto sono tra di loro? Si tratta di interrogativi che si ripresenteranno sia per quegli autori che in un certo senso si porranno nella scia di Patrizi, affermando che il mondo corporeo è finito, ma insistendo sulla presenza di uno spazio

infinito, sia per coloro che saranno, a torto o a ragione, accusati di sostenere l'esistenza di una materia corporea infinita.

2.1. METAFISICA: LO SPAZIO INFINITO

Partiamo dalla prima linea di sviluppo che, tra Cinque e Settecento, vede allinearsi una serie importante di filosofi e di scienziati interessati a indagare lo statuto ontologico e teologico dello spazio per farne uno dei fondamenti della geometrizzazione della fisica (Grant, 1981 fornisce un impressionante quadro delle teorie dello spazio tra Medioevo ed età moderna, indicando possibili linee di continuità e di rottura). Un elemento li unisce (quasi) tutti: a partire da Bruno e da Patrizi, lo spazio viene descritto come un ente che non può essere ricondotto alle nozioni di sostanza e accidente, sulla scia di quanto si trovava già in un commentatore antico di Aristotele, Filopono, il cui testo viene il più delle volte esplicitamente citato o parafrasato. Si tratta ovviamente di un'infrazione rispetto alla metafisica aristotelica, ma questo non ci deve stupire, dal momento che il concetto di spazio viene elaborato come alternativa a quello aristotelico di luogo. Lo spazio è quindi un'estensione tridimensionale, infinita, non separabile in parti, concettualmente e fisicamente diversa dai corpi. Le strade di Bruno e di Patrizi, però, divergono abbastanza presto: per Bruno lo spazio è soprattutto la capacità di accogliere un corpo. Sebbene venga spesso qualificato come "vuoto", in realtà sono di gran lunga maggiori le occorrenze in cui lo spazio è invece pieno, in base alla struttura argomentativa che abbiamo visto in atto nell'analisi delle prove dell'esistenza di Dio: proprio l'omogeneità dello spazio gli impedisce di essere pieno in una sua parte e vuoto da un'altra. In realtà, nei testi bruniani, quindi, spazio, vuoto, campo, etere sono termini spesso intercambiabili (Amato, 2006; Granada, 2018). Lo spazio è la condizione di un movimento dei corpi che si possa svolgere senza essere condizionato dalla dimensionalità determinata del luogo aristotelico. Rispetto a Dio e all'Uno, lo spazio si trova a condividere il rapporto di *complicatio* ed *explicatio* dell'universo in generale: pur essendo diverso da Dio, non è quindi possibile dire che abbia un'esistenza autonoma e indipendente.

Patrizi invece prevede espressamente la possibilità di uno spazio vuoto, inteso sia come spazio interno al mondo fisico, sia, e soprattutto, come spazio esistente al di fuori del mondo fisico. Sebbene la sua concezione del mondo come entità finita che occupa una precisa porzione dello spazio finisca in qualche modo per metterne in discussione l'isomorfismo, lo spazio per Patrizi è la condizione di esistenza non solo degli esseri cor-

porei, ma anche di quelli incorporei, compreso Dio: tutti devono essere nello spazio (Henry, 1979). Si tratta di una convinzione che si ritroverà in Gassendi, in More e in qualche modo anche in Newton. Questi ultimi rifiutano così non solo la concezione aristotelica del luogo, ma anche l'identificazione cartesiana tra materia ed estensione. Per Descartes non solo tutto ciò che ha dimensione è materiale, ma inoltre tutto ciò che è spirituale non può avere dimensioni e deve essere inesteso: una tesi per cui More conia il termine di "nullibismo", perché avrebbe come conseguenza di assimilare le sostanze spirituali al nulla, l'unico concetto che può essere pensato come inesteso (Reid, 2007; McGuire, Slowik, 2012). Diverso però è il modo in cui questi autori delineano il rapporto tra lo spazio infinito e Dio. Patrizi sembra escludere che lo spazio sia un attributo divino e al tempo stesso che sia indipendente da Dio: il rapporto di dipendenza però è più vicino all'emanazionismo neoplatonico che al creazionismo cristiano (De Risi, 2016). Del resto, se nessun ente, nemmeno spirituale, può esistere senza essere nello spazio, è difficile pensare che quest'ultimo possa essere stato creato nel tempo. La filosofia dello spazio di Gassendi si caratterizza per due elementi diversi: da un lato la sua impronta epicurea, che assume tratti bruniani almeno a livello cosmologico (Del Prete, 2000); dall'altro l'insistito tentativo di coniugare questa impostazione iniziale con la teoria medievale degli spazi immaginari, selezionandone la versione più compatibile con le caratteristiche che vengono attribuite allo spazio (Bellis, 2018). Ancora una volta, non del tutto chiaro è il rapporto tra lo spazio infinito e l'infinito divino: Gassendi esclude che lo spazio possa essere identificato con l'immensità divina, ma nega che sia prodotto da Dio e ammette apertamente che ciò significa farne un essere indipendente da Dio stesso. Tuttavia, ritiene che questo non comprometta in nessun modo l'onnipotenza divina, dal momento che, non essendo né sostanza né accidente, lo spazio non è nulla di positivo. È invece More a eliminare l'ultimo diaframma che separa l'infinità spaziale da quella divina. Inizialmente More, pur rifiutando la totale divaricazione tra la mente e la spazialità, aveva sposato quella che in origine era una tesi presente in Tommaso d'Aquino, secondo la quale Dio è presente nel mondo tutto in tutto e tutto in ogni parte: Tommaso e More potevano così distinguere radicalmente il tipo di presenza nel luogo degli spiriti e dei corpi. L'avversione per il nullibismo e la necessità di legare sempre più strettamente l'essere e l'estensione spaziale portano More prima ad abbandonare questa tesi, poi a fare dello spazio infinito un attributo di Dio (Reid, 2007; Janiak, Thomas, 2022, pp. 426-8).

Il ventaglio di soluzioni proposte da Patrizi, Bruno, Gassendi e More in

merito al rapporto tra spazio infinito e Dio ripropone, sotto altre spoglie, questioni che avevano già agitato le discussioni medievali su questi temi e che proseguivano nelle pagine dedicate agli spazi immaginari dalla scolastica tra Cinque e Seicento. Quanto più lo spazio acquista consistenza ontologica e si allontana dall'avere un'esistenza puramente concettuale, tanto più esso assume le sembianze di una condizione non solo logica, ma anche metafisica dell'esistenza di tutti i corpi (se non, come in More, di tutti gli esseri, anche spirituali). Diventa quindi essenziale stabilire se è indipendente o meno da Dio, se è creato o meno, se ha un rapporto con l'immensità e con l'onnipresenza divina. Il problema risulta particolarmente spinoso quando allo spazio vengono attribuite delle dimensioni, come avviene negli autori presi in considerazione: una proprietà incompatibile con la semplicità divina. Si può dire che tre sono gli ambiti di potenziale conflitto con la teologia. In primo luogo, nella misura in cui lo spazio, pur essendo creato, viene descritto come indipendente da Dio, bisogna rispondere alle critiche di chi vede in questo un attentato all'onnipotenza divina. In secondo luogo, così come l'eternità della materia può entrare in conflitto con quella divina, lo spazio infinito deve avere uno statuto ontologico e concettuale che non entri in contrasto con l'onnipresenza o con l'immensità divina. Infine, bisogna dare una risposta a chi si interroga sulla possibilità o impossibilità che esistano diversi tipi di infinito.

2.2. METAFISICA: L'ESTENSIONE INFINITA

Non è un caso che proprio un autore in cui l'infinità divina assume un ruolo centrale senta acutamente il bisogno di distinguere la dimensionalità non finita dell'estensione dall'infinito divino, elaborando il concetto di indefinito (sulla concezione dell'infinito divino in età cartesiana e in Descartes, cfr. da ultimo Agostini, 2008; Arbib, 2017). L'infinito è quindi ciò in cui non trovo limiti da nessun punto di vista, mentre l'indefinito è ciò di cui non conosco i limiti solo da un certo punto di vista (*Meditationes, Primae Responsiones*). Come Descartes preciserà nei *Principia*, dell'infinito sappiamo positivamente che non può avere limiti, mentre dell'indefinito dobbiamo limitarci a dire che non ne troviamo i limiti (*Principia*, parte I, artt. 26 e 27). Questa distinzione, tuttavia, non incontrerà il favore non solo degli interlocutori critici, come Henry More, ma nemmeno di chi, come i cartesiani olandesi, il più delle volte si limita a parafrasare i testi cartesiani, pur avanzando ipotesi alternative (Del Prete, 2021).

Ancora più evidente è il rifiuto dell'indefinito nei grandi filosofi

postcartesiani, con esiti tuttavia molto differenti. L'architettura metafisica di Spinoza presenta ben tre tipi di infinito: quello assoluto di Dio, ossia della sostanza che consiste di infiniti attributi; quello *in suo genere* degli attributi, per ognuno dei quali si possono negare tutti gli altri infiniti attributi (*Etica*, parte I, definizione VI); quello dei modi infiniti (*Etica*, parte I, proposizione XVI), quantificabili e trattabili matematicamente senza cadere nei paradossi di Zenone. La differenza assoluto/*in suo genere* riprende indubbiamente elementi attestati da svariati dizionari filosofici coevi, ma è anche presente nella distinzione tra infinito e indefinito, proposta da Descartes, e poi rielaborata dai cartesiani olandesi per proporre timidamente la possibilità che l'estensione sia considerata infinita. Un altro elemento al tempo stesso di continuità e di rottura con i testi cartesiani è la connessione istituita tra ontologia e gnoseologia a proposito dell'infinito. Descartes aveva affermato che abbiamo una conoscenza intellettuale chiara e distinta dell'infinito, ma che non possiamo comprenderlo. Spinoza ci dice che possiamo conoscere la quantità in due modi: con l'intelletto e in questo caso la conosciamo come sostanza infinita, indivisibile e unica; oppure con l'immaginazione, e in questo caso essa ci appare divisibile, finita e composta di parti (Epistola XII; *Etica*, parte I, proposizione XV, scolio). In questo modo Spinoza può distinguere i tipi di infinità della sostanza e dei suoi attributi ma al tempo stesso attribuire l'infinità all'estensione (ossia, cartesianamente, alla materia) senza cadere nei paradossi generati da un infinito che sarebbe anche divisibile in parti.

Se ci volgiamo verso Malebranche, troviamo quello che potrebbe essere definito un tentativo di introdurre una teoria dello spazio all'interno dell'impianto cartesiano che prevede l'identità tra materia ed estensione. Per motivi soprattutto legati alla teoria della visione in Dio, ma adducendo in seguito ragioni di tipo apologetico, espressamente rivolte contro Spinoza e contro alcune teorie degli spazi immaginari, Malebranche introduce nel 1678 la nozione di "estensione intelligibile". Essa rappresenta le proprietà dei corpi, senza essere un corpo; è infinita, necessaria ed eterna; è infinitamente divisibile ed è impenetrabile, ma da un punto di vista unicamente intellettuale; rappresenta l'estensione locale senza essere realmente essa stessa estesa in lunghezza, larghezza e profondità; è immobile; a parlare propriamente, essa sfugge alla distinzione aristotelica tra sostanza e accidenti, perché è la sostanza di Dio, ma non semplicemente, bensì in quanto rappresentativa dei corpi; è perfettamente chiara e intelligibile. Poiché è ciò che noi vediamo quando conosciamo gli oggetti estesi, l'estensione intelligibile permette di ribadire la priorità cartesiana dell'infinito sul finito; di essa Malebranche

afferma che è infinita non perché non ne troviamo dei limiti, ma perché vediamo chiaramente che non ne ha, un tipo di conoscenza dell'infinito che Descartes riservava a Dio (*Entretiens de métaphysique*, I, IX). Malebranche ritiene inoltre che l'estensione intelligibile sia nettamente distinta sia dalla materia, sia dall'immensità divina. La materia è infatti finita, sia da un punto di vista spaziale che temporale; è contingente e impenetrabile; è soggetta al movimento e ha delle vere e proprie parti. L'immensità di Dio non ha alcun rapporto con l'estensione locale; è la sostanza divina in quanto diffusa ovunque e presente ovunque tutta intera (e quindi non in quanto partecipabile dai corpi, come nel caso dell'estensione intelligibile); ci è del tutto incomprensibile (su questi temi cfr. Santinelli, 2004).

3

Conclusione: lo sdoganamento dell'infinito attuale

Sia nel caso di Spinoza, sia in quello di Malebranche, le polemiche sollevate da queste loro proposte non riguarderanno tanto la possibilità che esistano diversi tipi di infinito, articolati tra di loro, quanto il fatto che l'infinità sia attribuita, o rischi di essere attribuita, alla materia. In entrambi i casi, tuttavia, i diversi tipi di infinito sono strettamente connessi con la divinità: sono dei suoi aspetti. Per trovare un'aperta ed entusiastica adesione a un infinito non contenuto nel divino dobbiamo volgerci verso Leibniz. Qui gli elementi incontrati finora si ricombinano in maniera diversa. In Leibniz troviamo un infinito creato: infinite sono infatti le sostanze, le monadi. Tuttavia, si tratta di un infinito metafisico, che non ha aspetti né spaziali né immediatamente materiali: lo spazio infatti per Leibniz è una relazione, un prodotto della nostra attività cognitiva, e le monadi sono entità in primo luogo incorporee. Se per Spinoza non dobbiamo pensare la quantità come inesorabilmente divisibile, per Leibniz non dobbiamo credere che il continuo sia discreto e composto di parti: la riabilitazione dell'infinito attuale conseguente all'elaborazione del calcolo infinitesimale passa anche da una rifunzionalizzazione di questo tema spinoziano in un diverso contesto (Laerke, 2008, pp. 423-4). Se vogliamo poi trovare una declinazione dell'infinito *in suo genere*, la possiamo individuare nel rapporto che le sostanze sviluppano con il tutto: ogni sostanza potrebbe essere detta a suo modo infinita, in quanto specchio e rappresentazione del tutto creato da Dio (Nachtomy, 2011).

Leibniz non è l'unico filosofo a esplorare le potenzialità apologetiche

dell'infinito attuale, tra Sei e Settecento: in maniera sempre più insistente, un mondo immensamente grande e ricco di creature viene presentato come un argomento a favore dell'onnipotenza divina anche dai fautori britannici della fisico-teologia. Lo spettro del necessitarismo che filtrava dalle pagine di Palingenio, Patrizi e Bruno, tuttavia, non è fugato, e si ripresenta sotto diverse spoglie nelle obiezioni avanzate contro la teoria dei mondi possibili. Il dibattito filosofico sull'infinito, quindi, si sviluppa secondo linee di continuità o di rottura rispetto al passato: incessante è la ricombinazione di argomenti e concetti derivati dal dialogo con i predecessori e i contemporanei.

Fonti

Bruno (1879a; 1995b; 1996); Palingenio Stellato (2012); Patrizi (1591).

Bibliografia

Aertsen, Emery, Speer (2001); Agostini (2008); Amato (2006); Arbib (2017); Bellis (2018); Carannante (2018); Del Prete (2000; 2003; 2021); De Risi (2016); Fantechi (2014a; 2014b); Granada (1992; 1994; 1998; 2018); Grant (1981); Henry (1979); Janiak, Thomas (2022); Laerke (2008); McGuire, Slowik (2012); Murdoch (1982); Nachtomy (2011); Oakley (2018); Reid (2007); Santinelli (2004); Scapparone (2008); Schechtman (2018); Secchi (2006).

Ingegno

di Maurizio Cambi

I

I molteplici significati di un termine

Ingegno – inglese *ingenuity, wit*; francese *genie*; tedesco *Witz*; spagnolo *ingenio* – deriva dal latino *ingenium* che trae origine dal verbo *gignere* (“generare”, “produrre”). Il lemma si riferisce, principalmente, alla facoltà umana (o all’insieme delle *vires mentis*) che consente a chi la (o le) possiede di comprendere celermente le più riposte ragioni dei fenomeni. Inoltre, è propria dell’ingegno la capacità di ideare e realizzare originali e utili artifici (per fini non necessariamente connessi alla morale, come insegnano il furto di Prometeo e il cavallo di Ulisse) e di prospettare acute soluzioni a problemi di natura complessa.

Per *ingegno* s’intende anche genericamente l’intelligenza (come aveva inteso il Cartesio delle *Regulae ad directionem ingenii*), un’abilità intellettuale specifica, un’attitudine spiccata espressione di un’inclinazione naturale a eccellere in un campo del sapere. Ha avuto diffusione circoscritta il senso attribuito al termine *engins* (plurale di *engin*) che, a partire dal XVIII secolo in Francia (ma già se ne trova traccia negli *Essais* di Montaigne), è usato per indicare un *marchingegno*: artificio, macchina (bellica), dispositivo, strumento ecc. (Bianchi, 2002, pp. 119-22; Marr *et al.*, 2018, pp. 3, 22, 80-2).

In alcuni momenti della storia *ingegno* e *genio* sono stati usati come sinonimi. È accaduto, ad esempio, negli antichi codici latini, prima che *genius* cadesse in desuetudine a causa della stretta connessione con la religione romana che a tale spirito aveva riservato la funzione di protettore di persone, cose, luoghi ecc. (Gravina, 1967, p. 37). Mentre *ingenium* continuò a essere usato nel latino popolare, *genius* sopravvisse nella lingua colta conservando un tratto inconscio dovuto a un innato dono divino, indipendente dal merito o dallo studio (Moretti, 2011, p. 5). In quest’accezione il genio si

distingue dall'ingegno connotato sempre più spesso dall'intelligenza acquisita con lo studio. Genio si contrappone anche a talento inteso come la capacità intellettuale particolarmente efficace in questo o quel ramo dell'attività mentale o materiale dell'uomo (Gravina, 1967, p. 42). Solo nel Settecento riemerse grazie agli scrittori francesi che lo ripresero rilanciandolo «nelle lingue dell'Europa contemporanea con il valore moderno, quello corrispondente all'italiano *genio*» (Vallini, 2002, pp. 3-4).

Per la propria vocazione inventiva, l'*ingegno* si manifesta nei campi più diversi della creatività umana. Pertanto scandisce, con i suoi successi, la storia dell'uomo. È una di quelle parole che consente «di raccogliere, e quasi di condensare, non solo le vicende della riflessione filosofica dell'Occidente attraverso i secoli, ma anche quelle della problematica teologica per un verso, e dell'indagine scientifica per l'altro, e proprio mettendo a fuoco i nessi fra i vari campi di ricerca» (Garin, 1984, p. 3).

2

Tra bisogno e malinconia

Platone, nel *Simposio*, racconta che, «nel giardino di Zeus», durante l'accoppiamento tra Penia e Poros (figlio di Metis) fu concepito Eros. Le doti mutate dal padre lo resero «astuto» (205d) e «pieno di risorse» (203e) consentendogli così di affrontare e superare ogni difficoltà. Dalla madre – *povertà* e *bisogno* – assunse lo stimolo continuo a industriarsi per fare fronte al congenito stato di disagio. Grazie alle virtù ereditarie, Eros, prezioso demone, funge da mediatore tra gli dèi e gli uomini garantendo la fluidità della comunicazione. Inoltre, «per opera sua ha luogo tutta la mantica e altresì l'arte sacerdotale che riguarda i sacrifici e le iniziazioni e gli incantesimi e tutta quanta la divinazione e la magia» (203a).

Secondo Aristotele (*Problemata*, xxx) le eccezionali capacità ingegnose, manifeste solo in alcuni individui, sono causate dalla secrezione di bile nera «calda e in quantità eccessiva». Tale squilibrio umorale rende i soggetti che ne soffrono (ad esempio: «Empedocle, Platone, Socrate e [...] anche la maggior parte dei poeti»), «invasati e ispirati» e, pertanto, capaci di produrre azioni geniali come «le Sibille, gli indovini, e tutti i posseduti dal dio». La loro predisposizione alla creatività è però accompagnata da sregolatezze di ogni tipo: «le persone [...] naturalmente dotate» sono inevitabilmente anche «sensuali e inclini ad assecondare i loro impulsi d'ira e le loro passioni, alcune anche loquaci» (953a-954a).

L'interpretazione platonica e aristotelica sulle cause e le caratteristiche dell'ingegno accompagnerà il termine nelle molteplici declinazioni di senso da esso assunte nel tempo. Ad esempio, solo per ascoltare una "voce autorevole", Marsilio Ficino condivide le affermazioni espresse da «Aristotele nel libro dei *Problemi*», e cioè «che tutti gli uomini, in qualsivoglia materia eccellenti, sono stati melanconici». Alimentato dall'atra bile (in giusta proporzione e mescolanza con gli altri umori) «il nostro animo ricerca con ardore, persevera più a lungo nella ricerca, trova con facilità quello che ha cercato, lo considera distintamente, lo giudica con chiarezza e, una volta giudicato, lo ricorda a lungo» (Ficino, 1995, p. 108). Senza dimenticare, però, l'opinione di Platone, secondo la quale «gli uomini geniali sono soliti essere assai eccitati e in preda al furore». Non diversamente «Democrito dice che non ci possono mai essere uomini di grande ingegno, tranne quelli che sono scossi da una specie di furore» (ivi, p. 104).

3

Spiriti e umori

Durante l'età moderna, la ricerca delle origini dell'ingegno diventa oggetto di un serrato confronto tra medici, filosofi, letterati, religiosi. Un importante contributo al dibattito viene dall'*Examen de ingenios para la ciencias* (1575) del medico navarrino Juan Huarte de San Juan, un trattato naturalistico su caratteri e manifestazioni della facoltà, fedele alle fonti (Ippocrate, Aristotele, Galeno ecc.) e poco incline a riconoscere nel talento umano una cifra divina. In un passaggio della prima edizione – poi emendata per ordine dell'Inquisizione che obbligò Huarte a una redazione "purgata" dell'opera (1594) – si legge: «il volgo ignorante, vedendo un huomo di grande ingegno, & destrezza, subito assegna Dio per auttore, & non si cura d'altro, anzi ha per vana immaginazione ogni altra, che si parta da questa: ma i Filosofi naturali disprezzano questa maniera di parlare» (Huarte de San Juan, 2010, p. 100). Con Galeno, Huarte sostiene che l'ingegno scaturisce da più fattori: la predisposizione fisica (le qualità di caldo, umido e secco nella giusta proporzione) e il contesto geografico di appartenenza determinanti il temperamento (ivi, pp. 106, 177, 261-77: «per confermazione di questa dottrina Galeno scrisse un libro [*Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*], nel quale provò che i costumi dell'anima seguono il temperamento del corpo»). Come tutti i fenomeni relativi alla sfera umana, l'ingegno segue un ciclo temporale: non emerge nel giovane fino a quando in

lui dominano l'irascibilità e la concupiscibilità; si manifesta pienamente nella maturità e declina durante la vecchiaia. Quasi mai esso è multiforme: un soggetto dotato può esprimere tutto «il suo ingegno determinato, & particolare» in una disciplina ma «cavato di quella, non valeva niente nell'altre sorte di lettere» (ivi, p. 94). All'interno del corpo, vaganti spiriti vitali svolgono la funzione di «svegliar le potenze dell'huomo, & dar loro forza, & vigore di potere operare» (ivi, p. 114). L'ingegno è acuito dalle contrarietà che si presentano nelle varie circostanze della vita, è alimentato dall'insegnamento di un buon maestro e da «copia di libri» da studiare «di continuo» (ivi, p. 142). Ogni sforzo è, però, inutile se il soggetto appare sprovvisto di un minimo talento: «Poco giova, che un rozo vada a studiar in Salamanca, dove non è Cathedra d'intelletto, né di prudenza, né huomo, che l'insegni» (ivi, p. 97).

Meno noto dell'opera di Huarte è il *Trattato dell'ingegno dell'huomo* (1576) del telesiano Antonio Persio, secondo il quale tale facoltà inventa cose nuove e «raffina, et assottiglia» le già note. In virtù del proprio acume, l'ingegnoso produce *mirabilia* elevandosi al di sopra «de gli altri animali irragionevoli», costretti a «calpestar solamente a terra in ischiera». Così Archita che, «con misura di mathematica», costruì una colomba di legno volante, Archimede «fece un ciel di bronzo con tanta maestria che in esso potevansi divisar benissimo tutti i moti de' sette Pianeti», e Dedalo riuscì perfino «a volar per l'aria» (Persio, 1999, pp. 24-5). Persio, seguendo una tradizione che va da Ippocrate e Galeno fino a Ficino e Telesio, identifica i segni del corpo che rivelano l'ingegno, ne precisa le cause fisiche e consiglia come conservarlo a lungo. Le capacità del genio traggono origine dallo spirito che ha «propria sede [...] ne' ventricelli del cielebro, et che la sua natura sia calda, et tenue, et rassomigliante al cielo» (ivi, p. 33). Per rendere efficace e duratura la facoltà, Persio raccomanda – la fonte privilegiata è il ficiniano *De vita libri tres* – di mantenere caldo lo spirito perché tanto «più il corpo humano in sé contiene humidità, tanto perde sagacità, et avanza in istupidizza» (ivi, p. 31). Ad esempio, la prolungata esposizione al sole e una dieta specifica «fanno buonissimo pro allo spirito, et per conseguente allo 'ngegno» (ivi, p. 43). Le balie e i buoni maestri svolgono una funzione maieutica aiutando l'inclinazione alla genialità ad affiorare. Tuttavia, come voleva Platone, l'ingegno rischia di restare dormiente senza il pungolo della difficoltà (ivi, p. 45: «Dal bisogno nasce il desiderio, et appetito, da questo la forza dello 'ngegno, et della natura dell'huomo, eccitata o dalla natura o dagli altri huomini a ritrovare le cose, od a perfettare le ritrovate»). Come Aristotele, anche Persio ritiene che i melanconici, sotto la tutela di Mer-

curio e Saturno, siano i soggetti più inclini ai parti eccellenti della mente. Persio s'interroga con acutezza su quale sia il rapporto tra l'ingegno umano e la natura. L'ingegnoso deve allontanarsi da essa con le proprie creazioni o imitarla il più possibile? A suo dire, l'ingegno avrebbe due "anime": una che «non rassomiglia la natura» mentre «un'altra che è imitatrice, et disciepolo delle cose della natura» (ivi, p. 24). La sintesi suprema si è realizzata nel «gran Titiano», pittore di una Venere così bella e viva che non si sarebbe potuta «serbar sicura da gli occhi libidinosi de' riguardanti» (*ibid.*).

4

Dono divino e attitudine naturale: Possevino e Gracián

Il determinismo naturalistico di Huarte ridimensionava, implicitamente, il ruolo di Dio e l'autonomia dell'individuo, costituendosi come una minaccia per la visione cristiana. Per tali ragioni, proprio «nondimeno perché può quel libro apportar danno alla verità del libero arbitrio, e di altre cose importanti, non dee leggersi, se da quegli errori, quali da i Sacri Teologi di Spagna furono osservati, non sia emendato» (Possevino, 2008, p. 125). Il giudizio è del gesuita Antonio Possevino e si legge in un manuale dal titolo *Coltura degl'ingegni* (1598), nel quale il religioso riafferma la radice divina di ogni talento albergante nell'uomo. Sull'ingegno – «quella naturale attitudine, la quale comprende il potere facilmente apprendere alcune cose» (ivi, p. 115) – poco o nulla influiscono temperamenti e umori. «Quantunque siano diversi gl'ingegni degli huomini, nondimeno questo non dipende tanto dalle qualità de' corpi, quanto sapientissimamente dalla Divina Provvidenza» (ivi, p. 123). Al ricevimento della grazia non «possono far ostacolo l'aria, l'acque, il luoco, o paese, l'influsso delle stelle, il girare de' cieli, né quale altra cosa si sia, pur che huomo apra gli orecchi e'l core alla vocazione di Christo» (ivi, p. 120, e anche 117). Degli inestimabili doni divini il singolo può poi liberamente decidere se farne buon uso mettendo il proprio talento a servizio della *Res publica*, o se ignorare l'omaggio del Creatore. Proprio perché egli sceglie liberamente va giudicato unico responsabile quando compia azioni moralmente riprovevoli. Non attenuano la sua colpa, infatti, le tentazioni dei demoni, che pur «distolgono la mente dal rettilissimo sentiero della verità» (ivi, p. 117), o i fluidi corporei (ivi, p. 129: «Né è vero, che la melanconia gli spinga a scleraggini»). L'Altissimo dona a ogni soggetto «secondo la propria virtù, cioè secondo quella dispositione, la quale parimente dal datore di talenti è comunicata per

usarne debitamente». La provvidenza divina segue sempre questo principio «nelle cose naturali»: «ad alcuno l'essere dà parimente gl'istrumenti per mezzo de' quali possa essequire le sue operationi, così dando più o meno ingegno, dà insieme proportionata qualità per comprenderla, e per porre in atto ciò che al suo stato conviene» (ivi, p. 131). Il dono di Dio dev'essere ben custodito e, possibilmente, accresciuto. I buoni libri, i maestri e le istituzioni (collegi, accademie, università) serviranno a perfezionare le virtù dell'intelletto (cfr. ivi, p. 101).

Anche per il gesuita spagnolo Baltasar Gracián (2008, p. 61), l'ingegno – peculiarità della natura umana – vanta una radice divina: «Il valore, la prontezza, la sottigliezza dell'ingegno sono, in questo mondo, cifra del sole; e, se non raggio, almeno riflesso di divinità». L'ingegno non può mancare all'uomo eccellente («Ogni eroe partecipò di dismisura d'ingegno»; *ibid.*), al quale suggerisce azioni prudenti. Nondimeno è irrinunciabile anche per l'uomo comune, al quale si offre come una bussola di orientamento quando deve questi «trovare una via d'uscita nelle difficoltà» (Gracián, 2020a, p. 43). In numerose opere, il gesuita analizza le caratteristiche di questa «facoltà umana, cognitiva e creativa» tanto importante da collocarsi, tra tutte, «al primo posto nel dar origine al sapere» necessario per la ricerca della verità (Hidalgo-Serna, 1989, p. 24). Gli antichi, paghi dei miseri frutti della deduzione, hanno colpevolmente trascurato l'ingegno dedicando eccessive attenzioni al sillogismo (cfr. Gracián, 2020b, p. 31). L'ingegno e il genio (espressioni della medesima natura umana, ai quali è dedicato un intero capitolo in *El Discreto*, 1646) hanno ben altra forza inventiva. Le manifeste qualità dell'ingegno (l'acutezza, la rapidità d'intendere, parlare e agire ecc.) permettono, con l'arte che le alimenta, di decifrare il libro del mondo. L'*agudeza*, in particolare, consente di acquisire una ricchissima conoscenza degli enti (a partire dall'io) penetrando nella profonda intimità delle *res* per scoprire consonanze e differenze, per cogliere le disarmonie e i minimi dettagli che i più ignorano («brillano meno astri nel firmamento, spiccano meno fiori in un prato, di quante acute sottigliezze non si alternino in una feconda intelligenza»; ivi, p. 39). L'esame penetrante della realtà è l'operazione propedeutica all'esatta formazione dei concetti («ciò che è la bellezza per gli occhi e l'armonia per gli orecchi, lo è, per l'intelligenza, il concetto»; ivi, p. 34). Il compito dell'ingegno non si esaurisce rispondendo agli interrogativi e alle necessità gnoseologiche dell'uomo: esso, infatti, «raggiunge pienamente il suo fine umano e filosofico» (Hidalgo-Serna, 1989, p. 26) quando definisce le innumerevoli sfumature del reale utilizzando la varietà delle forme letterarie *dilettose*

(paradossi, esagerazioni, enigmi ecc.) che si aggiungono, rendendo fluida la comunicazione, «alla nuda espressione del pensiero» (Croce, 1940, p. 333). Della delicata operazione di traduzione (dal pensiero al discorso), e di scelta dei «fiori dell'eloquenza» (Gracián, 2020b, p. 37) sono incaricate la retorica e la dialettica (come aveva suggerito J. L. Vives) congiuntamente all'efficace armamentario acquisito dall'ingegnoso mediante lo studio dalle arti. Poiché «non si contenta l'ingegno, come il giudizio, della pura e semplice verità, ma aspira alla bellezza» (*ibid.*), esso deve far ricorso all'opera del suo «fratello di sangue»: il gusto che permette al soggetto di distinguere (e apprezzare) tutto quanto è di valore. Ingegno e gusto, «figli del talento e similmente tramandati nell'eccellenza», procedono insieme sostenendosi a vicenda nell'incrementare la qualità dell'individuo, poiché «un ingegno sublime non ha mai allevato un gusto meschino» (Gracián, 2008, p. 71; 2020a, pp. 26, 29, 30; 2020b, p. 296).

5

L'ingegno «maraviglioso» dei moderni

Tra Umanesimo e Rinascimento, durante la stagione della rifioritura delle arti e delle lettere, l'ingegno è frequentemente invocato da pensatori e artisti, quale stupefacente peculiarità dell'uomo. Nel *Prologus* del *De Pictura*, Leon Battista Alberti riconosce ai suoi contemporanei un «ingegno maraviglioso» per nulla inferiore a quello degli antichi. Infatti, i moderni «senza precettori, senza esempio alcuno» hanno saputo trovare «arti e scienze non udite e mai vedute» (Alberti, 2011, p. 204). Come non provare profonda ammirazione per il genio di «Pippo architetto» guardando la «struttura sì grande, erta sopra e cieli, ampla da coprire con sua ombra tutti e popoli toscani, fatta senza alcuno aiuto di travamenti o di copia di legname?» (*ibid.*). Matteo Palmieri (1982, p. 44; Pellegrini, 2021, p. 146) si dice certo di vivere in «tempi, i quali più fioriscono d'excellenti arti d'ingegno, che altri tempi sieno stati già sono mille anni passati» e, prima che si chiudesse il Quattrocento, Marsilio Ficino scrive al celebre astrologo Paolo di Middelburg che le numerose e «grandi inventioni» concepite dagli «ingegni d'oro» in tutti i campi del sapere – «in Fiorenza» e altrove – vanno interpretate come segno di una già iniziata *nova aetas* (Ficino, 2001, p. 188r-v; Pellegrini, 2021, pp. 102-5).

Giorgio Vasari – per il quale *ingegno* procede assai spesso coniugato a *industria* – annota che nel suo tempo sono «venuti su [...] ingegni più be-

gli», abili a selezionare cosa conservare del patrimonio ereditato dall'Antichità; essi «conoscendo assai bene il buono da 'l cattivo, abbandonando le maniere vecchie, ritornarono ad imitar le antiche, con tutta la industria et ingegno loro» (Vasari, 1986, pp. 99-100). Anche per Vasari, l'«ingegno tanto elevato» di «Filippo di Ser Brunellesco» ha donato «nuova forma alla architettura, già per centinaia d'anni smarrita» (ivi, pp. 275-6). Con il medesimo entusiasmo salutano le scoperte dell'intelligenza umana i filosofi interessati al metodo e al progresso delle scienze. Tommaso Campanella (2001, p. 91) registra, nel proprio tempo, un'accelerazione della storia annunciata da profezie e stelle («Oh, se sapessi che cosa dicono per astrologia e per l'istessi profeti nostri ed ebrei e d'altre genti di questo secol nostro, c'ha più istoria in cento anni che non ebbe il mondo in quattro mila; e più libri si fecero in questi cento che in cinque mila; e dell'invenzioni stupende della calamita e stampe e archibugi, gran segni dell'union del mondo»). «L'arte della stampa, la polvere da sparo e la bussola» sono giudicate da Francis Bacon (1998, p. 237) come le scoperte, «sconosciute agli antichi», che «hanno cambiato la faccia del mondo e le condizioni di vita sulla terra». Nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Galileo Galilei (1979, pp. 129-30) esalta «l'acutezza dell'ingegno umano» enumerando i capolavori prodotti di recente in pittura, scultura, musica e architettura ecc.: «Ma sopra tutte le invenzioni stupende» – conclude – «qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benché distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? Parlare con quelli che son nell'Indie, parlare a quelli che non sono ancora nati né saranno se non di qua a mille e dieci mila anni? E con qual facilità? Con i vari accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta. Sia questo il sigillo di tutte le ammirande invenzioni umane, e la chiusa de' nostri ragionamenti di questo giorno».

Un altro gruppo di pensatori riflette sull'influenza degli umori e della complessione del corpo sull'insorgenza dell'ingegno, principio di produzione di opere ammirevoli. Secondo Marsilio Ficino (1995, p. 99) l'ingegno è una delle sei «guide» dell'animo che conducono l'uomo «fino al tempio delle nove Muse». L'«acutezza d'ingegno» e l'industriosità «propria di Mercurio» (ivi, p. 193, 209) hanno consentito al «genere umano, che è nato nudo, inerme, bisognoso di ogni cosa» di trarre dalla natura risorse e benefici. Pertanto, l'ingegno va preservato con ogni cura (non esclusa la medicina astrale). Soprattutto gli uomini di lettere, oziosi nel corpo e febbrilmente attivi nella mente, devono adoperarsi per neutralizzare gli effetti

negativi prodotti dall'eccessiva secrezione di due fluidi corporei: la pituita («soffoca l'ingegno») e l'atra bile («tormenta l'animo con una continua inquietudine e frequenti deliri»; ivi, pp. 101-2, 124). Leonardo da Vinci (2009b, p. 404) ammonisce il suo lettore a far tesoro del talento e a non disperderlo nello studio di discipline diverse («Sì come ogni regno, in sé è diviso e disfatto, così ogni ingegno diviso in diversi studi si confonde e indebolisce»). L'incarnazione ideale dell'ingegno è il pittore, il quale, più del poeta, coglie «prima nella mente» per poi riprodurre con «mani» sapienti che sanno inoculare «moto» e «vita» nell'immagine dipinta «ciò che è nell'universo per essenza, presenza o immaginazione» (Leonardo da Vinci, 2009a, pp. 24-6; Angelini, 2015, pp. 72, 74-5).

La posizione di Giordano Bruno si presenta come una complessa e originale sintesi di molteplici fonti e motivi. Lo spirito che pervade ogni ente trova piena espressione solo nell'uomo che gode di un'articolata organizzazione corporea e, pertanto, è in grado (grazie all'uso della mano) di «tradurre» un pensiero in un atto capace di modificare la materia («Or cotai spirito secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giongersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra: e secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi di perfezzioni d'ingegno et operazioni»; *Cabala del cavallo pegaseo*, in Bruno, 2000a, p. 717; cfr. Bassi, 2014b, p. 972; Canone, 1998, p. 17; Angelini, 2015, pp. 76-7). Sottomesso come tutti gli enti alle leggi biologiche e al ritmo della vicissitudine, l'uomo cerca di superare il disagio della propria condizione (l'*egestade*) sforzandosi – con l'impegno incessante, lo studio, le scienze e le arti – di dilatare le proprie capacità d'intervento sulla natura. «Inricchito di maggior vigilanza, di sollecitudine, vigor d'ingegno et efficacia di spirto» (*Spaccio de la bestia trionfante*, in Bruno, 2000a, p. 521), egli ingentilisce il proprio talento (rendendolo «più polito»), lo accresce per dirigerlo verso i più nobili obiettivi etici e civili. Grazie alla «profondità de l'intelletto umano» e alle proprie «sollecite et urgenti occupazioni», l'individuo può produrre «nove e maravigliose invenzioni» allontanandosi «dall'esser bestiale» e approssimandosi «a l'esser divino» (ivi, p. 602). Divenuto *faber* del proprio destino, l'individuo vede schiudersi orizzonti inediti. Poiché «gli dèi [...] l'aveano fatto simile a loro donandogli la facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura et ordinario, ma et oltre fuor le leggi di quella», l'individuo – «formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno» – può candidarsi a diventare «dio de la terra» (ivi, p. 601; Angelini, 2015, p. 77).

Tra Sei e Settecento: il genio e l'ingegno

Quale sia il “confine” dell'ingegno e quali rapporti si configurano tra esso e il giudizio, il buon gusto, l'*esprit* è stato tema di confronto serrato nella Francia del Seicento. Poeti, letterati e filosofi (da N. Caussin a Pascal, da Mairet a La Mesnardière, da Perrault a Bouhours ecc.) si sono pronunciati sulle probabili origini dell'ingegno dividendosi tra le ipotesi che esso possa essere generato da fattori biologici, temperamentali, ereditari e sociali, oppure favorito dalle condizioni climatiche o da un'efficace pedagogia. O, ancora – secondo la tesi di Dionigi di Alicarnasso – dovuto essenzialmente all'ispirazione (Dubois, 1977, pp. 311-24; Moretti, 2011, pp. 33-91). In Italia si segnalano importanti contributi sull'argomento: Matteo Pellegrini, *Trattato delle acutezze*, 1639; Pietro Sforza Pallavicino, *Trattato dello stile*, 1646; Emanuele Tesauro, *Cannocchiale aristotelico*, 1654 ecc. (Grassi, 1989, pp. 211-23), e mentre non sono ancora spenti gli esiti della polemica innescata dal gesuita Dominique Bouhours in difesa della *clarté* cartesiana, del genio e della superiorità della lingua francese contro il preziosismo poetico, la retorica barocca e il gusto italiano, Giambattista Vico (1953e, p. 4) – che si sentiva di «natura malinconica ed acre, qual dee essere degli uomini ingegnosi e profondi, che per l'ingegno balenino in acutezze, per la riflessione non si dilettono dell'arguzie e del falso» – si pronuncia sull'ingegno e sulle sue implicazioni (cfr. Gensini, 1995, p. 247; 2001, pp. 82-5). Per il filosofo napoletano l'ingegno («l'unico padre di tutte le invenzioni»; Vico, 1953d, p. 135) è la facoltà che appartiene all'uomo “per natura” (tant'è che «in latino *ingenium* e *natura* sono sinonimi»; Vico, 1953a, p. 295; cfr. Gensini, 1995, p. 239); e poiché «l'ritruovare è proprietà dell'ingegno», esso consente «di ritruovare tutte le cose necessarie alla vita umana» (Vico, 1953b, p. 569). L'ingegno, con invidiabile velocità, permette al soggetto dotato di acutezza «di unificare cose separate, di porre in relazione cose procedenti in direzioni diverse» (*ibid.*). Mediante l'*invenire* consonanze e dissonanze tra le *res* – che l'immaginazione trasforma in immagini da mettere a disposizione dell'intelletto (cfr. Sanna, 1995, p. 19) – l'ingegno promuove un “pieno” «intendimento, di cui proprio è di veder il tutto di ciascheduna cosa e di vederlo tutto insieme, ché tanto propriamente sona “intelligere”» (Vico, 1953d, p. 134). In una visione del tutto, ogni cosa va considerata «per tutti i rapporti ch'ella può mai avere con altre cose dell'universo» (*ibid.*). In questo senso, Vico (1953a, p. 296; cfr. Gensini, 1995, p. 238) può affermare che «dall'ingegno trae origine la scienza».

Seguendo un motivo tradizionale, anche Vico (1953c, p. 186) ritiene che «la facilità dissolve gl'ingegni, che dalla difficoltà vengono invece acuiti». Ciò è evidente nella comunicazione linguistica: i tropi, ritenuti «ingegnosi ritrovati dagli scrittori», spinti alla ricerca «da povertà di lingua e necessità di spiegarsi», si sono rivelati «necessari modi di spiegarsi [di] tutte le prime nazioni poetiche» (Vico, 1953b, pp. 521-2; Gensini, 2001, p. 90).

Sul finire del Settecento, Immanuel Kant aggiunge al dibattito la sua voce autorevole. In ogni uomo, come Hobbes aveva già sostenuto, alberga un ingegno naturale (*Mutterwitz*), una disposizione che consente, senza che il soggetto abbia piena consapevolezza di tutti i momenti del processo, di trovare una risoluzione ai problemi. «La vivacità dell'intelletto e dell'ingegno» in un individuo si coglie «a prima vista», poiché «si scorge già negli occhi» (come, peraltro, «la stupidità splende e sfolgora già dalla fronte»; Kant, 2004, p. 92). Il talento – specifica Kant nelle prime due *Critiche* – non è insegnabile secondo nozioni predeterminate, ma può essere migliorato con l'esercizio e acuito dalle difficoltà, affrontando le quali l'uomo impara a fronteggiare ogni eventualità.

Nell'*Antropologia pragmatica* (1798), Kant indica l'ingegno come generica capacità di ragionare e giudicare. Una facoltà cognitiva superiore che, come un *sensus communis*, favorisce la formazione del giudizio confrontando tra loro le rappresentazioni allo scopo di riconoscere «se qualcosa è susunto o meno sotto un determinato concetto universale» (Kant, 2004, p. 73). Più precisamente: «l'ingegno è o comparativo (*ingenium comparans*) o raziocinante (*ingenium argutans*). L'ingegno congiunge (assimila) rappresentazioni eterogenee, le quali spesso, stando alla legge dell'immaginazione (dell'associazione), sono molto lontane l'una dall'altra». Esso «è un vero potere di assimilazione», proprio dell'intelletto, in quanto «dispone degli oggetti in classe» (Kant, 1985b, p. 108). Ingegno e genio sono accomunati dalla disposizione naturale, dal talento innato e non apprendibile, dall'incapacità di render ragione dei processi produttivi ecc. (cfr. Kant, 1979, pp. 166-7). Tuttavia, il talento geniale è caratterizzato maggiormente dall'elemento irrazionale dell'ispirazione che lo «guida» alla produzione dell'*arte bella*: «è, perciò, probabilmente, che la parola genio è stata derivata da *genius*, che significa lo spirito proprio di un uomo, quello che gli è stato dato con la nascita, lo protegge, lo dirige, e dalla cui ispirazione provengono quelle idee originali» (ivi, p. 167; Moretti, 2011, p. 95). In grazia di ciò, il genio «dà la regola all'arte. Poiché il talento, come facoltà produttiva innata dell'artista, appartiene anche alla natura, ci si potrebbe esprimere anche

così: il genio è la disposizione innata dell'animo (*ingenium*) per mezzo della quale la natura dà la regola all'arte» (Kant, 1979, p. 166).

Fonti

Alberti (2011); Bacon (1998); Bruno (2000a); Campanella (2001); Ficino (1596; 1995; 2001); Galilei (1979); Gracián (2008; 2020a; 2020b); Huarte de San Juan (2010); Kant (1979; 1985b; 2004); Leonardo da Vinci (2009a; 2009b); Palmieri (1982); Persio (1999); Platone (1991); Possevino (2008); Vasari (1986); Vico (1953a; 1953b; 1953c; 1953d; 1953e).

Bibliografia

Angelini (2015); Bassi (2014b); Bianchi (2002); Canone (1998); Croce (1940); Dubois (1977); Garin (1984); Gensini (1995; 2001); Grassi (1989); Gravina (1967); Hidalgo-Serna (1989; 2002); Marr *et al.* (2018); Moretti (2011); Pellegrini (2021); Sanna (1995); Vallini (2002).

Legge

di Gennaro Maria Barbuto

1. Nella riflessione sulla legge, Machiavelli e Hobbes costituiscono le due grandi prospettive del moderno ed entrambe sono segnate dal *pòlemos*: le guerre d'Italia e la prima, grande e sanguinosa Rivoluzione inglese. Le guerre d'Italia incisero come una ferita profonda nella pagina del pensatore che meglio di tutti dà il senso di quanto fosse necessario e ineludibile un deciso cambiamento nel modo di pensare la legge e la politica. Machiavelli subito percepì la novità e gravità di quello che si può definire il primo grande conflitto in età moderna fra le potenze europee per conquistare l'egemonia sul continente. Un conflitto che avrebbe avuto una lunga durata e differenti protagonisti, ma con il medesimo obiettivo, fino alle due guerre mondiali del xx secolo.

I primi decenni del xvi secolo sono attraversati da questa furia eraclitea che Machiavelli fa diventare cifra ermeneutica per la comprensione della politica e della storia umana. Il *pòlemos* diventa agli occhi di Machiavelli la peculiarità più onnipervasiva della vita degli uomini. Occorre, quindi, un codice polemologico per decifrare la politica e la legge, per svelarle al di là dell'apparenza. Alle origini della storia umana (come testimonia *Discorsi*, I, 2) gli uomini vagavano come belve e moltiplicandosi nacque in loro l'istinto ad affidare al più forte e coraggioso la propria tutela. Da questo riconoscimento nasce, come afferma esplicitamente il Segretario fiorentino, il senso di giustizia fra gli uomini, perché nasce la consapevolezza di dover essere grati verso chi li protegge e la condanna verso chi mostra ingratitudine verso il benefattore della comunità.

Successivamente, gli uomini affidano il potere non al più forte ma al più prudente e più giusto. «La cognizione della giustizia» ha la sua eziologia nel bisogno di protezione degli uomini non solo da un ambiente naturale ostile ma soprattutto dalla minaccia costituita dagli altri uomini. Il conflitto è consustanziale alla storia degli uomini. Non solo. Per Machiavelli, il *pòlemos* si insedia nell'anima di ciascun uomo (*Discorsi*, I, 37). L'anima

umana è dilaniata dalla «mala contentezza», che deriva dai suoi desideri e ambizioni infiniti e dalla sua natura limitata, la quale lo condanna a una perenne disillusione. Il conflitto è il *basileus* non solo della storia, ma della stessa antropologia, e dal conflitto nasce la legge e la conoscenza di ciò che si avverte come giusto.

Ma, contrariamente a quello che avrebbe fatto Hobbes, Machiavelli non intende disintossicare, immunizzare la politica dal conflitto. Sarebbe operazione inconcludente e destinata alla “ineffettualità”, considerata la radice conflittuale di tutte le cose, che è semplicemente inestirpabile. Anzi, Machiavelli con un gesto scandaloso ritiene che il contrasto civile nella *polis* possa essere virtuoso. È quella tesi (enunciata in *Discorsi*, I, 4) che provocatoriamente si scaglia contro una tradizione millenaria, risalente a Sallustio e diramatasi fino agli umanisti e al loro paradigma organicistico di pensare la politica.

Mentre era consuetudine teorica condannare i tumulti nella repubblica romana antica, Machiavelli, pur consapevole di questa unanime condanna, afferma che i tumulti hanno reso «libera» e «potente» il suo archetipo di politica virtuosa. «Libera» perché hanno impedito il prevalere di una parte sull'altra. «Potente» perché hanno consentito alla plebe, partecipe della vita politica della città, di costituire il nerbo dell'esercito romano e di valutare le guerre che Roma conduceva come guerre proprie, appartenenti alla *res publica*.

L'esempio del conflitto virtuoso nell'antica Roma è antitetico all'esempio del conflitto vizioso nella Firenze medievale e rinascimentale. La ragione di questa divergenza sta proprio nella legge. Nella repubblica romana le contese fra patrizi e plebei erano composte in leggi che assicuravano il “bene comune” della città, mentre a Firenze le discordie civili si risolvevano in leggi, che erano l'espressione di un potere fazioso. Nella città di Machiavelli, la parte che prevaleva nella lotta politica non faceva leggi per il bene comune, ma nel proprio interesse, escludendo, con l'esilio o le condanne a morte, i suoi avversari.

La *mossa del cavallo* di Machiavelli, davvero decisiva e fondamentale, rispetto ai paradigmi tradizionali della politica, consiste in una concezione per la quale il “bene comune”, assicurato dalla legge, non è garantito da alcun fondamento. La legge non ha un fondamento metafisico in quanto non è ancorata all'*eidōs* di giustizia platonicamente inteso. Machiavelli cancella il cielo della metafisica dal suo orizzonte all'interno del quale pensa la politica e la legge. Per giunta, la legge non ha un fondamento nella natura dell'uomo, in quanto aristotelicamente la politica nasce dall'essere socie-

vole degli uomini, anzi costituisce il *telos*, la entelechia della *physis* umana. Al contrario. Per Machiavelli la natura umana, già in sé stessa conflittuale, predispone gli uomini a interpretare e a considerare il rapporto con gli altri uomini nel segno del *pòlemos*.

Si tratta allora non di annientare il *pòlemos*, secondo una intenzione nichilistica, ma di tesaurizzarlo rendendolo virtuoso, produttivo per la *polis*. La legge non ha nemmeno un fondamento teologico. La politica è pensata da Machiavelli in termini radicalmente immanenti, mondani, che escludono le relazioni umane dall'essere inquadrate in un ordine divino e protette dalla sua egida provvidenziale. La politica è abbandonata a sé stessa, ovvero al confronto tra gli uomini, e alla loro virtù di trovare, di volta in volta, a seconda della "necessità storica" ovvero delle diverse contingenze temporali in cui vive una città, decisioni e leggi per il bene comune.

2. Nonostante l'atteggiamento di Machiavelli nei confronti dei tumulti non sia repulsivo, tuttavia non si può definire il suo pensiero come "tumultuario", unilateralmente conflittuale. Il pensiero politico del Segretario fiorentino può essere descritto come una ellissi, che abbia i due fuochi, quello del conflitto e quello dell'ordine. Le contese civili sono proficue a una città, purché esse non tracimino nel sangue e si risolvano in leggi e istituzioni per il bene comune. Machiavelli propone un *ordine conflittuale*, che tenga insieme il conflitto e la legge. Anzi la legge nasce proprio dal contrasto civile e non fazioso e non può esibire alcun fondamento. Così come non può esibirlo al momento dell'origine di una comunità civile.

Machiavelli ha i suoi eroi che esalta e ricorda spesso, intonando loro un peana (soprattutto in *Principe*, VI). Da Mosè a Romolo, da Licurgo a Ciro, il pensatore fiorentino esalta quei principi-legislatori che hanno dato leggi e ordini a un popolo. Per Machiavelli esiste una doppia scansione della politica. C'è un primo tempo della politica, quello della fondazione o rifondazione delle istituzioni di un popolo. Ma c'è un secondo tempo della politica, quando le istituzioni e le leggi sono state stabilite e si sono consolidate in un popolo. Allora, dice chiaramente Machiavelli, conviene che il potere passi al popolo, che avvenga la transizione da un potere principesco, necessario alla fondazione o rifondazione di una *polis*, a un governo popolare, che garantisce il rispetto e la continuità delle istituzioni e delle leggi molto più dell'alea della successione dinastica. In entrambi i tempi, emerge il ruolo fondamentale delle leggi. Il Segretario asserisce che tanto sono degni di lode i principi-legislatori quanto sono esecrabili i tiranni. E

tiranno è, per il suo punto di vista, proprio quel principe che calpesta le leggi per assecondare il suo capriccio personale.

D'altra parte, anche quel popolo che rispetta le leggi dimostra di essere una «moltitudine ordinata». Altrimenti la sua deriva è rappresentata non dalla libertà, ma dalla «licenza», che è il contrassegno di una «moltitudine sciolta». Il principe deve dare *forma*, ordine a un popolo e deve «fermarlo» in questa forma. Per questo centrale motivo, Machiavelli ritiene necessari i «profeti armati» e di nuovo scandalosamente giustifica il fratricidio di Romolo e l'eccidio compiuto da Mosè degli ebrei idolatri, perché in entrambi i casi le armi sono state usate per «racconciare», non per «guastare», ossia per mantenere un popolo nella «forma» che si sta dando o è stata data da un principe-legislatore.

È per questa ragione che Savonarola, pur elogiato per la sua vita e dottrina e per la forte energia riformatrice che ha immesso a Firenze, diventa uno *specimen* negativo per non essere stato un «profeta armato». D'altro canto, il frate è biasimato dal Segretario per avere tollerato che non venisse rispettata la legge dell'appello al Consiglio maggiore da parte dei condannati a morte per causa politica.

La proverbiale immagine del centauro rappresenta bene la ossimoricità del pensiero politico di Machiavelli, percepibile nella sua proposta di un ordine conflittuale, di una tensione fra conflitto civile e legge. La bestia-uomo è la metafora della necessità, in una tragica situazione politica, da parte del principe «di entrare nel male» (*Principe*, XVIII), e quindi usare la ferocia leonina e l'astuzia volpina, per «mantenere lo Stato», non per capriccio o indulgenza a un violento eccesso passionale. Ossimoricità del pensiero machiavelliano che è ribadita anche dalla dialettica fra virtù e fortuna oppure nel rapporto fra libertà e necessità. Nessuna separazione delle sfere, ma inevitabile coesistenza.

La virtù del principe-legislatore si palesa proprio traendo profitto dall'occasione di trovarsi in una condizione sfavorevole. In questo senso, Mosè si trovò ad agire nella situazione del suo popolo schiavo degli Egizi, che viene da lui emancipato e guidato verso la terra promessa, dopo averlo *ordinato* e *formato* con le leggi del decalogo. Superfluo sottolineare quanto l'attenzione machiavelliana non sia calamitata dalla ascendenza divina della missione mosaica, ma dalla sua virtù redentrice e legislatrice.

3. Machiavelli avverte tutta la drammatica percezione di trovarsi in una contingenza politica, quella delle guerre d'Italia, che imponeva non scelte univoche e lineari, ma scelte che, per essere «effettuali», dovevano tener

presenti le lancinanti contraddizioni della realtà. A esse Machiavelli risponde, non illudendosi di scioglierle da un solo punto di vista, ma con una *politica ossimorica* che sappia accogliere e governare le antinomie, le aporie della storia, in momenti decisivi in cui il principe deve seguire uno stretto crinale fra «ruina» e «salute». Anche Thomas Hobbes elabora il suo pensiero politico in una situazione di *pòlemos* travolgente, la guerra civile della prima Rivoluzione inglese. È l'anarchia che egli descrive con toni accesi nel *Behemoth*. Ma, diversamente da Machiavelli, prospetta una soluzione alternativa per rispondere al crollo dei fondamenti tradizionali delle coordinate della politica e della legge.

Anzitutto, i due si differenziano per la diversa metodologia adottata. Il Segretario ripetutamente chiarisce che i suoi giudizi politici derivano da una duplice esperienza: la continua lettura degli antichi, che significa apprenderne l'esperienza attraverso le testimonianze dei loro storici; l'esperienza delle cose moderne da lui maturata negli anni di segretariato. Questa duplice ma convergente lezione, perché in entrambi i casi Machiavelli fa appello all'esperienza, lo abilita all'«arte dello Stato». «Arte» appresa alla «bottega della politica» (per usare una metafora del suo grande amico Guicciardini). Si impara la politica così come nella Firenze contemporanea si apprendeva a essere pittori alla bottega dei grandi artisti, e si apprendeva l'arte della seta nelle officine nelle quali erano preparati i pregiati tessuti. Machiavelli non ha alcuna pretesa scientifica o teoretica, perché sa che la realtà politica e le leggi non possono ricevere i sigilli di malleveria di necessità e universalità.

Molto diversa la strategia argomentativa di Hobbes, che esibisce una vera e propria scienza della politica e del diritto. Il pensatore inglese, confortato dalla lezione della scienza moderna di Galileo e Cartesio, intende accreditare la politica di scientificità, estendendo ad essa il metodo geometrico. Si può ordinare la politica e si può dimostrare una legge con gli stessi criteri del ragionamento geometrico applicato dai grandi scienziati moderni. Ed è, appunto, il metodo geometrico a segnare la fondamentale diversità di Hobbes rispetto alla elaborazione di Grozio del diritto naturale.

Questo atteggiamento mentale comporta, nel filosofo inglese, una emancipazione dall'Antico, che tanto umanisticamente aveva sedotto Machiavelli. Come Cartesio nel *Discorso sul metodo* e prima Galileo nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* avevano dichiarato tutta la infruibilità della esemplarità degli antichi per fondare una scienza della natura, così Hobbes, in particolare in *Behemoth*, condanna l'appello agli antichi, così frequente nelle università inglesi, che aveva avvelenato le menti dei gio-

vani sollecitandoli alla rivoluzione. L'antico non serve, anzi è dannoso alla politica e al diritto che devono essere dimostrati con metodo geometrico.

Ancora, Hobbes esplicita tutta la sua distanza da Machiavelli, postulando un ordine politico e giuridico che espella dal suo orizzonte il conflitto. Per Hobbes, il *pòlemos*, la guerra di tutti contro tutti, è propria dello stato di natura, in cui gli uomini, pur possedendo un diritto su ogni cosa e un potere illimitato, subiscono continuamente la massima minaccia, la morte. È per scongiurare questa paura che Hobbes immagina nel *Leviatano* un salto logico attraverso un *pactum unionis* che è nello stesso tempo un *pactum subiectionis*.

È necessario liberarsi da qualsiasi diritto naturale in quanto fomite di bellicosità, formulando leggi di natura che non sono altro che *dictamina rationis*, vale a dire frutto del calcolo razionale. In conseguenza al formarsi di questa *machina machinarum*, che è lo Stato leviatano, Hobbes esclude il conflitto. La politica e lo Stato nascono nel momento in cui si azzerà il *pòlemos*. Ordine statale e conflitto civile delineano orbite del tutto fra di loro incompatibili. *Leviatano* esclude *Behemoth*. La legge non ospita in sé il conflitto (come pensava Machiavelli), ma lo cancella.

Il contrattualismo meccanicistico di Hobbes, esemplato sulle procedure logiche della scienza moderna, per quanto si possano segnare linee di continuità con il pensiero di Bodin, ne risulta molto distante. Anche i *Sei libri della repubblica* di Bodin nascono dal *pòlemos*, in un contesto in cui domina *Behemoth*, le guerre di religione francesi. Ma vi reagiscono con un metodo che fa appello alla sapienza giuridica del ceto togato, che si esprimeva nei *Parlements*, educato all'umanesimo giuridico sviluppatosi nel Cinquecento francese. Per di più, mentre per Hobbes la macchina statale nasce da un patto fra individui, procede da una scaturigine individualistica che ha sollecitato la storiografia a definire il *Leviatano* omologo alla società borghese inglese di metà Seicento, il concetto di sovranità e di legge, dalla specola di Bodin, ha una derivazione dalle famiglie e dal loro aggregarsi insieme in un territorio.

La sovranità bodiniana, perpetua e assoluta, non balza fuori artificialmente dall'anomia e anarchia individualistica, ma nasce molto più naturalmente dall'associazione di famiglie. Peraltro, il potere assoluto per Bodin è molto diverso da quello di Hobbes. Bodin pensa a una sovranità assoluta, *absoluta a legibus*, ma che risulti comunque limitata dalle leggi divine, naturali e dalle tradizioni nazionali (ad esempio la legge salica in Francia). La sua assolutezza si esplica nella libertà di poter abrogare le leggi precedenti dei re, che quindi non devono condizionare l'esercizio della sovranità. Hobbes,

invece, dimostra la necessità, per evitare lo spettro di *Behemoth*, cioè il precipitare nell'anarchia e nella guerra civile, di un potere assoluto e illimitato.

4. La trama concettuale hobbesiana subisce una dura contestazione da parte di Vico. Questi argomenta la critica più radicale a Hobbes e alla scuola del diritto naturale. I loro ragionamenti sono fondati su una ipotesi nichilistica, che esclude la storia dalla comprensione giuridica e politica. Essi hanno postulato un inizio dell'umanità, dotando gli uomini delle origini delle medesime facoltà razionali, che sono l'esito di una dura conquista storica. In particolare, a Hobbes, come ad altri autori, da Epicuro a Machiavelli, è imputato un pensiero che ha espulso la provvidenza divina dalla storia. Per di più, Hobbes è responsabile di aver trasferito al mondo giuridico e politico il razionalismo geometrizzante di Cartesio. Questo ha implicato, nel giudizio di Vico, la repulsione per quelle discipline umanistiche della retorica, che sono le più pertinenti a un'analisi delle passioni, dei sentimenti, degli istinti, che sono prevalenti nella storia delle differenti concezioni della legge.

Il razionalismo geometrizzante di Hobbes è il meno adeguato, secondo Vico, a investigare il mondo tumultuoso e spesso irrazionale della storia. La legge, sempre secondo il filosofo napoletano, non è affatto il risultato del calcolo razionale, ma è il frutto delle dure contese fra i ceti sociali, come dimostra esemplarmente la storia romana antica con le lotte fra patrizi e plebei. Vico in questo modo, con la valorizzazione della storia dei tumulti civili, si dimostra il più *machiavelliano degli antimachiavellici*. Vico, nei confronti della estromissione hobbesiana degli antichi e della tradizione umanistica dalla sua filosofia politica, recupera e valorizza l'eredità rinascimentale, ritenendola necessaria ad *accertare* la filosofia con la filologia, ossia con lo studio dei risultati del libero arbitrio, e a comprendere, quindi, quanto le leggi emergano dalle lotte sociali.

Il meccanicismo convenzionalistico di Hobbes, dal quale dipende la sua concezione della legge umana, viene radicalmente decostruito da Vico che immette la legge nel vortice storico degli uomini. Si descrive, dunque, una linea Machiavelli-Vico (ovviamente non trascurando la concezione vichiana della provvidenza come *regola* della storia, divergente dal pensiero del Segretario fiorentino), imperniata sul nesso inestricabile fra *polis* e *pòlemos*. Mentre, nella considerazione di Hobbes, la legge nasce artificialmente da una *decisione* fondata su un calcolo razionale, per Machiavelli e Vico la legge scaturisce dal divenire eracliteo della storia umana.

L'altro filone critico in età moderna rispetto a Hobbes, pur rimanendo

all'interno del suo paradigma contrattualistico, contempla la legge in un contesto liberale (Locke) o democratico (Rousseau). John Locke, che, ancor di più di Hobbes, tutela gli interessi della borghesia inglese, contempla una separazione dei poteri (legislativo, esecutivo, federativo) che propizia un controllo reciproco fra i diversi poteri, impedendone la tracimazione. E, soprattutto, l'entrata degli individui nel patto che istituisce lo Stato non solo li garantisce, tramite un ordinamento legislativo *tutelato* dalla coazione istituzionale, ma comunque ne preserva i diritti naturali della vita, della libertà e della proprietà, e preserva un «appello al cielo», un diritto di resistenza. Locke è il vero nume tutelare della Rivoluzione americana, più di Montesquieu. Da Locke e da Montesquieu l'Occidente avrebbe appreso il costituzionalismo, ossia la teoria dei limiti del potere e la custodia degli inalienabili diritti naturali.

Invece, a ispirare la Rivoluzione francese, nella sua fase più incandescente, quella giacobina, sarebbe stato un altro grande pensatore moderno, Jean-Jacques Rousseau. Nella sua parola convergono diverse influenze teoriche, dal contrattualismo al repubblicanesimo, tutte rimediate subendo l'attrito delle diverse congiunture storiche con le quali il filosofo ginevrino si confrontò, a cominciare dalla sua città natale, nella quale vigeva una tradizione repubblicana molto condizionata dal calvinismo. Rousseau riformula il tema della legge, piegandolo a una declinazione democratica.

La legge è espressione della volontà generale e non di un Leviatano, che assicuri i sudditi dal *maximum malum*, dalla morte, e nemmeno li tuteli solamente secondo una opzione liberale. La riflessione di Rousseau, come dimostrano i due *Discours* del 1750, sul progresso delle scienze e delle arti, e del 1753, sulla disuguaglianza, sono sia un ripudio della nozione illuministica di progresso sia una rivalutazione dell'antico, in specie delle città-Stato dell'antica Grecia e della repubblica romana antica. Sono discorsi incentrati sul divario fra natura e civiltà, in cui il polo positivo è attribuito alla prima mentre quello negativo alla seconda. Compito, quindi, del politico è di ripristinare la natura e la sua uguaglianza primigenia.

Anche per Rousseau, lo Stato deriva da un contratto, un artificio, che restaura l'uguaglianza primigenia, cancellando la odiosa disuguaglianza fra gli uomini vidimata dai ricchi con leggi che rivelano un'avidità rapace. Ma affinché questo artificio si compia e affinché una volontà generale produca la legge, occorre l'opera di un legislatore e una religione civile che educi il popolo ai valori etico-civili. Per questo scopo, serve più che l'*exemplum* contemporaneo di Ginevra, l'esempio delle virtù repubblicane antiche, in particolare di quelle romane.

La modernità politica, quindi, rispetto al discriminante tema della legge, si presenta non come un monolite o una evoluzione lineare che progressivamente sfoci in un alveo ottocentesco. Anzi, i secoli moderni si presentano come un ricchissimo laboratorio politico e giuridico, nel quale si rivelano, si intrecciano, si contrappongono diverse linee teoriche. Saranno, nelle loro divergenze e convergenze, tutte presenti e influenti nell'Ottocento e nel Novecento, seppur attraverso collisioni e ripulse, e non solo adesioni e rielaborazioni. Machiavelli e Hobbes, arte politica o scienza della politica, ordine conflittuale o ordine assoluto, una legge che nasce dalle contaminazioni della storia e dai suoi conflitti o da un calcolo di una ragione geometrica, che garantisce un formalismo giuridico e procedure condivise, costituiranno nei secoli successivi i due paradigmi prevalenti.

Bibliografia

Bobbio (1962; 1985; 1989); Derathé (1993); Dunn (1992); Esposito (1984; 1989); Fassò (1966-70); Galasso (2013); Galli (1988); Kelsen (1954); Piovani (1961; 1990); Sasso (1980; 1993); Schmitt (1972a; 1986); Strauss (1990).



Libertà

di *James Hankins*

Nel mondo moderno, il desiderio di libertà nella vita sociale, economica e politica è stato così onnicomprensivo che qualunque storia del concetto rischia di diventare una storia del pensiero politico *tout court*. La politica dell'Occidente moderno è stata dominata dal desiderio dei popoli di autogovernarsi, liberi dai dettami di governanti ereditari o stranieri. Nelle autonome comunità democratiche, le minoranze svantaggiate hanno lottato per ottenere diritti politici che garantissero loro libertà pari a quelle dei loro concittadini. Un altro grande tema della politica moderna è stata la lotta per le libertà economiche – libera impresa, libero mercato e libero lavoro – contro il potere dello Stato e delle oligarchie della ricchezza e del privilegio che lo sostengono. Le classi lavoratrici hanno combattuto per la libertà di negoziare in base a un principio di uguaglianza con le grandi e impersonali corporazioni, che le sfruttano in nome del profitto e del vantaggio competitivo. Nel mondo della cultura, studiosi, scienziati e pubblici intellettuali dall'Illuminismo europeo in poi si sono battuti per difendere le libertà di parola e di pensiero contro Stati, partiti politici e religioni istituzionalizzate che hanno tentato di limitarle o di abolirle. Entro i limiti cronologici del presente lavoro, dal Quattrocento all'Ottocento, le pretese di libertà non erano né così estese né così esplosive come sarebbero divenute a seguito della Rivoluzione americana e di quella francese. Tuttavia, le nostre moderne concezioni di libertà sono state plasmate attraverso la storia dell'idea stessa di libertà, che risale all'antichità greco-romana. Nella prima età moderna, il concetto ha subito cruciali trasformazioni che hanno preparato il terreno per l'esaltazione della libertà come valore principale dell'Occidente moderno e dei paesi occidentalizzati del mondo.

Da un punto di vista analitico, nel mondo premoderno come in quello moderno la libertà può essere interpretata negativamente come "libertà da" una qualche fonte esterna di volontà, o come "libertà di" agire all'interno di una certa sfera: avere successo nel trasformare le nostre intenzio-

ni in scelte (MacCallum, 1967). L'agente che possiede la "libertà da" o la "libertà di" può essere un *individuo* o un corpo *collettivo*. Poiché questo lavoro riguarda principalmente le concezioni politiche della libertà, esso tratterà degli agenti collettivi, o degli individui come parte di collettività. Descriverà su basi storiche come le collettività hanno agito per stabilire l'*inviolabilità* contro i nemici esterni, o l'*indipendenza*, e come hanno cercato di proteggersi da individui potenti all'interno dello Stato attraverso immunità, libertà civili o diritti. Quest'ultimo tipo di libertà è talvolta chiamato, in modo fuorviante, "libertà negativa". Il lavoro discuterà anche di come le collettività abbiano storicamente ricercato *capacità di azione o autodeterminazione* in quanto comunità politiche, cioè la "libertà positiva" (Carter, 2019). Spesso le differenti concezioni di libertà come inviolabilità e come capacità di azione sono considerate interdipendenti, in quanto l'autodeterminazione collettiva può essere il miglior modo di proteggere una comunità dai danni minacciati dalle potenze straniere o dall'oppressione di potenti individui all'interno della comunità stessa (Skinner, 1998). Ogni membro di una comunità politica può esercitare l'autogoverno sia condividendo il potere politico a turno, come nelle antiche *poleis* greche e nelle piccole città-repubbliche dell'Italia tardomedievale, sia attraverso dei rappresentanti, come in alcuni stati monarchici della prima età moderna e nelle grandi democrazie moderne. L'esercizio della libertà politica può anche essere *subalterno* – privilegio di autogoverno concesso a una comunità altrimenti soggetta a un potere più alto, come nel caso dei Comuni nell'Italia del Trecento – o può essere *autonomo* – diritto all'autogoverno reclamato da un'entità sovrana, come un moderno Stato-nazione, che (in linea di principio) esiste su base paritaria insieme ad altri Stati sovrani.

I

La libertà nell'antichità greco-romana

Il famoso "dibattito sulle costituzioni", in Erodoto (*Storie*, III, 80-82), ci offre uno dei primi e migliori esempi di come l'autogoverno collettivo fosse interpretato nell'antica Grecia. La forma di governo predefinita nel Vicino Oriente antico, come nella maggior parte degli Stati premoderni, era quella monarchica, ma le città-Stato greche emerse nell'VIII secolo a.C. arrivarono, per ragioni complesse, a considerare il governo di un solo uomo come intollerabile ed equivalente alla tirannia. In Erodoto si dice che il dibattito sul futuro governo della Persia sia avvenuto nel 522 a.C. fra tre

nobili persiani, per quanto la discussione ben si adatti al pensiero greco sulla libertà politica a metà del v secolo. Otane, il portavoce della democrazia, elenca gli svantaggi della monarchia: è instabile, arbitraria e nessuno ne è responsabile. Il potere assoluto rovina il carattere di un sovrano, lo rende arrogante, violento e indulgente verso sé stesso. Egli disprezza i virtuosi e presta ascolto alle calunnie. Non si preoccupa delle leggi del paese e mette a morte gli uomini senza processo. Un monarca, quindi, inevitabilmente è, o diventerà, un tiranno. Quando uno Stato è governato da molti, al contrario, gli uomini sono uguali davanti alla legge, l'ufficio politico è equamente distribuito a sorte, i magistrati devono rendere conto della loro condotta e un'assemblea composta dall'intera moltitudine decide la politica. Secondo Otane, una democrazia è libera perché protegge la comunità dagli atti arbitrari di un individuo il cui potere incontrastato gli consentirebbe di nuocere agli altri. I principi della *governance* democratica – uguaglianza giuridica, sorteggio, responsabilità, sovranità popolare – sono, in effetti, negativi: sono misure estreme adottate per impedire che qualcuno possa mai istituire un potere tirannico. Non si parla – come non si fa in nessuna fonte antica – della dignità degli individui *in quanto* individui o del loro diritto ad autogovernarsi.

Ma le misure democratiche per pareggiare il potere politico hanno un enorme inconveniente, come sottolinea Megabizo, il successivo oratore del dibattito. Le persone sono ignoranti, impulsive, e si gettano a capofitto in azioni che sono dannose per lo Stato. Megabizo è d'accordo con Otane che il potere monarchico sia sempre tirannico, ma vuole che le decisioni dello Stato siano prese dai migliori uomini al suo interno, gli *aristoi*. I migliori sono coloro che hanno più conoscenza (*gnome*, che include l'intelligenza pratica). Megabizo non sostiene che il governo aristocratico (o meritocratico) sia un governo libero, ma che sia un buon governo. Nella sua argomentazione è implicita la convinzione protosocratica secondo cui la conoscenza porta l'uomo saggio ad abbracciare senza soluzione di continuità il bene morale.

Il terzo e ultimo oratore del dibattito è Dario, che concorda con Megabizo sugli inconvenienti del potere popolare, ma afferma che la conoscenza non renderà il governo di pochi (che lui chiama *oligarchia*) così stabile o così efficace come il governo del miglior monarca. Quest'ultimo, nel migliore dei casi, avrà anche la *gnome*, e quindi, implicitamente, sarà capace di virtù. Due ulteriori utilizzi di *eleutheria* o *eleutheros* ("libertà") ricorrono in questo passo, entrambi importanti per la successiva tradizione della libertà in Occidente. Dario, in quello che lui chiaramente si aspetta essere

un argomento scontato, chiede retoricamente quale forma di governo abbia portato la Persia alla libertà. Conosce la risposta: la Persia è divenuta una grande potenza indipendente e sovrana grazie ai suoi re. Qui la pretesa è che la libertà, intesa come indipendenza, sia meglio assicurata attraverso la monarchia. A seguito del dibattito, una volta scelta la monarchia come miglior forma di governo per la Persia, Otane, che aveva diritto alla regalità, ritira la sua candidatura a condizione che lui e la sua casa siano per sempre liberi da tutti i doveri verso i futuri re di Persia. Da quel giorno, scrive Erodoto, la sua casa fu l'unica libera in tutta la Persia. Questa è la libertà come immunità, un tipo di libertà individuale e subalterna di cui gode un individuo per concessione del sovrano.

Nel IV secolo a.C. una serie di influenti pensatori greci, come i filosofi Platone e Aristotele, lo storico Senofonte e il retore Isocrate, divennero fortemente critici tanto della democrazia quanto dell'oligarchia, e di conseguenza iniziarono a ripensare il concetto di libertà o a proporre altri modi per garantire un minimo di libertà politica senza sacrificare la stabilità e il buon governo. Platone offrì una nuova descrizione psicologica della libertà, che la vedeva come uno stato dell'anima raggiunto attraverso il controllo delle passioni e degli appetiti da parte della ragione. Possiamo chiamarla *libertà filosofica*. Essa aveva anche un'applicazione politica, in quanto la società migliore sarebbe stata quella in cui i molti, spinti solo dai loro appetiti, e i pochi, spinti da una passione incontrollabile per l'onore o il successo, sarebbero stati governati dai saggi, i filosofi. Per Platone, questo era l'unico modo in cui un sistema politico poteva veramente essere detto libero. La vera libertà per gli Stati era quella di poter controllare i loro elementi irrazionali attraverso i governanti-filosofi o le leggi progettate dai filosofi.

Secondo Platone, la via più semplice verso una *polis* filosofica era quella di trasformare un «tiranno moderato» (*Leggi*, IV, 710d) in un re-filosofo attraverso una rigorosa educazione filosofica. La concezione platonica di libertà del suddito, garantita dal governo di un re idealmente saggio e virtuoso, attrasse molti teorici monarchici successivi, non necessariamente platonici. Questi inclusero il rivale di Platone, Isocrate (nelle *Orationes Cyprianae*), il filosofo stoico Seneca (nel *De clementia*), e pensatori successivi come Egidio Romano (*De regimine principum*) ed Erasmo da Rotterdam (*Institutio principis christiani*).

Nella *Politica*, Aristotele contrapponeva la libertà invocata dai democratici, equivalente (per lui) alla licenza incontrollata – «fare quello che vuoi» – alla virtù, principio del governo aristocratico. Aristotele teorizzava una costituzione mista in cui la stabilità sarebbe stata raggiunta bilanciando

il desiderio di libertà dei molti con la virtù degli *aristoi* della *polis*, la cui influenza si sarebbe fatta sentire attraverso saggi legislatori o virtuosi magistrati. Un simile modello di fortunato sistema politico misto fu presentato da Polibio nel libro VI delle sue *Storie* (dopo il 146 a.C.) sotto forma di descrizione dello Stato romano del suo tempo. Per Aristotele l'obiettivo dello Stato era la stabilità, il bene e (quindi) la felicità, e come Platone temeva che gli impulsi militaristici avrebbero sbilanciato lo Stato migliore. Polibio, al contrario, vedeva la costituzione mista di Roma come principale spiegazione del suo successo nella costruzione di un impero che dominava il Mediterraneo. Il punto di vista di Polibio sulla costituzione mista, o repubblica aristocratica, fu ripreso dallo statista romano Cicerone (106-43 a.C.), che descrisse lo Stato romano tradizionale come modello di repubblica nel suo *De re publica* (che per la maggior parte andò perduto fra l'antichità e il 1819 d.C.) e nel *De legibus* (un testo ben noto in tutti i successivi periodi della storia occidentale). L'idea che una repubblica libera e ben ordinata potesse essere militarmente potente e degna di un impero era destinata ad avere un'importante fortuna nella successiva storia dell'Occidente, tanto fra pensatori rinascimentali come Leonardo Bruni e Niccolò Machiavelli quanto fra i rivoluzionari americani e francesi del XVIII secolo.

Nel suo più famoso testo politico, il *De officiis* (44 a.C.), Cicerone presentava una concezione della libertà che avrebbe avuto nelle epoche successive un'influenza ancora maggiore: la libertà permessa dallo Stato di diritto. Al contrario di Aristotele, che vedeva la legge come un freno ai desideri licenziosi del popolo, in grado di incanalare i loro turbolenti impulsi verso il bene comune, Cicerone vedeva nell'obbedienza alla legge una fonte di libertà, che attivamente la rendeva possibile. La sua visione risultava da un cambiamento nella concezione del diritto, promosso dai filosofi stoici in epoca ellenistica. Il diritto civile romano, che aveva iniziato a costituirsi come sistema di regole per la risoluzione di controversie giudiziarie nel II secolo a.C., assunse al tempo di Cicerone il carattere di un'autonoma fonte di diritto posta al di sopra delle lotte politiche e sociali della vita romana, alla quale potevano fare appello tutti i cittadini di Roma secondo un principio di equità. Lo *ius civile* era un'interpretazione positiva dello *ius gentium*, il diritto delle genti, che in sé stesso era una manifestazione del diritto naturale (*De officiis*, III, 59). In quanto tale, lo *ius civile* era in qualche misura naturale e connesso alla gestione divina del cosmo. La maggior parte dello *ius civile* riguardava questioni di diritto privato e la sua funzione era in gran parte quella di preservare «the long-term material security of the existing social order» (Frier, 1985, p. 187)

e di proteggerla dalle vicissitudini della politica. In parte, questo veniva fatto applicando ciò che oggi si chiamerebbe “giusto procedimento”, cioè limitazioni legali alla discrezionalità di giudici e magistrati. Questa forte separazione dei processi legali dalla politica non aveva precedenti nel mondo greco classico, ma sarebbe diventata un principio fondamentale della politica occidentale. Nel XVIII secolo essa fu riformulata e consolidata come principio di un sistema giudiziario indipendente. Per i Romani, la separazione del diritto dalla politica era ciò che rendeva l'uomo libero: proteggeva lui e i suoi beni da più potenti figure dello Stato e dai loro progetti politici. Come disse drammaticamente Cicerone: «Legum ministri magistratus, legum interpretes iudices, legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus» (*Pro Cluentio*, 53; cfr. Platone, *Leggi*, IV, 715c-d). I cittadini romani erano soggetti alla legge, non alle persone; e se diventavano soggetti alle persone erano *eo ipso* schiavi o dipendenti, non *sui iuris*, direttamente per legge.

Che la tutela mediante le leggi rendesse libero un cittadino fu un'idea che sopravvisse al passaggio dello Stato romano da libera repubblica ad autocrazia nel I secolo. Permetteva agli imperatori di affermare che, in quanto difensori delle leggi, essi proteggevano le libertà dei cittadini romani. I giuristi del primo periodo imperiale promossero anche una concezione negativa della libertà, il più famoso dei quali fu Florentino (fine II secolo d.C.), che definì la libertà come «naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur» (*Digesto*, I, V, IV; cfr. Cicerone, *Paradoxa Stoicorum*, 33). La definizione di Florentino fu convenzionalmente citata dai sostenitori delle libertà civili nel corso della prima età moderna.

2

La libertà nell'Europa medievale

È raro trovare serie trattazioni o apologie della libertà politica fra la caduta dell'Impero romano e l'Alto Medioevo. Quel lungo periodo rappresentò il punto più basso della libertà politica come valore positivo in Occidente. Quando si tornarono a sentire delle voci che invocavano la libertà in Europa, verso la fine dell'XI secolo, questa era solitamente ricercata come privilegio o immunità, ossia come un modo per preservare l'inviolabilità contro i superiori feudali o altre potenti figure della società medievale. L'esempio più significativo si ebbe durante la lotta per le inve-

stituire, quando i papi altomedievali, a partire da Gregorio VII, chiesero la *libertas Ecclesiae*, cioè il diritto della Chiesa, fatto valere nei confronti dei successori medievali degli imperatori romani, di nominare il proprio *entourage*, controllare i propri beni e, infine, nel XII secolo, elaborare il proprio codice giuridico.

La lotta per la *libertas Ecclesiae* fu un caso eccezionale, in quanto rappresentò una sfida radicale all'unità dell'autorità politica nel Medioevo. Più comunemente, libertà, immunità e concessioni erano ricercate come protezione contro gli oppressivi superiori feudali o come privilegi ottenuti attraverso negoziazioni politiche di vario genere. La frequenza di tali richieste derivava da una caratteristica fondamentale del governo medievale: questo era generalmente molto debole. Spesso mancava delle risorse militari e finanziarie per controllare i territori che rivendicava. Gli imperatori, i re, gli ecclesiastici e le altre autorità dell'epoca avevano bisogno della collaborazione dei loro sudditi per governare in maniera efficace, e questo significava concedere privilegi e un certo grado di autonomia locale in cambio di sostegno politico, finanziario e militare. In Italia, la contesa fra papa e imperatore per il potere consentiva alle città-repubbliche o ai Comuni di ottenere un certo grado di autogoverno subalterno. Questi riconoscevano e, quando necessario, sostenevano le autorità universali superiori a loro e si sottomettevano, in linea di principio, all'ordinamento giuridico del Sacro Romano Impero. In cambio, si assicuravano limitate concessioni di autonomia, come il diritto di scegliere i propri governanti o di seguire le proprie leggi. Oppure, in assenza di un'effettiva autorità, agivano ciascuno semplicemente come una *civitas sibi princeps*, letteralmente «una città che è governante di sé stessa» (Quagliani, 1983). In questo modo era possibile che le libertà politiche positive – regola condivisa dalle repubbliche aristocratiche, come Venezia, e dalle repubbliche popolari, come Firenze e Siena – esistessero pur rimanendo, almeno teoricamente, soggette al più ampio ordine monarchico della Cristianità (Canning, 1996).

Nell'Europa settentrionale, durante il Medioevo, libertà e franchigie erano largamente diffuse come privilegi per esercitare poteri signorili all'interno di una certa località senza interferenze da parte di superiori feudali o altri signori. Mentre nel mondo antico la libertà si definiva attraverso il contrasto con il suo polo opposto, la schiavitù, nella Francia o nell'Inghilterra medievali la libertà era definita dal pieno controllo della proprietà fondiaria, in contrasto con coloro che non avevano tale controllo. Il controllo della proprietà poteva consentire al suo signore (*dominus*)

ampi diritti di giurisdizione e tassazione, o poteva almeno proteggere i non nobili titolari di beni o franchigie da arbitrari imprigionamenti, estorsioni e altri torti perpetrati da magnati e funzionari reali corrotti. Da qui la famosa massima legale che «la casa di un inglese è il suo castello». Essere un libero proprietario significava avere avuto in concessione delle terre che fossero in una certa misura «free and immune from exaction, custom, and service» e potessero essere ritenute *bene et in pace et libere et quiete et honorifice*. In altre parole, il detentore teorico dell'autorità politica concedeva al proprietario terriero sia il diritto positivo di governare all'interno del suo dominio e di sfruttarne le risorse, sia diritti negativi o immunità rispetto alle azioni di altri signori e potenti magnati. Comunità come quelle dei paesi e delle città potevano anche ottenere carte che garantivano libertà individuali a un gran numero di persone, come il diritto a non essere citati in giudizio fuori dal proprio comune o la libertà da «tolls, passage-dues, and other customs» (Harding, 1980, pp. 430-2). Il legame fra libertà e proprietà terriera nell'Europa nord-occidentale implicava quindi libertà economiche che più tardi, nel XVIII secolo, sarebbero state estese per includere varie classi di attori economici.

Le debolezze economiche e militari dei re medievali portarono anche a trattative politiche più ampie in cui i re erano obbligati a concedere a baroni e borghesi il diritto di essere consultati regolarmente nei parlamenti. I parlamenti erano principalmente sedi di risoluzione delle controversie (come nelle corti del Regno d'Aragona), ma potevano anche (come in Francia) esercitare ampi poteri giudiziari o (come nel Parlamento inglese) costituire un organo autorizzato a consigliare il re, autorizzare i suoi atti e approvare le tasse. L'inizio di tale sviluppo nella costituzione britannica è tradizionalmente fatto risalire all'emissione della *Magna Charta Libertatum* (1215), la Grande Carta delle libertà, un atto del re Giovanni d'Inghilterra che riconosceva limiti alla propria autorità a favore dei suoi baroni. I parlamenti medievali, e soprattutto il parlamento inglese, posero così le premesse per l'istituzione di quegli organi rappresentativi che emersero in Gran Bretagna nel corso del XVII secolo come potenti strumenti di controllo dell'autorità reale. In quel secolo il parlamento inglese, guidato dalla sua Camera dei Comuni, decise di difendere i diritti dei singoli sudditi dagli atti arbitrari della corona, con i celebri documenti *Petition of Right* (1628) e *Bill of Rights* (1689). L'Inghilterra e le sue colonie d'oltremare divennero così i principali sponsor della moderna forma di libertà negativa, intesa come insieme di diritti imprescrittibili o libertà civili in grado di proteggere i singoli cittadini dalle azioni arbitrarie del sovrano.

La trasformazione della libertà nell'Occidente premoderno

Il sostegno parlamentare alle libertà civili individuali è senza dubbio una delle innovazioni più importanti della prima età moderna nella storia della libertà occidentale. Ma non è certo l'unica. Il movimento umanistico che prese le mosse nell'Italia del Trecento e raggiunse il suo apice nel Quattrocento e all'inizio del Cinquecento difendeva una specie di meritocrazia politica o "politica della virtù": un tipo di approccio alla riforma politica incentrato sul miglioramento della qualità morale e intellettuale delle élite di governo (Hankins, 2019). Gli umanisti, quindi, non solo si opponevano all'egualitarismo delle repubbliche popolari, simboleggiato dal ricorso al sorteggio per nominare i magistrati, ma criticavano anche la legittimità dell'autorità politica basata unicamente sulla successione ereditaria. I loro tentativi di giustificare le gerarchie in termini meritocratici li portarono ad abbracciare la concezione filosofica della libertà di Platone, secondo cui gli Stati sono liberi quando sono governati da saggi e virtuosi, e riescono a frenare le passioni e gli appetiti della moltitudine. Fra gli umanisti repubblicani si diceva che le gerarchie meritocratiche fossero compatibili con i tradizionali concetti di libertà ereditati dal Comune medievale, mentre gli umanisti al servizio dei principi tendevano a vedere la libertà in termini puramente seneciani, cioè come mediata e soggetta a un monarca virtuoso (Stacey, 2007). In contrasto con Platone, tuttavia, gli umanisti credevano che il modo migliore per incrementare la qualità morale e intellettuale dei principi e delle élite cittadine fosse quello di educarli alle discipline umanistiche (*studia humanitatis*), che includevano lo studio dell'eloquenza, della storia e della poesia, nonché della filosofia morale. Così, mentre la tradizione politica nordeuropea poneva l'accento sul diritto e sulle istituzioni come via maestra per la libertà individuale, gli umanisti italiani ritenevano che le istituzioni non potessero proteggere la libertà e il bene comune senza essere guidate da uomini di buon carattere e intelligenza pratica.

Nel XVI secolo ci furono due grandi – e strettamente correlati – avvenimenti che ebbero profonde conseguenze per la comprensione e l'esperienza della libertà in Occidente. Il primo fu la Riforma, che nella sua versione protestante e cattolica portò allo smantellamento della concezione medievale della cristianità. Ciò comportò il crollo del sistema di sussidiarietà medievale, che consentì il fiorire delle libertà civiche, baronali ed ecclesiastiche all'interno di un ordinamento giuridico unitario. Dopo la Riforma, le politiche europee passarono a una configurazione in stile Westfalia di

stati sovrani e indipendenti. Sia gli stati protestanti sia quelli cattolici si mossero per limitare l'indipendenza corporativa e la ricchezza del clero, nonché la portata transnazionale del diritto canonico. Inoltre, l'enfasi di Martin Lutero, Giovanni Calvino e altri autorevoli riformatori sul discernimento individuale della verità religiosa, attraverso lo studio della Bibbia e l'esperienza religiosa, combinata con la dottrina luterana del «sacerdozio di tutti credenti», diede un forte impulso all'ideale moderno di libertà intellettuale. C'è una linea diretta che va dalla difesa protestante della sovranità della coscienza privata in materia di credo religioso alla definizione kantiana dell'Illuminismo come «libertà dal giogo della tutela», o bisogno di autonomia nella vita della mente.

Il secondo e ancor più importante avvenimento per la storia della libertà nel corso del XVI secolo fu l'emergere di un sistema di stati monarchici semiburocratizzati, ciascuno dei quali rivendicava per sé la piena sovranità sui propri territori, contro ogni pretesa di impero universale. Le pretese del papato a un'autorità religiosa transnazionale nei paesi protestanti furono apertamente respinte, mentre nei paesi cattolici furono sempre più vincolate al suo indebolimento politico. Negli Stati laici la debolezza e l'entropia del governo medievale si invertirono gradualmente, e in forma discontinua, man mano che il potere veniva centralizzato. Iniziò un periodo di intensa competizione militare fra gli Stati europei. La pressione finanziaria della continua guerra in alcune parti d'Europa, ad esempio in Francia e nella monarchia spagnola, rafforzò l'assolutismo e indebolì l'autonomia locale, mentre in altre parti, soprattutto in Gran Bretagna e nella Repubblica olandese, i governi implementarono il loro potere militare e confermarono la fedeltà dei cittadini-sudditi in cambio di sovvenzioni e garanzie di libertà tradizionali (Skinner, van Gelderen, 2013).

Dallo scoppio della Riforma nel 1517 alla metà del Seicento, le guerre più intense riguardarono la religione. Gli Stati combatterono per diffondere la vera religione – protestante o cattolica – o per difendersi dall'imperialismo religioso di altri Stati. Per un cittadino o per un suddito professare una religione diversa da quella autorizzata dallo Stato poteva essere interpretato come sedizione. Furono prese misure rigorose per garantire l'uniformità religiosa, compresi il controllo della stampa, i giuramenti di fedeltà, l'obbligatorietà delle lezioni di catechismo e della frequenza in chiesa, l'esclusione delle minoranze religiose dalle università e da posizioni di autorità, nonché le continue ricerche e persecuzioni degli eretici. Alla fine del XVII secolo, soprattutto dopo la revoca dell'Editto di Nantes nel 1685, si era instaurata una decisa reazione contro queste forme di tirannia

ideologica, e una larga parte delle classi intellettuali europee era fortemente favorevole alla tolleranza di pensiero e di espressione. Alcuni argomenti a favore della tolleranza erano pragmatici e avevano una lunga storia che risaliva ai *politiques* del tardo XVI e del XVII secolo: che gli sforzi del governo per sopprimere la diversità religiosa fossero controproducenti; che la crudeltà e l'oppressione che tali sforzi richiedevano finissero solo con il rendere i governanti odiati e i sudditi disobbedienti. Altre argomentazioni, come quella della *Lettera sulla tolleranza* di John Locke (1689) – che aveva profonde radici nella teologia sociniana –, facevano appello maggiormente alla coscienza: qualsiasi sforzo da parte delle autorità politiche di forzare le coscienze avrebbe inevitabilmente distrutto la religione stessa, poiché la libertà di coscienza, la libera attività della mente nella ricerca della verità, era una condizione necessaria per la vera pietà (Kaplan, 2007).

Le argomentazioni di Locke rivelano la presenza di una convinzione che si sarebbe dimostrata fondamentale nel plasmare il moderno rispetto per la libertà come valore politico: la convinzione che ogni essere umano possieda un valore e una dignità innati. Questo è forse il contributo più importante dei primi pensatori moderni alla contemporanea concezione della libertà. Sebbene siano stati compiuti sforzi per far risalire i moderni concetti di dignità a umanisti rinascimentali come Giannozzo Manetti e Giovanni Pico della Mirandola, recentemente sono stati sollevati seri dubbi in proposito (Copenhagen, 2019). Il legame fra idee di dignità umana, uguaglianza naturale e convinzione che i singoli esseri umani siano portatori di diritti naturali che nessun governo umano può legittimamente togliere ha raggiunto il suo pieno sviluppo solo nel tardo Settecento. La loro fucina è stata la riflessione sulla concezione cristiana e biblica del diritto naturale, che a parere di Locke (*Secondo trattato*, capitolo 6) mostrava come tutte le creature capaci di conoscenza morale fossero «proprietà di Dio», e come tali dovessero essere protette nella loro «vita, libertà e proprietà» da azioni governative imposte senza il loro consenso (Waldron, 2002). Il successivo sviluppo della teoria del diritto naturale ha evidenziato che determinati diritti o libertà appartengono a tutti gli individui *in quanto* individui e sono imprescrittibili e inalienabili, non suscettibili di essere rinnegati o revocati dalle autorità politiche. Tali teorie furono spesso adoperate dai pensatori cristiani dell'Illuminismo contro la pratica della schiavitù, che era stata reintrodotta nelle colonie europee durante il XVII secolo e fu mantenuta fino alla metà del XIX (Israel, 2001).

Una concezione pienamente moderna della dignità umana è stata formulata solo alla fine del periodo qui preso in esame da Immanuel Kant, la

cui teoria della ragion pratica è stata espressa in maniera particolarmente influente nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785). L'idea kantiana di libertà umana ha spazzato via le precedenti concezioni storiche della libertà come stato civile, privilegio accordato a un suddito da un'autorità superiore, stato d'animo raggiunto attraverso sforzi morali e intellettuali o come libertà dal peccato concessa dalla grazia divina. Per lui il valore dell'autogoverno (o autonomia) non risiedeva nella protezione che esso offriva contro le decisioni arbitrarie dei potenti o nelle opportunità che rendeva possibili per il libero perseguimento dei fini individuali. Per Kant la libertà era una qualità già posseduta da tutti gli esseri razionali in virtù della loro razionalità ed esercitata attraverso la volontà, una facoltà di determinarsi all'azione. Un essere razionale era in grado di trattare gli altri esseri razionali come fini, non come mezzi, e quindi era capace di darsi la legge morale autonomamente. Questa era la libertà come autonomia individuale. La dignità dell'essere umano aveva la sua radice nel fatto che ogni attore razionale fosse in possesso di una volontà autonoma, indipendente e anteriore a ogni atto umano effettivo (Guyer, 2000).

Kant riteneva che la natura *a priori* della libertà umana offrisse ragioni decisive per considerare tutte le singole persone di pari valore e dignità. Politicamente, ciò significava che non si poteva giudicare la volontà di qualcuno superiore a quella di qualcun altro nell'autorizzare le azioni di governo, principio che ha posto le premesse per le successive richieste di un governo democratico, basato sul suffragio universale e sull'equa rappresentanza di tutti i cittadini. Né il potere ereditario né il merito potevano prevalere sulla volontà collettiva del popolo: la Volontà Generale, come la definì Jean-Jacques Rousseau nel suo *Contratto sociale* (1762). Pertanto, le principali concezioni moderne di libertà politica come pari capacità di azione nell'autorizzazione del governo e come parità di diritti di fronte alla legge si basavano in ultima analisi sulla fede nella pari dignità dei singoli esseri umani agli occhi di Dio, una concezione le cui implicazioni radicali per la politica furono per la prima volta esplorate dai pensatori dell'Europa premoderna.

Bibliografia

Balot (2009); Canning (1996); Carter (2021); Copenhaver (2019); Frier (1985); Guyer (2000); Hankins (2019); Harding (1980); Israel (2001); Kaplan (2007); MacCallum (1967); Quagliioni (1983); Skinner (1998); Skinner, van Gelderen (2013); Stacey (2007); Waldron (2002); Wickert (1949); Wirszubski (1950).

Libro

di Paola Molino

Per la commodità di tutti coloro che si dilettono delle lettere, non fu mai trovata la più bella invention, quanto fu quella della Stampa [...] e al dì d'hoggi non so qual Provincia sia senza quest'arte [...]: arte in vero di grandissimo ingegno, et molto profitto: imperò ch'ella è stata causa di risvegliare il mondo; il quale era addormentato nell'ignorantia: come è ben noto a ciascuno; perché avanti a questa gloriosa arte della Stampa si truovavano molti pochi litterati: il che non procedeva da altro se non dalla grandissima spesa de i Libri che nissuno poteva studiare se non era ricco, et facoltoso, che potesse comprar libri. Onde conveniva di necessità che i poveri fossero ignoranti a lor dispetto. [...] Ma dipoi che questa benedetta stampa è suscitata, la maggior parte delle genti, tanto uomini quanto donne, sanno leggere; et quello che più importa è che la Filosofia et la Medicina, et tutte le altre scientie sono ridotte et stampate in questa nostra lingua materna: in modo che ogni uno ne può sapere la parte sua et forse un giorno verrà tempo, che tutti saremo Dottori a un modo (Fioravanti, 1564, pp. 61v-62r).

Con queste parole, nel 1564, il medico bolognese Leonardo Fioravanti celebra l'avvento dell'arte tipografica, che aveva sottratto all'ignoranza tutti quegli uomini e quelle donne che, per motivi economici, sociali e culturali, fino a qualche decennio prima erano esclusi dalla lettura e dal possesso dei libri.

A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, gli storici hanno considerato piuttosto seriamente testimonianze di questo tipo, confermate dai dati sulla rapida diffusione delle tipografie nell'Europa fra Quattrocento e Cinquecento, per formulare la suggestiva teoria che il libro a stampa avesse giocato un ruolo essenziale nel processo di modernizzazione europea, paragonabile a quello delle rivoluzioni politiche e sociali (Febvre, Martin, 1958; Eisenstein, 1979).

Oggi queste riflessioni sono da leggersi necessariamente alla luce del ripensamento della categoria stessa di modernizzazione occidentale, messa in crisi dagli studi postcoloniali e globali. Ma è soprattutto la storia del libro ad aver ampliato enormemente i propri orizzonti nell'ultimo trentennio. Già nel 1977, lo storico della cultura scritta Armando Petrucci, nell'introdu-

zione alla prima edizione italiana di uno dei testi fondamentali sulla storia della stampa – l’*Apparition du livre* di Lucien Febvre e Jean Martin – prendeva le distanze da un’idea solo «positiva e compattamente uniforme» del libro, che era stato, invece, legato e dipendente dal potere fin dalla nascita, proprio per la tecnologia alla quale era sottoposto, che presupponeva committenti, capitali da investire, protezione. Negli anni successivi, storici della cultura, come Robert Darnton e Roger Chartier, hanno invitato gli studiosi a prestare maggiore attenzione all’intero circuito comunicativo sorto intorno al libro in età moderna, e alle diverse modalità di appropriazione dei testi anche se “ospitati” dallo stesso supporto (Darnton, 1983; Chartier, 1995). Al contempo la bibliografia analitica di Donald McKenzie (1999) ha contribuito a esplicitare l’importanza delle condizioni culturali, sociali, politiche che regolano la scrittura e le forme che ne determinano la trasmissione. Inoltre, il ripensamento del concetto di spazio e scala d’analisi ha consentito di rivedere la complessa geografia di disseminazione del libro e individuarne gli ostacoli alla circolazione in contesti locali specifici (Bellingradt, Salman, 2017). Infine, la rivoluzione tecnologica del XXI secolo ha dato la possibilità di riscrivere la storia dei libri di antico regime non più esclusivamente sulla base degli esemplari eruditi, conservati nelle biblioteche in molteplici edizioni, ma a partire anche da tutti quei libelli effimeri, fogli volanti, *pamphlets*, almanacchi, conservati per caso, magari in una copia soltanto, e riemersi oggi attraverso le nuove tecnologie di catalogazione, identificazione e aggregazione dei dati (Pettegree, 2010).

Che a partire da metà Quattrocento, in Europa, l’introduzione della stampa abbia recato con sé una serie di cambiamenti nella diffusione e nella commercializzazione del libro, provocando reazioni che modificarono anche la funzione della comunicazione manoscritta e orale, questo è indubbio (Dondi, 2013). Eppure, è sufficiente accostare un volume edito nel primo secolo di vita della stampa e uno manoscritto dello stesso periodo per rendersi conto delle molteplici continuità nelle tecniche di fabbricazione, nella disposizione del testo nelle pagine, nelle pratiche di annotazione e correzione (McKitterick, 2006). Se all’analisi materiale si accosta poi la lettura di testimonianze che rendono conto di tutto ciò che, in età moderna, veniva comunicato oralmente o in forma manoscritta, dalle notizie politiche alle ricette di cucina, allora si capisce come una maggiore o minore enfasi posta sulla rottura o sulla continuità dipenda dalla prospettiva di analisi e dalle diverse domande che le storiche e gli storici si sono posti negli ultimi cinquant’anni (De Vivo, 2007). Indipendentemente dal supporto, per un attore o un’attrice della prima età moderna, un libro era per lo meno tre co-

se diverse. Anzitutto era un contenitore di idee; in secondo luogo, era una merce; e, infine, era un oggetto del sapere, con un forte valore simbolico.

Il libro come contenitore di idee non fu certo inventato da Johannes Gutenberg a Mainz intorno al 1450. Il mondo greco-romano, le società tardoantiche e medievali, così come tutte quelle che non usavano la stampa a caratteri mobili pur conoscendola, dal mondo arabo, alla Cina, il Giappone e la Corea, erano inondati di libri, e avevano biblioteche e archivi da organizzare, eruditi avidi di possederli, leggerli e annotarli. Anche in Europa, per tutta l'età moderna, il libro continuò a essere vergato da uomini o donne su supporti diversi, per piacere o per dovere, e continuò a superare – con più o meno agilità a seconda del formato e dei contesti – le barriere geografiche, culturali e confessionali. I contenuti dei libri erano soggetti a continue “rimediazioni”, in grado di dirci molto sulla mobilità dei testi e il processo collettivo di costruzione dei saperi (Zedelmaier, 2021). Proprio in concomitanza con l'avvento della stampa, si fece più esplicito il dibattito sul plagio e sulla proprietà intellettuale (Johns, 2009) e, col tempo, vennero messe a punto tecniche di citazione specifiche, come la nota a piè di pagina (Grafton, 1997). Le corporazioni locali, come la Stationers' Company di Londra, si fecero promotrici di misure legali per proteggere i propri membri dalla pirateria intellettuale.

Il libro inteso invece come codice, composto da una serie di fogli, si era imposto dal II secolo d.C., allorché aveva sostituito il rotolo papiraceo, e aveva garantito la conservazione dei testi dell'antichità e la diffusione di quelli cristiani. Il *codex* aveva molti vantaggi rispetto ai fragili papiri: era conveniente, meno ingombrante perché permetteva di scrivere su ambo i lati, malleabile, le parti danneggiate potevano essere rimosse, i quaderni potevano essere associati in volumi diversi e consentiva un maggiore coinvolgimento intellettuale del lettore, perché laddove il papiro invitava alla lettura consecutiva, il codice si prestava a essere scorso, incoraggiando così il pensiero riflessivo. In questo formato, esercitava una funzione non più soltanto narrativa, ma si trasformava in una risorsa per la ricerca. Questi elementi ne hanno determinato la fortuna anche quando, nel XIII secolo, la pergamena ha lasciato lentamente il campo alla carta di provenienza araba, e la scrittura a mano è stata affiancata da quella a caratteri mobili e poi meccanizzata (Cavallo, Chartier, 2004).

Non a caso, la definizione di *librum* nel dizionario latino di Ambrogio Calepino, riedito una molteplicità di volte dal XVI al XVIII secolo, resta stabile nel tempo. Le diverse edizioni sono una testimonianza visibile dei repentini aggiustamenti e cambiamenti avvenuti nel mondo del libro e delle

tipografie. Non solo dello stabilizzarsi dell'attività economica degli stampatori intorno a opere di successo, ma anche degli esperimenti di disposizione del testo nelle pagine, l'introduzione di indici e sommari, la collaborazione fra stampatori ed eruditi, la diffusione delle lingue vernacolari (le ultime edizioni sono in undici lingue), la possibilità di attingere con più facilità a nuovi *exempla* del mondo antico. A fronte di questi cambiamenti, per libro si continua a intendere, in primo luogo, la parte interna della corteccia di un albero, e per estensione una superficie sulla quale scrivere, perché gli Egizi usavano principalmente la corteccia interna del papiro per ricavarne i fogli. Inoltre, un libro era una parte di un'opera, e – questa l'unica aggiunta sostanziale a partire dagli anni Cinquanta del XVI secolo – anche un inventario o un registro, come i libri di conti (Calepino, 1564, pp. 628-9). Certo, la storiografia ha ampiamente dimostrato come enciclopedie e dizionari della prima età moderna fossero soprattutto strumenti di organizzazione delle informazioni a disposizione, e solo con riluttanza proponessero definizioni prodotte direttamente dalla penna degli autori (Schneider, Zedelmaier, 2004), tuttavia la stabilità nella concezione del *librum* e dei suoi derivati – a fronte del cambiamento tecnologico – dice indubbiamente qualcosa sulla continuità nella percezione e nelle funzioni dell'oggetto, inteso come “contenitore di idee”.

In seconda istanza, come ci ricorda l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, «un buon libro, secondo la lingua dei librai, è un libro che vende bene». Il libro era una merce, soggetta alle regole dei mercati e dei prezzi della società di antico regime. I testi stampati riuscirono a farsi strada in contesti con una domanda stabile e ben diversificata (dall'ambito religioso, alle scuole, le università, le corti). La produzione del libro nel Quattrocento era divenuta un sofisticato sistema di committenza, scambio e vendita, con altissimi standard. Nonostante la rapida diffusione dei torchi tipografici (presenti già in circa 250 città fra 1471 e 1500), nei primi anni non era sicuro che la nuova tecnica sarebbe stata in grado di soddisfare le esigenze del pubblico, come era avvenuto in Cina e in Giappone, dove la xilografia e il manoscritto si prestavano meglio ai bisogni economici, culturali e di disseminazione dei testi. Inizialmente precari, itineranti, a rischio di bancarotta, con il tempo i tipografi iniziarono a diversificare la produzione, affiancando alla stampa di codici eruditi quella di prodotti a più basso costo e largo consumo, destinati all'uso immediato (Pettegree, 2010). Venezia, Parigi, Basilea divennero i grandi centri della produzione e del mercato librario: anche qui però il successo o il fallimento di un'impresa tipografica poteva dipendere da una molteplicità di fattori, da analizzare caso per caso. Oggi i cataloghi

delle fiere librarie (come quelle di Francoforte e Lipsia), gli inventari di bottega, insieme ai libri di conti giornalieri, costituiscono alcune delle fonti più suggestive per ricostruire la storia dei prezzi e dei consumi culturali di antico regime (Ammannati, Nuovo, 2017). Negli ultimi anni, progetti di ricerca interdisciplinari, come quello diretto da Angela Nuovo, hanno tentato con successo di ricomporre la varietà di fattori, legali, geografici, culturali, che influenzavano i prezzi dei libri e i trend di variazione nel tempo. La dimensione economica e commerciale del libro è ben impressa nell'immaginario di antico regime: nell'*Universal-Lexikon* edito dal tipografo di Lipsia Johann Heinrich Zedler fra il 1731 e il 1754, si ricordava, ad esempio, come la disputa erudita sul vantaggio o meno di possedere molti libri, avviata fin dall'avvento della stampa, fosse puramente interlocutoria, perché il possesso di un libro non era legato tanto alle scelte, quanto al portafoglio!

Infine, il libro era un oggetto del sapere da catalogare, organizzare, partecipare dei cambiamenti nell'universo epistemologico europeo della prima modernità, determinato dall'ampliamento dei confini geografici e dalla ridefinizione delle forme del potere. Questi fattori, insieme all'aumento dei libri, hanno contribuito alla rifondazione e riorganizzazione dei grandi depositi del sapere, e in particolare delle biblioteche. Da espressioni dei gusti e delle possibilità del possessore, specchio di un canone disciplinare ben consolidato, le biblioteche si trasformarono in spazi in continuo accrescimento, ideali di ordine e luoghi del disordine. Iniziarono a ospitare accanto ai libri, scritti in una molteplicità di lingue e discipline diverse, mappe, immagini, spartiti musicali (McKitterick, 2006). A partire dalla metà del XVI secolo si avviò la riorganizzazione delle biblioteche di corte, come la Biblioteca Vaticana, quella imperiale di Vienna, o quella reale spagnola all'Escorial, e, con l'inizio del XVII secolo, si fondarono le prime collezioni destinate a pubblici più ampi, con orari di apertura prestabiliti, come la Bodleian Library di Oxford o la Biblioteca Ambrosiana a Milano. Opportunamente catalogate, queste collezioni rivelarono un'incredibile ricchezza di libri in latino, greco, ebraico e arabo. Di lì a pochi anni si assistette a un incremento della produzione libraria nelle lingue vernacolari, e dello spettro delle discipline rappresentate in biblioteca. Il canone europeo dei saperi si aggiornò enormemente nei secoli centrali della modernità, per i cambiamenti in atto nella società e nel pensiero europeo e per i viaggi di esplorazione, commercio e conquista nelle Americhe e in Asia. In questo contesto, la presenza del libro a stampa innescò nuove modalità di indicizzazione, e nuove pratiche intellettuali. Il catalogo stesso della biblioteca, da rassegna dei volumi presenti, divenne strumento di ricerca, per autori e per soggetti.

Al tramonto dell'età moderna il catalogo si libera del libro come supporto, per divenire lentamente una raccolta di schede sciolte (Krajewski, 2002). Fragile come molti altri oggetti, il libro restava soggetto a dispersione, roghi, furti, scomparse e riapparizioni. Non era un oggetto neutro. Collezioni intere hanno giocato una parte essenziale nei grandi conflitti della prima modernità, come i circa 3.500 manoscritti e i 12.000 libri a stampa conservati nella Biblioteca Palatina di Heidelberg che, chiusi in 196 casse e caricate su altrettanti muli, raggiunsero la Biblioteca Vaticana nell'agosto del 1623, come bottino della prima fase della Guerra dei Trent'anni.

Agli eruditi impegnati nella lettura e nell'edizione dei testi, nella catalogazione e nella riorganizzazione di archivi e biblioteche, si devono la maggior parte delle testimonianze circa i benefici e gli svantaggi della diffusione del libro a stampa nel Cinquecento e nel Seicento. Nel 1471 l'erudito umanista Niccolò Perotti esprimeva al contempo l'entusiasmo iniziale per le possibilità di riproduzione dei libri offerte dalla stampa e lo sgomento successivo di fronte alla moltiplicazione e la corruzione dei volumi in circolazione (Darnton, 2009). Quasi un secolo più tardi, Conrad Gessner, già esperto nell'uso del libro tipografico e della *multitudo librorum* che ne era derivata, nella sua bibliografia universale per autori e discipline in latino, greco e ebraico, ritornava sul tema del sovraccarico di libri e la difficoltà a discernere quelli buoni da quelli cattivi, ma indicava, attraverso strumenti di indicizzazione e organizzazione delle informazioni, modalità specifiche per rendere il lettore capace di trovare il titolo desiderato nell'oceano di citazioni a disposizione (Blair, 2010).

Reazioni di sgomento e desideri di controllo sono alla base anche di altre tipologie di indici, più note, come quelli promulgati dalla Chiesa cattolica romana, a partire dal 1559 (Cavarzere, 2011), o specifiche bibliografie, come quella del gesuita Antonio Possevino, che nella sua *Bibliotheca selecta* del 1593 presentava un canone antitetico a quello di Gessner, dopo che, nel 1575, da Roma, si era notato che «la Santa Chiesa havría più bisogno che per molti anni non vi fusse più stampa» (Rotondò, 1973, p. 1403). Al contempo furono proprio i padri della Compagnia di Gesù a portare i primi torchi a Goa nel 1556, mentre gli ordini mendicanti promossero l'attività editoriale prima in Messico e poi nel resto dell'America Latina. Se la Riforma protestante, notoriamente, si era servita della stampa per diffondere le proprie idee e, contestualmente, i tipografi si erano serviti della diffusione delle idee della Riforma per mettere a punto una serie di prodotti effimeri, la Chiesa cattolica romana impiegò più tempo e operò scelte diverse, riaffermando ad esempio la priorità del latino rispetto alle lingue vernacolari.

Queste scelte sono state alla base di rapporti altrettanto diversificati con il libro. In particolare, nel mondo cattolico, in seguito all'emanazione degli Indici, che colpivano non solo l'ambito religioso ma anche la letteratura di intrattenimento, scolastica e devozionale, il libro divenne progressivamente inaccessibile, sospetto, e questo ha avuto alcune implicazioni nello sviluppo delle pratiche di lettura e nel processo di alfabetizzazione (Fragnito, 2005). Se, nel 1614, Roberto Bellarmino, membro della Congregazione dell'Indice e di quella del Sant'Uffizio, dopo aver scorso l'ultimo catalogo della fiera di Francoforte esprimeva un vero e proprio "senso di sfiducia" circa le capacità della Congregazione di raggiungere gli obiettivi prefissati, ammettere il "fallimento" dell'Indice in termini di *information management* non implica un'ammissione del fallimento generale dei presupposti e degli scopi per cui tale strumento era stato concepito e fu utilizzato nella pratica (Rotondò, 1973, p. 1400).

In età moderna, comunque, non si leggevano solo stampati, e soprattutto non si leggeva soltanto, anzi spesso i libri si ascoltavano, partecipando a letture collettive, ascoltando i sermoni, spettacoli o le performance di strada, i cui contenuti potevano essere o meno fissati su un supporto (Salzberg, Rospoher, 2012). Che lo scritto, e la stampa in particolare, si prestasse facilmente al controllo, e potesse essere più spesso portatore di idee "predigerite" dal potere, anche quando veniva prodotto in tempi rapidi, sembrava un dato noto agli uomini e alle donne dell'epoca. Nel 1571, pochi giorni dopo che la notizia della famosa battaglia di Lepanto giunse a Venezia, il novellante di Philipp Eduard Fugger si scusava di non inviare immediatamente tutti i dettagli perché circolavano molte versioni diverse dell'evento («si parla variamente») e i resoconti stampati erano errati: conveniva attendere gli avvisi manoscritti che i testimoni oculari avrebbero recato con sé al ritorno. Circostanze analoghe sono state rintracciate per la sconfitta dell'*Armada* spagnola nel 1588. L'opinione pubblica europea, le cui origini sono state rintracciate da Jürgen Habermas nella circolazione del libro e della stampa periodica settecentesca, emerse più probabilmente come risultato di questa dimensione intermediale, nella quale gli attori e le attrici, attraverso la lettura, la comparazione filologica o l'ascolto di una molteplicità di opinioni in circolazione, svilupparono una propria attitudine verso le forme e le pratiche del potere (De Vivo, 2007).

Nonostante impressioni come quella di Fioravanti riportata in apertura, scrivere e leggere rimasero un privilegio per tutta l'età moderna. Le forme di scrittura, lettura e annotazione si modificarono con il passare del tempo, e rimasero diversificate in contesti e su supporti diversi (Cavallo,

Chartier, 2004). Nel Settecento il libro stesso, inteso come arma per il rinnovamento del sapere, era definito dall'insieme di queste pratiche sociali e intellettuali. Sul finire dell'età moderna troviamo nelle enciclopedie definizioni che tengono finalmente conto dei molteplici significati che "il contenitore di idee" aveva assunto. Il già menzionato *Universal-Lexikon* di Zedler era un'enciclopedia diversa da quella di Diderot e d'Alembert, perché tentava di inserire esempi tratti dalla vita quotidiana ed elementi meno eruditi, in grado di coinvolgere, almeno sulla carta, un pubblico più ampio di curiosi (Schneider, 2008). La voce *Buch* di questo repertorio condivideva alcuni degli argomenti e delle preoccupazioni che sarebbero emersi anche nell'*Encyclopedie*, ma aveva un tono più colloquiale, l'organizzazione era meno sistematica. I libri, si notava, sono pensieri che meritano di essere annotati su carta, per comunicarli agli altri o per sottrarli all'oblio della memoria. I pensieri possono essere di ogni tipo, intellettuali o meno, entrambi sono utili. La necessità di imprimerli su carta, rispetto alla comunicazione orale prevalente nelle società antiche, si spiega per l'accumulazione delle conoscenze, l'ampiezza dei mondi ormai noti e la complessità che le società umane avevano raggiunto mediante processi di connessione estranei al passato. In una parola, adesso che l'Europa aveva imposto il proprio modello sul resto del mondo, la memoria umana non era più sufficiente. Questo mondo, certo, lo si poteva conoscere attraverso l'esperienza, ma – si proseguiva – l'erudito che portava avanti l'attività intellettuale senza conoscere il sapere contenuto nei libri, oltre a presumere erroneamente di essere il primo a sostenere una determinata tesi, era anche costretto a ripercorrere, nel tempo breve della sua vita, tutte le tappe che avevano portato al raggiungimento di una certa teoria. La conoscenza tratta dai libri, insomma, doveva seguire, come tutto il resto, l'ordine della natura, e quindi ogni sua parte era legata all'altra da rapporti reciproci e di necessità (Zedler, 1733, pp. 1736 ss.).

Il recupero della variegata eredità del libro dei secoli precedenti per selezionare quegli elementi in grado di confermare l'ideologia del progresso e dello sviluppo del pensiero europeo diventa un tratto tipico della filosofia illuministica. Lo si trova con chiarezza nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, scritto dal marchese di Condorcet e pubblicato postumo nel 1795. La stampa rappresentava nel *Tableau* un elemento di cesura, fondamentale nell'aver sollevato l'Europa dalla barbarie e averla condotta verso il progresso. Nel testo si definivano i tratti tecnici, scientifici e intellettuali di una rivoluzione che non aveva risparmiato alcun aspetto della vita umana, e si suggeriva in ultima istanza un'impostazione che

avrebbe avuto una grande fortuna durante la Rivoluzione francese e nei secoli successivi, nonostante lo sgomento di Perotti, gli espedienti di Gessner e la frustrazione di Bellarmino.

Fonti

Calepino (1564); Fioravanti (1564); Zedler (1733).

Bibliografia

Ammannati, Nuovo (2017); Bellingradt, Salman (2017); Blair (2010); Cavallo, Chartier (2004); Cavarzere (2011); Chartier (1995); Darnton (1983; 2009); De Vivo (2007); Dondi (2013); Eisenstein (1979); Febvre, Martin (1958); Fragnito (2005); Grafton (1997); Johns (2009); Krajewski (2002); McKenzie (1999); McKitterick (2003; 2006); Pettegree (2010); Rotondò (1973); Salzberg, Rospocher (2012); Schneider (2008); Schneider, Zedelmaier (2004); Zedelmaier (2021).



Longevità

di Eva Del Soldato

I *Parva naturalia* sono un gruppo di opere aristoteliche che faceva parte del tradizionale curriculum universitario tra Medioevo e prima modernità. Comprendono *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De iuventute et senectute*, *De vita et morte* e *De respiratione*. Il filo rosso che unisce i temi discussi nei brevi trattati è stato efficacemente definito “psico-fisiologia” (Bydén, 2018, p. 1), precisamente perché il corpo, nelle sue interazioni con le parti dell’anima, ne rappresenta il loro soggetto principale (e non a caso *De sensu et sensibilibus* si apre con un riferimento a *De anima*, come se ne fosse un corollario e una continuazione). In queste mie pagine intendo mostrare tre esempi rinascimentali di commenti e lezioni su uno di questi brevi trattati, *De longitudine et brevitate vitae* (d’ora in poi LBV), nel quale i temi del corpo e della sua conservazione appaiono centrali, e la questione dell’interazione del corpo con l’anima viene menzionata da Aristotele nel testo originale solo in maniera incidentale. Pur in stretto rapporto con gli altri trattati dei *Parva naturalia* – che probabilmente erano concepiti come un *continuum* – LBV era in effetti spesso discusso ed elencato da interpreti antichi e medievali come un nucleo a sé stante nella serie (Bydén, 2018, p. 2): un’ulteriore ragione per isolarlo nel valutarne la ricezione rinascimentale. Nel farlo, sarà importante notare quali questioni fossero le più urgenti per i tre autori che verranno presi in considerazione (Agostino Nifo, Lodovico Boccadiferro e Vittorio Venturelli), ponendoli brevemente in dialogo con altre opere che toccavano temi simili a LBV condividendone i presupposti. I testi selezionati hanno diverse continuità interne, ma come mostrerà il caso di Venturelli, una decisiva rottura interviene per quanto riguarda la questione del rapporto tra corpo e anima dopo la seconda metà del Cinquecento e i decenni successivi.

LBV (464b, 19-467b, 9; Aristotele, 2002), come evidente dal titolo, discute e indaga le cause che determinano la lunghezza della vita degli esseri

viventi, piante e animali (uomo incluso). Nella sua indagine, che si apre discutendo i vari tipi di corruzione, Aristotele tiene conto di luoghi e climi, che però non gli paiono un fattore conclusivo per spiegare la lunghezza della vita dei diversi individui, come provato dall'esperienza. Discute quindi la maggiore grandezza dei corpi, che – per quanto importante – deve essere accompagnata da altro per giustificare la longevità. Questo decisivo fattore risulta infine essere la quantità di umido presente nei corpi, umido che non deve essere semplicemente abbondante, ma anche caldo. Il caldo umido viene gradualmente esaurito o dalla mancanza di nutrimento, o a causa degli escrementi, ma finché esso si mantiene in un corpo ne garantisce la vita e quindi la longevità.

Il commentario su LBV di Agostino Nifo (1469/70-1538) viene concluso a Pisa nel 1521 (Nifo, 1550, ma 1^a ed. 1523). Si tratta di una data significativa, a ridosso della polemica che aveva visto il Sessano protagonista – dopo anni di notevoli evoluzioni sul tema, spesso anche strategiche (Nardi, 1958, 1965; Mahoney, 2000) – nel suo attacco contro le posizioni mortaliste sostenute nel 1516 da Pietro Pomponazzi nel *De immortalitate animae*. E, in effetti, la *querelle* lascia anche qui le sue tracce. Il commento di Nifo procede infatti senza particolari sussulti fino al passaggio relativo a 465a, 13-32. Qui Aristotele discute la corruzione di attributi di sostrati, come la scienza e la salute, corruzione quest'ultima che avviene o per sé (e in quel caso i sostrati dove si trovano la scienza o la salute non si corrompono), o accidentalmente, poiché a corrompersi è appunto il sostrato nel quale si trovano la scienza o la salute. Nifo spiega che alcuni di questi attributi non hanno contrario, mentre altri invece ne hanno appunto due (per sé e per accidente). Ed è qui che si insinua il problema dell'immortalità dell'anima. Aristotele afferma infatti in LBV che il rapporto che unisce l'anima al corpo non è lo stesso che unisce, ad esempio, la scienza all'anima, e che pertanto la corruzione dell'anima in connessione a quella del corpo non può essere considerata accidentale come quella della scienza. Questo inciso non veniva sviluppato nel testo aristotelico, ma Nifo costruisce invece su di esso un'ampia digressione. Prima di tutto chiarifica che anima e scienza (o salute) non possono essere paragonate tra loro, in quanto l'anima è prima perfezione del corpo (e la scienza non ha del resto la stessa relazione con l'anima). Poi però nota subito che il passo – peraltro mai direttamente invocato nello scambio con Pomponazzi (2011a, p. 26) – pare affermare che l'anima sia effettivamente destinata a corruzione, come sostengono i partigiani del mortalismo aristotelico (Nifo, 1550, f. 37v). Nifo cita Pietro di Alvernia, che nel suo commentario su LBV aveva risolto l'impasse sostenendo che il

passo fosse da intendersi solo in riferimento all'anima sensitiva e a quella vegetativa, ma non a quella intellettuale. La soluzione dell'Alverniate non soddisfa però Nifo, che preferisce una strategia di tipo ermeneutico, suggerendo che nel passaggio in questione Aristotele parlasse «non asserendo [...] sed solum exemplificando». Pertanto, Aristotele si sarebbe servito del riferimento all'anima e alla sua relazione col corpo per spiegare che non tutti gli enti si rapportano al corpo nello stesso modo, ma non per dare indicazioni sul destino dell'anima. Solo i profani, conclude Nifo, avrebbero potuto prendere questa come un'ennesima occasione per ingannarsi su quello che Aristotele credeva dell'immortalità.

Se la digressione sul destino dell'anima enfatizza un passaggio del tutto incidentale in Aristotele, la polemica antiastrologica che caratterizza diverse sezioni del commentario di Nifo prende spunto da passi di LBV, ma introducendo elementi e temi che erano ovviamente estranei ad esso. Già in riferimento alla discussione iniziale sui fattori geografici e il loro possibile influsso sulla lunghezza della vita (f. 36v), Nifo aveva approfittato per lanciare bordate nei confronti dell'insufficienza delle previsioni degli astrologi (nel caso specifico, attaccando Tolomeo, che aveva proposto parametri validi per Alessandria, ma non per altri luoghi). In quel passaggio, in realtà, Aristotele suggeriva una distinzione fra filosofi, indagatori dell'universale, e medici, indagatori dell'individuale (un tema che ritorna a f. 39r, quando Nifo commenta alcuni casi che ha potuto verificare di persona a Sessa e a Napoli). L'altro bersaglio preferito da Nifo nel corso del commentario è Pietro d'Abano, accusato di presentare argomenti per pura ostentazione, e che il Sessano contesta in riferimento ai temperamenti dei viventi che vivono nei luoghi caldi e poi nel finale in riferimento alla discussione sulle cause sublunari. Andando poi sempre oltre al testo di LBV, ma lavorando sulla scorta dei *Problemata*, Nifo propone in conclusione una lista di segni di longevità, e – se mancanti – di breve vita negli uomini, tra i quali elenca omeri curvi, larghe orecchie, incisure nella mano, molti denti. Già in precedenza, associando la lascivia a un accorciamento della vita, Nifo aveva sempre recuperato dai *Problemata* il nesso che collega la lascivia stessa all'irsutismo (f. 41r; il passo corrispondente in *Problemata*, 880a, 34-880b, 7).

Tutti questi temi – l'immortalità dell'anima, la polemica con l'astrologia, l'attenzione a segni sul corpo dell'uomo in dialogo coi *Problemata* – mostrano come Nifo leggesse LBV in un senso fortemente antropocentrico che, per quanto non estraneo alla prospettiva di Aristotele, lasciava senza dubbio meno spazio alla discussione ad ampio raggio sulle piante e gli animali invece presente nel libello. E, appunto, mostrano come il *magi-*

ster sessano andasse oltre la lettera del libello nell'introdurre argomenti da discutere all'interno del suo commentario.

Nei suoi ultimi anni di vita, tra 1544 e 1545, Lodovico Boccadiferro (1482-1545) tiene a Bologna delle lezioni sui *Parva naturalia*, e quindi anche su LBV, poi pubblicate postume (Boccadiferro, 1570; sulla data di composizione: Lohr, 1988, pp. 63-4). La struttura delle lezioni di Boccadiferro riflette l'andamento tipico di un corso universitario, aprendosi con una discussione sull'ordine dei testi e alcune definizioni. Le fonti con le quali Boccadiferro ingaggia la sua discussione all'interno delle lezioni sono tradizionali, e si limitano per lo più a Ippocrate e Alberto Magno. Ma un autore al quale, in maniera sia esplicita sia implicita, Boccadiferro fa spesso riferimento è certamente Nifo. Con Nifo, Boccadiferro condivide ad esempio una notevole ostilità verso l'astrologia, irrisa in un passo nel quale commenta le cause che portano all'eventuale concepimento di figli maschi o femmine, spiegando che in questi casi le previsioni degli astrologi, se dicono il vero, lo dicono solo per caso (f. 134v). Boccadiferro cita poi apertamente Nifo nel finale, ricordando l'ostilità del Sessano nei confronti di Pietro d'Abano (f. 135v).

Come Nifo, inoltre, Boccadiferro valorizza 464b, 19-467b, 9, vale a dire il passaggio con l'incidentale riferimento all'anima. Boccadiferro, tuttavia, accetta la soluzione esegetica di Pietro d'Alvernia respinta da Nifo, ma abbracciata anni prima sia da Niccolò Leonico Tomeo (1523, ff. 192r-v), sia da Crisostomo Javelli (1580, f. 350, ma 1^a ed. 1531). Boccadiferro ritiene infatti che nel riferimento di Aristotele all'anima che si corrompe col corpo non vada riconosciuta la parte intellettuale dell'anima – dal momento che, per quanto contenga la scienza, già in *De generatione animalium* è stato stabilito che essa proviene dall'esterno ed è eterna – ma vadano invece intese l'anima sensitiva e quella vegetativa (ff. 129v-130r). Poiché sensitiva e vegetativa sono pacificamente riconosciute come corruttibili, la difficoltà sollevata dall'inciso di LBV trova una soluzione conciliabile anche con le preferenze averroiste del *magister* bolognese. Di seguito, commentando un brano sull'impossibilità del fuoco di non corrompersi, anche se situato nel concavo della sfera della luna, Boccadiferro aggiunge che – a differenza di una parte dell'anima – un corpo non potrà mai essere incorruttibile, in quanto tutto ciò che ha materia in potenza ha contrario (e qui Boccadiferro specifica di parlare nella prospettiva *in puris naturalibus* di Aristotele, ammettendo che i teologi avrebbero una posizione diversa: f. 130r).

Un tratto comune emergeva comunque dai commentari di Nifo e Boccadiferro, pure quando proponevano soluzioni diverse: il corpo, per quanto

possa essere aiutato a persistere, ha un corso vitale limitato; alla sua corruttibilità si oppone invece l'immortalità dell'anima (intellettiva).

È interessante notare come un simile approccio caratterizzi alcuni contemporanei testi di medicina *de prolongatione vitae*, che a differenza dei commentari fin qui esaminati non si limitano a dare una descrizione delle cause della longevità dell'uomo e degli altri esseri viventi, ma a fornire vere e proprie ricette su come allungare la vita. Opere sulla *prolongatio vitae* avevano conosciuto particolare fortuna nel Medioevo, e in particolare in contesti cortigiani e all'interno della curia papale. Il significato politico di questi testi si fondava nel riferimento allo pseudoaristotelico *Secretum secretorum*, dove la lunga vita del sovrano veniva associata alla felicità comune (Paravicini Bagliani, 1994). Molti di questi testi medievali ponevano un forte accento sulla dimensione corporale, e Ruggero Bacone per esempio suggeriva che l'immortalità perduta di Adamo potesse essere riconquistata anche attraverso un regime mirato a un'*aequalitas* nella complessione fisica (ivi, pp. 308-9; cfr. anche Paravicini Bagliani, 1987; Pereira, 1993; Tavormina, 2006, pp. 327-72). Nel Cinquecento, invece, gli scritti *de prolongatione vitae* insistono marcatamente sulla distinzione fra anima immortale e corpo mortale. Questo è il caso di un libretto di grande successo del medico ravennate Tommaso Giannotti Rangoni (1493-1577), il *De vita hominis ultra CXX annos protrahenda*, dove fin dalle prime pagine emerge la subalternità della medicina alla teologia in termini di competenze e risultati. Per quanto l'uomo possa penetrare le ragioni che permettono al suo corpo di vivere più a lungo, argomenta Rangoni, il solo a garantire una vera immortalità è Dio (Minuzzi, 2013; 2018). Pertanto, la conclusione è che la vera lunga vita che conta sia quella dell'anima, non quella del corpo, e che Dio e i suoi intermediari terreni chiaramente trionfino sul medico, il quale, non avendo gli strumenti per garantire una vita eterna all'anima, può solo tentare di allungarla al corpo. Siamo evidentemente in presenza di una delle varie tensioni tra religione e medicina, tipiche specialmente nella seconda metà del Cinquecento, e che riposa su un paradigma per il quale la discussione sul corpo impone e implica una riflessione sull'anima, come pare avvenire secondo altre modalità anche in Nifo e Boccadiferro. Si può pensare, per un altro male oggetto di una sorta di tiro alla fune tra confessori e medici – proprio perché la discussione sul corporale implicava quella sull'anima –, all'esempio della malattia di amore (come nel caso di Ferrand, 1990), al centro di un conflitto di competenze che si sarebbe accentuato con l'avvento della Controriforma.

È proprio in virtù di simili precedenti, filosofici e medici, che il trat-

tamento di LBV offerto da Vittorio Venturelli (1584-1641) appare in molti modi diverso (su Venturelli, cfr. Grossi, 1856, pp. 119-20; Peruzzi, 2014). Lo era, certo, per il contesto nel quale era stato prodotto, e per la sua forma. Tanto il commentario di Nifo, quanto le lezioni di Boccadiferro erano infatti prodotti tipici dell'ambiente universitario, dove i due *magistri* esercitavano la loro professione. Il commentario volgare con traduzione di Venturelli, invece, era una creazione di carattere cortigiano – Venturelli era il filosofo, nonché bibliotecario del duca di Urbino – composta in omaggio a Francesco Maria II della Rovere, come parte di una estesa serie di volgarizzamenti aristotelici verosimilmente compiuta nel settembre 1617 (in particolare LBV si trova in Urb. Lat. 1337, ff. 26r-58r, ma la dedica al duca datata è in Urb. Lat. 1338, ff. 2r-4v). I volgarizzamenti di Venturelli includono, oltre a tutti i *Parva naturalia* (Urb. Lat. 1337 e 1338), anche la *Meteorologia* (Urb. Lat. 1335), che risulta la prima a essere stata completata (Urb. Lat. 1338, f. 4v; cfr. anche Librandi, 1980, p. 406). L'opera di Venturelli non è mai stata stampata e sopravvive in un unico esemplare manoscritto, quello di dedica, ora conservato in Vaticana come le altre fatiche aristoteliche del filosofo di corte.

Il commentario di Venturelli segue fedelmente il testo aristotelico, e quando si cimenta con questioni relative alle dottrine contenute in LBV lo fa sempre prendendo spunto o dal testo stesso dell'opera, o da commentari antichi su di essa (*in primis*, Michele di Efeso). Venturelli sembra assolutamente focalizzato nel leggere Aristotele con Aristotele, senza cedere a nessuna interferenza esterna “posteriore”. Per questa ragione non vengono toccate questioni astrologiche e persino mediche, a meno che quest'ultime non siano fondate nella lettera dello Stagirita. Ne abbiamo un esempio in apertura del commentario, quando discutendo il passo nel quale Aristotele afferma l'impossibilità di convertire tra di loro “natura cagionevole” e “vita breve”, e “natura sana” e “vita lunga”, Venturelli richiama *De partibus animalium* (667a, 32-33) per spiegare come tutto vada ridotto alla valutazione determinante delle condizioni del cuore. Stessa strategia viene impiegata nell'affrontare la questione se qualcosa di corruttibile possa diventare incorruttibile: la discussione sopra il destino di corruzione del fuoco celeste si puntella sulla *Metafisica*, sull'affermazione che la materia non si appaga mai di una sola forma, ma inclina sempre alla mutazione. E appunto, la conclusione è che anche in apparente assenza di contrari, qualunque cosa composta di forma e materia è condannata alla corruzione, avendo un “contrario intrinseco” che poi è la materia stessa (f. 37r).

Se questo atteggiamento già rivela una notevole distanza dagli approcci

di Nifo e di Boccadiferro, è proprio il trattamento della questione animistica a provare in maniera più decisa la diversità dell'approccio di Venturelli. Il passaggio nel quale Aristotele sembra alludere alla corruzione dell'anima attrae effettivamente anche l'attenzione del filosofo di corte, che però lo affronta non attaccando i difensori del mortalismo – come aveva fatto Nifo – o per riaffermare l'incorruttibilità dell'anima intellettuale – come in Boccadiferro –, ma anzi negando recisamente che in esso vadano cercati riferimenti a quello che lo Stagirita penserebbe del destino dell'anima. Venturelli legge piuttosto il passo in chiave antiplatonica, come rifiuto della dottrina del “nocchiero alla nave”, in quanto l'anima è appunto aristotelicamente forma del corpo. In questo tipo di approccio un peso lo ha senz'altro la natura non polemica del commentario di Venturelli, primariamente indirizzato all'educazione del duca. D'altro canto la mancanza di enfasi, se non il totale disinteresse per il problema dell'immortalità dell'anima, possono essere anche spiegati col fatto che la controversia animistica aveva perso nel corso del secolo che separa i commentari di Nifo e Boccadiferro da quello di Venturelli gran parte della sua urgenza (ad esempio Grendler, 1996). Se per Nifo e Boccadiferro proclamare la distinzione tra il destino dell'anima intellettuale e quello del corpo era centrale anche per ragioni prudenziali, vista la natura pubblica del loro insegnamento e per le esigenze polemiche suscitate pochi anni prima da Pomponazzi, Venturelli può invece limitarsi a parlare del rapporto tra anima e corpo in una semplice chiave ilomorfica, senza doversi soffermare sul problema dell'immortalità. Un esito che sicuramente non deve stupire, se si pensa che già Simone Porzio (1497-1554) poteva parlare di anima mortale (proprio in quanto forma del corpo), senza neppure doversi impaludare nell'invocazione della “doppia verità” (Del Soldato, 2010, p. XII). Nel commentare LBV, Venturelli si concentra quindi sulle questioni immediatamente suggerite dal testo del libello e sulle loro implicazioni più strettamente fisiche, *in primis* la discussione del caldo umido e della sua preservazione, argomenti in merito ai quali offre copiose pagine di commento.

Mentre Venturelli completava il suo commentario, il tema della longevità della vita veniva ormai affrontato da prospettive diverse, e in totale opposizione, anzi reazione, al paradigma aristotelico che metteva in relazione longevità e caldo umido. Francesco Bacone aveva già cercato la soluzione per l'allungamento della vita prendendo come modello le cose inanimate, quelle sì non soggette a un processo di decadimento, capovolgendo i rispettivi ruoli giocati tradizionalmente da freddo e caldo nel mantenimento della vita: non più il caldo, ma appunto il freddo diveniva centrale per

garantire la conservazione (Bacon, 1996a, 2007; Fattori, 1984, 2016; Giglioni, 2005). A quanto si narra Bacone avrebbe pagato con la vita questa sua intuizione. Che l'aneddoto dell'esperimento sul pollo farcito di neve, tragicamente concluso dalla morte per polmonite dello stesso filosofo, sia vero o no, prova in ogni caso che la questione della *prolongatio vitae* era per Bacone di centrale importanza (non a caso era uno dei *desiderata*, elencati nella *Instauratio magna*); e prova anche che il modello offerto da LBV, per quanto depurato dagli stessi aristotelici da questioni animastiche, poteva ormai essere messo in discussione.

Fonti

Aristotele (2002); Bacon (1996a; 2007); Boccadiferro (1570); Ferrand (1990); Grossi (1856); Javelli (1580); Leonico Tomeo (1523); Nifo (1550); Pomponazzi (2011a).

Bibliografia

Bydén (2018); Del Soldato (2010); Fattori (1984; 2016); Giglioni (2005); Grendler (1996); Librandi (1980); Lohr (1988); Mahoney (2000); Minuzzi (2013; 2018); Nardi (1958; 1965); Paravicini Bagliani (1987; 1994); Pereira (1993); Peruzzi (2014); Tavormina (2006).

Lusso

di *Maria Giuseppina Muzzarelli*

I

Lusso, spreco, magnificenza: l'oltre

Il concetto di lusso, applicabile tanto ai beni materiali quanto a quelli immateriali, ha un carattere antropologico universale ma possiede anche elementi distintivi legati a particolari contesti cronologici e geografici. In tutti i casi il lusso implica straordinarietà e rimanda al campo del “fuori misura”, alla nozione di “eccesso”. L'idea di un “oltre” chiama in causa anche il concetto di spreco, consumo al di là dell'utile e del necessario (Maclaren, 2002).

Centrale nel lusso è l'aspetto ostentativo: la volontà di esibire ricchezza e privilegio, personale e familiare, collocandosi vistosamente al di là della propria posizione sociale (da *luxus*, inteso come slogato, fuori posizione: Calefato, 2003). Praticato nelle diverse società in forme svariate, pertanto, il lusso costituisce una sorta di spettacolarizzazione del privilegio, ed esige quindi un pubblico in grado di coglierlo. Il godimento di beni di lusso, tuttavia, può conferire piacere al singolo a prescindere dall'esibizione. In questo caso, allora, lusso è da intendersi come godimento di un piacere oltre l'usualità, la normalità, come la scelta di un comportamento non funzionale ma volto alla soddisfazione di un piacere (dal silenzio per chi vive nel rumore, a un cibo ricercato al di fuori dalla dieta ordinaria). Il lusso, infine, non è alla portata di tutti: ha un prezzo non solo economico, come ad esempio la fatica che è necessario compiere per godere di una veduta panoramica. Chi ostenta un oggetto o un tenore di vita lussuoso intende sottolineare la propria appartenenza a un'area privilegiata che può aspirare a beni (materiali o immateriali) riservati a pochi.

Per i secoli del Basso Medioevo e della prima età moderna a segnalare il lusso erano certamente oggetti ma anche stili comportamentali rivelati da oggetti. Chi poteva sfoggiare più strati di vesti, esibire enormi ampiezze, ostentare tessuti preziosi, oro e perle rendeva visibile la propria ricchezza

ma anche la mancata necessità di svolgere funzioni pratiche. Per inviare simili messaggi, gli abiti dovevano essere sontuosi e aggiornati: ciò introduce il tema delle novità richieste dalla moda (nelle forme, nei tessuti, nei motivi decorativi). Nel tardo Medioevo, e sino al XVII secolo, è indubbio lo sforzo compiuto nel senso dell'innovazione, ma paradossalmente si assiste nello stesso periodo a una sorta di lotta contro le novità, ben visibile nelle posizioni dei moralisti e dei legislatori (Tosi Brandi, 2017, pp. 33-46).

Il nuovo lusso, quello che si impone a partire dal Seicento, darà sempre più importanza all'invenzione non solo nella pratica ma anche nelle posizioni teoriche. Il nuovo lusso risulta meno caratterizzato dal compito della rappresentanza e invece più dal piacere che poteva dare al singolo (Ago, 2006). Prima dell'età moderna il campo privilegiato dello sfoggio del lusso era costituito da abiti, accessori, perle e pietre preziose anche se non mancava l'apprezzamento per frutti e animali esotici. Nella modernità il campo degli oggetti di lusso desiderabili si amplia notevolmente con l'entrata in scena di avori, porcellane, specchi, quadri o tappeti (Berg, Clifford, 1999). Se il vecchio lusso era uno strumento di sostegno dell'ordine stabilito, il nuovo si avvia a essere, oltre a un pilastro di commerci e importazioni, un elemento che incoraggia esplicitamente l'operosità e i consumi (De Vries, 2008).

Le forme dell'ostentazione lussuosa si manifestarono durante l'età moderna soprattutto negli ambienti cortesi, dove gli oggetti di lusso servirono a rinsaldare relazioni e a formare un gusto e una cultura condivisa destinata a suscitare emulazione, e furono anche uno strumento politico utile a smorzare conflitti e a favorire alleanze (Biedermann, Gerritsen, Riello, 2018). Nelle corti il lusso rappresentava l'autorità ed era uno strumento di potere (Paresys, Coquery, 2011). Serviva a segnalare i gradi di distanza dalla coppia ai vertici della corte, ma anche a indebolire gli antagonisti costringendoli a estenuanti enormi spese per tentare di competere.

Oltre agli abiti anche i banchetti, comprendendo nella formula cibi e messa in scena, hanno dato visibilità al lusso. Se in età medievale è stata soprattutto l'abbondanza a rappresentare il lusso a tavola, in epoca moderna è piuttosto la grande varietà dei cibi assieme ad alcuni prodotti "speciali": pavoni serviti spettacolarmente (Sabban, Serventi, 1996), animali camuffati per sembrare altri animali, uccellini vivi che fuoriuscivano da preparazioni in crosta stupivano ed entusiasmavano. In questo modo il banchetto si trasformava in uno spettacolo accompagnato da musiche e recite offerte con apparati stupefacenti (Mazzocchi Doglio, Tintori, Padovan, 1983).

A partire dall'ultimo Medioevo, oltre alle corti, sono le vie cittadine a offrirsi come nuova passerella di esibizioni che, per essere lussuose, dove-

vano imporsi come misurate. Dante (*Inferno*, XVI, 73) ha impiegato il termine «dismisura» per stigmatizzare gli eccessi vestimentari della «gente nuova» dai «subiti guadagni» (Pertile, 2018, p. 38). Nelle città comunali il lusso delle vesti irruppe con effetti diversi: positivi dal punto di vista economico, per l'impulso impresso alle attività produttive e commerciali, ma anche negativi, condannati da legislatori e predicatori, per la gara a emulare e il connesso rischio di far saltare la rappresentazione delle gerarchie sociali (Pouillon, 1979). Lusso evoca vizio, peccato, come attesta la parola latina *luxuria* ma anche il termine inglese *luxury* (McNeil, Riello, 2016, pp. 4-10) che corrisponde a uno dei sette vizi capitali, la cui virtù opposta è la temperanza, consistente nell'equilibrata soddisfazione dei bisogni naturali.

Se le forme private del lusso vengono stigmatizzate, quelle pubbliche vengono invece legittimate come forma attraverso la quale le istituzioni comunicano la propria potenza, a vantaggio di chi vi appartiene ma anche di chi ne è estraneo. Quest'ultima finalità giustifica l'organizzazione di straordinari (oltre l'ordinario) quanto temporanei addobbi per ricevere ospiti illustri o la creazione di durature grandiose architetture capaci di rendere memorabile la città e i governi che le hanno volute. Il lusso pubblico è uno strumento per irrobustire il governo ma anche un motore di produzioni e commerci che determinano sviluppo economico, sociale e culturale. Esibizioni grandiose di lusso pubblico tramite opere realizzate sottraendo risorse alla collettività (e dunque diverse dalla magnificenza) mettono in luce gli aspetti di pericolo insiti nel lusso: dall'aumento delle disuguaglianze alla provocazione di reazioni quali invidia sociale e persino disordini.

Le ostentazioni del lusso, in generale, producevano una spinta all'emulazione, non solo nel senso dell'imitazione dei comportamenti, ma anche di quella dei prodotti (Hohti, 2018). Produzioni di oggetti a basso costo simili a quelli più lussuosi, che mettono in luce il fenomeno della popolarizzazione del lusso, ben esemplificato dalla produzione di gioielli falsi, proibiti dalle leggi suntuarie esattamente come quelli autentici (Muzzarelli, 2002, ad esempio pp. 205, 214, 224, 259, 364, 408, 673, 675).

2

Lusso e genere femminile

A sentire i predicatori e a scorrere le norme suntuarie si ricava l'idea che a ostentare gli oggetti lussuosi fossero solo le donne (Muzzarelli, 2003). Unicamente (o quasi) a loro facevano infatti riferimento le norme suntuarie

rie emanate in tutte le città grandi e piccole d'Italia ma anche d'Europa (Riello, Rublack, 2019). Le testimonianze che si ricavano dall'iconografia, tuttavia, provano altro: anche gli uomini vestivano sontuosamente e, anzi, la moda ha preso avvio proprio sui loro corpi (Phillips, 2007). Fra XIII e XIV secolo alcune innovazioni del modo maschile di vestire segnalano una frattura. Gli uomini, soprattutto i più giovani, impongono sulla scena un abbigliamento modellato sul corpo, molto colorato, vistoso, frutto di un sapiente lavoro sartoriale: un modo di vestire del tutto diverso da quello precedente e molto differente da quello femminile.

Eppure, per secoli si è proposta l'equazione fra genere femminile e moda, la teoria secondo la quale sono le donne a indurre le famiglie a spese notevoli per assecondare la loro propensione al lusso e al capriccio. In realtà, da un lato, è dimostrato che le spese per il vestiario maschile erano del tutto analoghe a quelle per il loro equivalente femminile; dall'altro, quegli stessi legislatori che si sono occupati quasi solo di lussi femminili testimoniano come gli abiti indossati dalle donne rappresentassero il privilegio della famiglia. Le donne, quindi, dal XIII al XVIII secolo vestivano per rispecchiare la condizione dell'ambiente di appartenenza.

Verosimilmente, tuttavia, le donne cercavano negli abiti lussuosi anche elementi di consolazione o di visibilità diversamente difficile da ottenere. Ciò è attestato, per esempio, dal contenuto di un'orazione nella quale Nicolosa Sanudi sosteneva, nella Bologna del 1453, la possibilità per le donne di alto rango sociale di esibire abiti e gioielli nonostante le limitazioni suntuarie: escluse dal sacerdozio e dai pubblici uffici, andava loro concesso, secondo Nicolosa, di mostrare la propria virtù attraverso lo sfoggio di abiti e ornamenti (Righi, 2017; Maruzzella, 2020, pp. 45-9). Un simile argomento, peraltro, è stato sostenuto da Georg Simmel (1998, pp. 77-85), che all'inizio del Novecento ha messo a punto il concetto di moda come «valvola attraverso la quale il bisogno che le donne hanno di una certa quantità di distinzione e di rilievo personale trova uno sfogo quando il suo appagamento è maggiormente negato loro in altri campi» (ivi, pp. 40-1).

L'idea a lungo perdurante che la moda sia questione di donne ha visto in loro soprattutto delle consumatrici e dei manichini da esposizione. Le cose sono state più complesse: non solo perché le donne hanno sempre condiviso con gli uomini il gusto per apparati lussuosi, ma anche perché hanno sapientemente prodotto oggetti di lusso. Proprio grazie alla loro abilità nel realizzare originali e lussuosi copricapi, le cuffiaie fiorentine – per limitarsi a un solo esempio (Collier Frick, 2006) – hanno guadagnato denaro, fama e quindi visibilità.

Lusso ed economia

La nota domanda formulata all'inizio del secolo scorso da Werner Sombart (1988) circa il ruolo che ha avuto il lusso nello sviluppo del capitalismo ha impegnato prima di lui gli economisti dei secoli XVII e XVIII e ha continuato a dar luogo a discussioni anche dopo di lui. È accertato che anche prima del Seicento la produzione, il commercio e i consumi di lusso sono stati una componente importante della vita sociale e dell'economia (Howell, 2010). Ad esempio, sappiamo che in una città come Firenze all'epoca di Dante ebbe luogo una consistente espansione dei consumi con una significativa modificazione della domanda di beni di lusso. I magnati, spesso di basso stato ma di buone sostanze, amavano vestire lussuosamente, e ciò diede impulso a produzioni e commerci che, se volessimo far ricorso ai concetti e ai termini sombartiani, favorirono l'avvio allo sviluppo di un sistema precapitalista. Di fatto si registrò a partire dal Duecento e nel corso del Trecento una crescita impetuosa dell'artigianato urbano proprio nel settore dei beni di lusso, che in quei secoli non solo stimolò inventiva e trasformazioni produttive ma diede luogo anche a imitazioni, migrazioni, investimenti e occupazione, oltre ad alimentare desideri e consumi (Goldthwaite, 1987). Senza tema di smentita si può sostenere che fra Medioevo ed età moderna il lusso ha inciso profondamente sui processi economici e sociali creando benessere, nuovi consumatori, oggetti sempre più raffinati e dunque contribuendo anche a uno sviluppo culturale e artistico (Welch, 2005). Parlerei dunque del lusso come autentico motore di progresso con straordinari effetti economici.

Eppure, tanto le autorità civili come i moralisti hanno mostrato di cogliere soprattutto i rischi insiti nel lusso e di temere che esso finisse con l'impovertire i cittadini, impegnati nell'emulazione dei più abbienti, impedendo usi più fruttuosi delle risorse immobilizzate in abiti e gioielli, e sottraendo il sostegno alle finanze cittadine perpetuamente esauste. Timori e dubbi del genere espressi nelle piazze dai predicatori anticipavano la posizione degli economisti classici secondo i quali il lusso distoglie risorse da investimenti produttivi ed è quindi contrario allo spirito del capitalismo. Da qui l'indicazione, analoga a quella proveniente dai secoli dell'ultimo Medioevo, a promuovere politiche volte a disciplinare l'accesso al lusso (Kovesi, 2019). Resta da dimostrare, comunque, quanto e come fossero osservate le indicazioni dei legislatori e gli inviti alla modestia dei moralisti.

Posizioni critiche di legislatori e moralisti

I predicatori a più riprese hanno messo in guardia le piazze dai rischi comportati da vanità, lussi e sprechi, e i loro argomenti hanno trovato sviluppo in trattati che sarebbero dovuti servire a individuare le ragioni più efficaci da indirizzare alle folle che accorrevano a sentire le loro prediche che prendevano di mira anche lussi e vanità. Tutto ciò configura un'operazione di educazione alla convivenza proposta congiuntamente da predicatori e legislatori: sia gli uni sia gli altri perseguivano una forma di disciplinamento sociale con l'ambizione di elaborare modelli di comportamento improntati alla *commisurazione*, vale a dire alla corrispondenza fra condizione personale, morale o sociale e consumi e apparenze. Queste ultime dovevano essere adeguate ai diversi profili sociali ma anche al genere e all'età. Tutto quello che andava oltre il limite stabilito (si precisava persino numero e peso dei bottoni) finiva con l'essere considerato lusso e dunque era peccato per i predicatori e reato per i legislatori.

I primi provvedimenti suntuari in Italia risalgono al secondo Duecento e riguardano gli ambienti cittadini nei quali nuovi protagonisti ricchi e potenti maneggiavano lo strumento del lusso per manifestare il loro potere. All'epoca del Comune di popolo queste leggi si profilavano come uno strumento utile per governare, inaugurando un modo di intendere il diritto come strumento di intervento del potere pubblico sui comportamenti dei singoli cittadini. Già le norme del XIII secolo che vietavano a tutti corone, perle, ornamenti in filo d'oro prevedevano il pagamento di una multa per gli inadempienti, e la multa ha continuato nei secoli a essere al centro dell'intervento: chi si permetteva il lusso di non rispettare la gerarchia e di eludere le proibizioni avrebbe dovuto portare denaro al Comune. Nel corso del Trecento le norme si infittirono e presero a indicare precise misure di lunghezza, larghezza e peso per capi e accessori. Il riferimento era costantemente alle donne, la multa era regolarmente contemplata e spesso erano previste delle eccezioni a favore di cavalieri e dottori in legge e medicina: la loro speciale condizione andava sottolineata con oggetti di lusso. Nel XV secolo il sistema tende a prevedere un certo numero di categorie e ad assegnare a ognuna di esse precise tipologie e quantità di tessuti, gioielli e accessori. Ogni indicazione si applicava quindi a una struttura gerarchica che nelle intenzioni dei legislatori era l'asse portante della civile convivenza, e quindi andava conservata e rafforzata. Una prospettiva del genere era condivisa anche dai predicatori.

Le fitte norme emanate in ogni città grande e piccola d'Italia, accompagnate dalla predicazione che in alcune aree fu prodromica all'emanazione di quelle stesse norme, ci consentono di capire in cosa consistesse il lusso in quella società e come fosse considerato. Dal trattatello di Giovanni da Capestrano *Degli ornamenti specie delle donne* (Capestrano, 1956), composto intorno agli anni Trenta del XV secolo, si ricava l'equivalenza fra lusso e ornamento irragionevole, inadeguato alla persona e alla circostanza. È lusso agli occhi di Giovanni da Capestrano quanto eccede i limiti di volta in volta diversi a seconda delle situazioni considerate: dipendeva dal genere (le donne devono essere più modeste degli uomini), dalla posizione sociale, dalle finalità e persino dalla parte del corpo ornata. Nell'opera di Orfeo Cancellieri, *De pretiositate vestium et ornamentorum* (1526), è evidente poi quella connessione tra lusso e genere femminile di cui si parlava, peraltro non presente nel *Corpus iuris civilis* dove i divieti suntuari si applicavano invece alle vesti virili (Boldrini, 2019, p. 182). Cancellieri teorizza esplicitamente che l'eccessivo lusso delle vesti è concetto relativo e che l'architrate del sistema era l'estetica differenziata per categoria.

Una cinquantina d'anni dopo, Michel de Montaigne nei suoi *Saggi* (Montaigne, 1966a) deprecava le spese vane della tavola e del vestiario, ma criticava anche le leggi suntuarie, che giudicava inutili, auspicando che quanti potevano dare l'esempio abbandonassero lussi e stravaganze. Nel 1749 Ludovico Antonio Muratori nel suo *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi* definiva le leggi suntuarie «lodevoli ripieghi» che «non hanno avuto né hanno per lor disgrazia altra vita che quella de' funghi» (Muratori, 1996, pp. 167-8). A suo dire la passione per il lusso combinata con l'insopprimibile vanità soprattutto del «sesso donnesco» condannava queste leggi al fallimento.

Nel Settecento il lusso diventa tema di dibattiti filosofici ispirando numerosi interventi di critica ma anche di difesa (Borghero, 1974), in Italia e altrove (Berg, Eger, 2003). Mentre Giambattista Vico collegava il lusso senza freni alla decadenza (Maruzzella, 2020, p. 58), vi era chi distingueva fra lusso utile e lusso nocivo. Non si trattava di una vera e propria novità così come non erano inedite le considerazioni di chi voleva contenere il lusso di corte (primo fattore della perniciosa ingerenza delle donne: ecco di nuovo il nesso fra lusso e genere femminile) tramite leggi suntuarie per evitare la rovina dei nobili e l'arricchimento del ceto mercantile. Nuova invece la esplicita fiducia in una libera e "naturale" capacità autoregolatoria della società alla quale bisognava concedere di inventare nuove manifatture, di ampliare commerci e di elevare la condizione dei singoli (Litvine, 2014).

A ben vedere anche nei secoli dell'età premoderna il lusso aveva promosso produzioni, commerci e progressi ma era mancato il manifesto riconoscimento di ciò, il che però non significa che mancasse la coscienza del fenomeno. La differenza sta nel fatto che, se fra Medioevo ed età moderna la riflessione sul lusso ha avuto luogo in ambiti volti a regolamentarlo, nel Settecento la discussione si svolge in ambito filosofico e determina posizioni diverse, critiche ma anche favorevoli al lusso che dilagava nelle corti. Ciò mentre dal Seicento nuovi ceti diffondevano inediti oggetti di lusso e manifestavano nel Nord Europa uno stile di vita improntato alla moderazione per loro scelta e non per obbligo di legge. Nel XIX secolo la borghesia produttiva abbandona il genere di ostentazioni lussuose tanto in voga nelle corti fino alla fine del Settecento e nel nuovo quadro sociale e politico nascono strumenti di indagine quali la moderna sociologia, l'antropologia e la scienza economica da applicare al fenomeno del lusso nelle sue forme in perenne evoluzione.

Molti elementi sono cambiati dal XIII al XVIII secolo sia nei consumi di lusso sia nella relativa teoresi ma, a ben vedere, non mancano elementi ricorrenti. Se Voltaire ha concettualizzato il fatto che il lusso è un superfluo necessario (Borghero, 1974, pp. XXII-XXIII), ciò era evidente nei fatti anche fra Medioevo e prima età moderna, quando la produzione di beni di lusso si rivelò vitale per le economie cittadine. Molto di quello che viene dibattuto nel Settecento appare anticipato nelle pratiche dei secoli precedenti: l'operazione compiuta dalle leggi suntuarie, ad esempio, sembra precorrere la accettazione di Adam Smith nel suo *Ricchezza delle nazioni* (tra il 1767 e il 1773) di un lusso moderato (ivi, p. XXXVII). Analogamente le imposte del XIX e XX secolo sui consumi di lusso sostituiscono, in una società dove però le gerarchie sociali sono profondamente cambiate, le multe previste regolarmente dalla legislazione suntuaria e finalizzate anche alla redistribuzione della ricchezza. Contestuale allo sviluppo del dibattito settecentesco è la scomparsa delle leggi suntuarie che costituiscono la forma più organizzata e duratura di contrapposizione al lusso o meglio di impiego dello strumento del lusso, ma regolamentato, per governare (Muzzarelli, 2020): un modo di trattare il lusso, a lungo sottostimato, caratteristico del tempo qui considerato.

Fonti

Capestrano (1956); Montaigne (1966a); Muratori (1996).

Bibliografia

Ago (2006); Berg, Clifford (1999); Berg, Eger (2003); Biedermann, Gerritsen, Riello (2018); Boldrini (2019); Borghero (1974); Calefato (2003); Collier Frick (2006); De Vries (2003; 2008); Goldthwaite (1987); Hohti (2018); Howell (2010); Kovesi (2019); Litvine (2014); Maclaren (2002); Maruzzella (2020); Mazzocchi Doglio, Tintori, Padovan (1983); McNeil, Riello (2016); Muzzarelli (2002; 2003; 2020); Paresys, Coquery (2011); Pertile (2018); Phillips (2007); Pouillon (1979); Riello, Rublack (2019); Righi (2017); Sabban, Serventi (1996); Simmel (1998); Sombart (1988); Tosi Brandi (2017); Veblen (1981); Welch (2005).



Macchina

di Giovanni Di Pasquale

I

Premessa

Entrato a far parte della nostra quotidianità nelle sue molteplici accezioni, oggi come nel passato il termine “macchina” rimanda tanto a una sconfinata serie di soluzioni tecnologiche, quanto a espressioni che designano tutti quegli atteggiamenti degli individui che tramano attività, ordiscono inganni o individuano strategie per risolvere situazioni complicate. Conserva, inoltre, significati metaforici – individuati già nel passato – riferibili in modo particolare all’astronomia (la macchina del cosmo), all’architettura (la struttura intesa come macchina che regge il tutto), all’anatomia (il corpo umano come macchina). La parola deriva dal verbo greco *mechanáo*, *mechanómai* e indica il portare a termine in modo efficace e sorprendente un’azione altrimenti complicata; il corrispondente sostantivo *mechané* è il mezzo utilizzato per ottenere il risultato desiderato. Col progresso della tecnica, a partire dal VI secolo a.C., il vocabolo fa riferimento anche a strumenti e dispositivi; infatti, in latino *machina* rimanda proprio a questo ambito lasciando al derivato “macchinazione” una valenza sia positiva che negativa. I due significati principali possono sovrapporsi, dal momento che strumenti e macchine consentono non solo di vincere le resistenze della natura, ma anche di ingannare il prossimo traendone un vantaggio. In tal senso è indicativo nell’ambito teatrale il ricorso al *deus ex machina*, che non è solo un’espressione che indica la soluzione miracolosa di una situazione complessa e ingarbugliata, ma implica anche un legame con strumenti e macchine che arrivano in soccorso di chi è in difficoltà. Il campo di applicazione è dunque sconfinato, coinvolgendo praticamente ogni ambito dell’attività umana in cui con mezzi opportunamente ideati ma anche con astuzia si ottiene quanto desiderato. Rappresentativa di questa duplice accezione è la vicenda del grande cavallo di legno con cui i Greci, rinchiusi al

suo interno, fanno ingresso di nascosto nella città di Ilio da anni assediata: «O in questo legno sono i Greci rinchiusi, o questa è macchina contro le nostre mura» (Virgilio, *Eneide*, II, 45-48). Questo celebre episodio inaugura il lungo e complicato rapporto dell'uomo con la tecnica, che nel pensiero greco è al contempo *dóron* e *dólos*, dono e inganno. Emblematico è il mito di Prometeo, che col donare la tecnica agli uomini dopo aver rubato il fuoco agli dèi compie un sacrilegio che esige un duro prezzo da pagare da parte dell'umanità. È l'irriducibile ambivalenza della tecnica, sottolineata anche da F. Bacone: «Le arti meccaniche sono infatti di uso ambiguo e possono produrre nel contempo il male e offrire il rimedio» (Bacon, 1975b, p. 482).

Il progresso delle ricerche ha dimostrato l'infondatezza della tesi della stagnazione tecnologica del mondo antico, età in cui venne creato tutto il repertorio di macchine che sostanzialmente durerà fino alla rivoluzione industriale, lasciando alle epoche successive il solo compito di perfezionarle (Di Pasquale, 2019). Più difficoltosa è stata l'elaborazione del quadro concettuale nel quale collocare il funzionamento di strumenti e macchine. È questo l'oggetto dei *Problemi meccanici*, opera di Aristotele o di un allievo della sua scuola. Risalente al 300 a.C., è la prima trattazione scritta su questo argomento, ricondotta al principio della leva e alle meravigliose proprietà del moto circolare secondo osservazioni destinate a creare una tradizione di studi particolarmente attiva nel Cinque e Seicento relativamente alle "meccaniche" (Micheli, 1995). All'interno di questa riflessione si colloca l'individuazione e classificazione delle cosiddette macchine semplici – leva, argano, carrucola, vite e cuneo –, così definite perché non scomponibili e capaci di equilibrare una resistenza con un'altra potenza di entità diversa. Attribuita ad Archita di Taranto (V secolo a.C.), questa sistemazione della materia sarebbe poi stata illustrata nei suoi risvolti teorici e pratici da Erone di Alessandria (50 d.C. circa) nella *Meccanica*. La lunga durata di questa impostazione trova conferma nel *Liber Mechanicorum* di Guidobaldo Del Monte (1577), in cui le macchine elementari sono alla base di una teoria ancora fondata sui modelli geometrici della meccanica di Erone.

2

Il Quattrocento

Anche se il Quattrocento è dominato dagli umanisti interessati alla riscoperta della cultura classica, lo sviluppo delle città, delle professioni artigianali e delle corporazioni mostra che università e monasteri non sono più i

soli centri di produzione del sapere. La grandiosità delle corti rinascimentali e dei centri urbani deve poggiare anche sull'efficace utilizzo dei più aggiornati prodotti della tecnica. A Milano, Venezia, Firenze, Ferrara, ma anche in centri minori come Rimini e Urbino, si creano le condizioni per la collaborazione tra umanisti, architetti e artisti, un fenomeno culturale che rende l'Italia il luogo capace di esprimere il massimo nell'arte, nell'architettura, nell'ingegneria (Galluzzi, 2020). In questa storia merita un posto particolare Mariano di Iacopo detto il Taccola (1381-1453), un notaio di Siena che, appassionato di arte e ingegneria, vede nella macchina il mezzo sul quale costruire una nuova carriera come esperto nell'arte della guerra. I suoi manoscritti composti tra il 1419 e il 1450 (il *De ingeneis* libri I-IV e il *De machinis*) mostrano il desiderio di recuperare la tradizione tecnica degli antichi e di raccontare attraverso il disegno le novità di cui egli è portavoce. I termini *machina* e *machinatio* ricorrono prevalentemente in abbinamento ai dispositivi bellici, descritti in centinaia di pagine dense di disegni e note esplicative, nelle quali è evidente il forte legame tra la capacità intellettuale dell'*ingeniarius* e la macchina, essa stessa *ingenium*. Un segnale inequivocabile di questa svolta è anche nell'opera di Francesco di Giorgio (1439-1501), artista, ingegnere e architetto. Tra i suoi interventi più importanti il completamento del Palazzo Ducale di Urbino: le 72 formelle in pietra del fregio decorativo esterno, dedicate a macchine da guerra e civili, confermano la nuova dignità sociale di questo soggetto. Per meglio comunicare l'ideazione e le modalità di funzionamento di nuove macchine, introduce nel disegno soluzioni come viste in esploso e in trasparenza e rappresentazione in successione dei particolari per evidenziarne la sequenza di montaggio. Tra i suoi scritti vale la pena ricordare l'*Opusculum de architectura* (1475-78), un album di disegni dedicato alla presentazione di macchine che vanno dall'arte della guerra all'idraulica, dai trasporti ai lavori stradali e agricoli. La descrizione della macchina va dunque divenendo l'oggetto di un nuovo genere letterario attraverso il quale affermarsi a livello culturale e sociale (Galluzzi, 1996). Nel *De re militari* di Roberto Valturio, composto alla metà del Quattrocento e dato alle stampe nel 1472, le immagini devono aiutare il lettore a memorizzare il nome delle macchine di cui si offre la descrizione. Davanti a dispositivi innovativi come le armi da fuoco, Valturio ricorre al linguaggio dei classici che definivano genericamente *tormenta* i dispositivi bellici; ecco allora la *machina tormentaria*, che riunisce otto bombarde su una piattaforma circolare, oppure la singolare torre d'assalto a forma di drago denominata *arabica machina* a indicare l'origine geografica di mostri la cui vista doveva esercitare una funzione psicologica sul nemico.

Uno degli eventi più significativi per la cultura del Quattrocento è il ritorno in circolazione dell'opera di Vitruvio. L'*editio princeps* pubblicata da Sulpicio nel 1486 conferma le difficoltà di comprensione del capitolo x dedicato alle macchine, un banco di prova spesso insormontabile. Punto di riferimento per generazioni di architetti in tutta Europa, il *De architectura* è preso a modello da Leon Battista Alberti, che nel comporre alla metà del Quattrocento il *De re aedificatoria* insiste sulla relazione tra il mestiere dell'architetto e l'uso delle macchine, di cui però non offre alcuna illustrazione. Nel colmare questa lacuna traducendo in volgare il *De re aedificatoria*, Cosimo Bartoli (1550, p. 47) sottolinea a più riprese l'identificazione del termine "macchina" con le grandi strutture architettoniche: «A Siena si veggono machine grandissime di torri, poste sopra esso primo e ignudo terreno». L'edificio diviene macchina in considerazione dell'ammirazione per il modo in cui sono assemblate le parti che compongono il tutto, con le loro diverse forme, pesi e volumi. Immagine destinata a lunghissima durata non solo nella trattatistica architettonica, se Manzoni (*I promessi sposi*, cap. XI) così descrive lo stupore di Renzo che, giunto a Milano e «salito [...] sul terreno più elevato vide quella gran macchina del duomo sola sul piano». Addirittura, nel lessico dell'architettura la similitudine arriva a riguardare intere città: «Meravigliasi Enea che sì gran macchina [Cartagine] / già sorga ove pur dianzi non vedeasi / fors'altro che foreste e che tugurii» (Caro, 1581, I, 680).

Nell'edizione a stampa del testo vitruviano pubblicata nel 1511 a Venezia da Fra Giovanni Giocondo, ben 136 xilografie con didascalie aiutano la complicata lettura dell'opera; finalmente sono illustrate anche le macchine descritte nel libro decimo, tra le quali troviamo la raffigurazione della complessa *machina ctesibica*, opportunamente definita dal Cinquecento in poi "macchina idraulica" conformemente alla traduzione del Giorgi (1592, I, 1) della *Pneumatica* di Erone («Ctesibio Ascreo fabbricò una certa macchina idraulica, nel tempo del secondo Tolomeo»).

Per il Cesariano (1521), autore del primo volgarizzamento a stampa del *De architectura*, la *machinatio*, una delle tre parti in cui Vitruvio aveva diviso la pratica del costruire, non è la scienza delle macchine, ma una *machinatione* intellettuale, cioè la conoscenza esclusivamente teorica precedente la realizzazione del progetto architettonico (ivi, XVIII). Non diversamente si pone il Barbaro, per il quale la *machinatione* non è il sapere dei tecnici, ma «ragione dimostratrice del modo di fare le macchine [...] et discorso che si fa prima nella mente et de poi regola le opere artificiose» (Barbaro, 1567, p. 442).

Sarebbe impossibile affrontare questo argomento senza esaminare, seppur brevemente, il contributo di Leonardo. Nei manoscritti compilati dopo il 1500 il Da Vinci fa più volte riferimento a un libro chiamato *Trattato degli elementi macchinali*, presumibilmente da identificare con il *Codice di Madrid I*. Oggetto di questi fogli è una vera e propria dissezione anatomica della macchina: troppo complicata per essere descritta a parole, viene smontata per fornire al lettore un catalogo visivo dei meccanismi semplici di cui essa è costituita. In questo modo la macchina diviene il modello di riferimento per conoscere l'anatomia dei viventi: «Fa che il libro degli elementi macchinali con la sua pratica vada innanzi alla dimostrazione del moto e forza dell'omo e mediante quelli tu potrai provare ogni tua proposizione» (Keele, Pedretti, 1983, K/P 143r). In un foglio di anatomia intitolato *Delle macchine*, Leonardo scrive: «Perché la natura non può dare moto alli animali senza strumenti meccanici» (ivi, K/P 153r). Seguendo questa intuizione egli arriva a concepire delle vere e proprie protesi meccaniche per riprodurre gli arti umani e animali (Windsor Castle, 12619r: Keele, Pedretti, 1983, K/P 152r). Nel trattare i muscoli come funi e pulegge, lo scheletro come leve con giunti meccanici e il cuore come un forno (Londra, *Codice Arundel*, P127v, f. 24r), Leonardo compie un passo decisivo verso la progettazione di automi come il leone meccanico capace di camminare donato a Francesco I di Francia e dei vari modelli di macchina volante ad ala battente con i quali cerca di compiere la metamorfosi meccanica del corpo dell'uomo in quello dell'uccello (Galluzzi, 1987). Per questa via giunge all'idea di un atlante figurato della complessa macchina del corpo umano, concepita in diciotto bellissime tavole come assemblaggio di una molteplicità di strumenti. Per Leonardo la macchina obbedisce a quattro principi fondamentali, forza, moto, peso e percussione, presenti anche nel regno della natura. Questa prospettiva emerge chiaramente nel riferimento al mondo creato dall'uomo come «seconda natura» (Londra, *Codice Arundel*, P12v, f. 151v) e alla terra come «universal machina» (Parigi, Bibliothèque de l'Institut de France, ms. A, f. 59v).

3

I teatri di macchine

Le prodigiose novità della tecnica che caratterizzano il Cinquecento e il Seicento trovano espressione in un nuovo genere letterario, i “teatri di macchine”, dove bellissime illustrazioni a tutta pagina introducono il lettore

in un ideale museo del progresso che apre il proprio sipario al pubblico. A inaugurare questa tradizione è Jacques Besson, autore del *Novum Theatrum Machinarum* pubblicato nel 1578 a Lione, dedicato al re di Francia e corredato da ben 195 tavole illustranti macchine da cantiere e da guerra, mulini e dispositivi a propulsione animale o idraulica. Pubblicate in tutta Europa fino alla metà del Settecento, queste opere comunicano attraverso tavole splendidamente illustrate le stupefacenti novità di cui la macchina è portatrice e non di rado recano nel titolo l'aggettivo "nuovo", a sottolineare come la natura sia adesso vinta dai ritrovati della tecnica e dall'ingegno dei «maestri di machine e mecanici» (Marchis, 1989, pp. 49-50). In queste opere uno spazio importante è occupato dalle armi da fuoco, oggetto di continui perfezionamenti per migliorarne le prestazioni. Da una parte architetti e ingegneri che colgono le opportunità lavorative legate a questo ambito, dall'altra il punto di vista di chi, come l'Ariosto (*Orlando furioso*, XI, 23-28) parla di "macchina infernale" contraria allo spirito della cavalleria e capace di dare vantaggi a chi in battaglia è privo di valore e lealtà.

Anche le ruote sono le grandi protagoniste dei teatri di macchine: di tutte le dimensioni, sfruttano l'energia idraulica, eolica, umana e animale per compiere ogni tipo di lavoro. In *Le diverse et artificiose machine* (1588) di Agostino Ramelli, ingegnere del re di Francia e di Polonia, 112 delle 195 immagini sono dedicate proprio al modo di sollevare l'acqua. Né mancano riferimenti a sfide mai risolte, come nel caso delle *Machinae novae* di Fausto Veranzio (Venezia 1595), al cui interno si trovano innovative soluzioni per affrontare il tema del volo, tra le quali il primo paracadute funzionante della storia. Poliglotta, il Veranzio antepone alla seconda edizione del 1605 un'appendice in cinque lingue dal titolo *Declaratio latina, italica, gallica, hispanica et germanica* per introdurre un maggior numero di lettori alle meraviglie della tecnica. L'epoca dei "teatri di macchine" italiani si chiude con *Le machine* dell'architetto Giovanni Branca, opera degna di nota perché tra le 77 tavole dedicate prevalentemente a macchine, torchi, norie, pompe idrauliche e sifoni, spicca il sogno tecnologico di una macchina a vapore che aziona una serie di pestelli che macinano i minerali per preparare la polvere da sparo (Branca, 1629, fig. XXV).

Col passare del tempo questo genere letterario perde di interesse. Le grandi innovazioni che avevano determinato la svolta nella storia della civiltà appartenevano ormai ai secoli precedenti. Non potendo contare su scoperte rivoluzionarie, gli autori dei "teatri di macchine" cercano di perfezionare la tecnologia esistente al fine di aumentarne il rendimento. Benché perfettamente illustrate nelle loro dimensioni precisamente misurate, que-

ste macchine non sono mai calcolate a tavolino. Comincia a farsi strada l'idea secondo la quale solo una conoscenza scientifica approfondita e basata sul calcolo matematico possa guidare l'operato dei costruttori di macchine.

4

Tra Seicento e Settecento

Nel corso del Seicento il termine "macchina" si carica di significati che ben rappresentano il dibattito in corso sul nuovo modo di indagare la natura. La convinzione che nel sapere tecnico non ci si confronta con le parole ma con le cose conferisce ulteriore valore conoscitivo a strumenti e macchine (Rossi, 1962). La pompa aspirante che non può alzare l'acqua oltre i 30 piedi guida la conoscenza circa il peso dell'aria da cui scaturiscono la macchina per creare il vuoto e il barometro. L'idea che il benessere della società cresca col progresso della tecnica e che la ricerca debba essere il risultato di un lavoro collettivo e non dei singoli trova nella macchina la migliore metafora: essa è il frutto della collaborazione tra tecnici e artigiani che lavorano nei medesimi spazi.

Con questo spirito nascono le prime accademie scientifiche in Italia e in Europa; oltre a promuovere la cooperazione, esse provvedono alla pubblicazione di opere che raccolgono le invenzioni meccaniche più recenti. Se le macchine devono essere utili alla comunità, uno dei compiti delle accademie è proprio la verifica della validità delle nuove invenzioni: non è in discussione il progresso, ma il fine per il quale si compiono. Galileo dichiara di avere molto imparato nell'arsenale di Venezia, capisce che la meccanica è razionale e la meraviglia che scaturisce dal sollevare grandi pesi con piccoli sforzi trova espressione in una formula matematica: le macchine sono adesso progettate in anticipo attraverso calcoli esatti.

La diffusione di strumenti e macchine sempre più precisi contribuisce in modo determinante a generare l'idea di spiegare l'universo in termini meccanici. L'immagine, diffusasi sin dal Medioevo, della *machina mundi* come struttura stabile viene adoperata anche da Giordano Bruno, convinto assertore della cosmologia infinitista. Egli ricorre infatti all'immagine della macchina per spiegare il funzionamento dei corpi celesti e degli infiniti mondi che popolano lo spazio senza fine (Canone, 2005). Tuttavia, nel Seicento va affermandosi con forza l'immagine della *machina mundi* come dispositivo che trasmette i propri movimenti secondo i principi della scienza meccanica. Il perfezionamento dell'orologio meccanico fornisce la

migliore metafora per spiegare i movimenti regolari e immutabili dell'universo: una volta caricato, procede senza mai cambiare e senza un fine particolare. Gli ingranaggi della *machina mundi* si muovono in modo ordinato e regolare grazie a relazioni fisiche e meccaniche che non necessitano di forze esterne. Questa macchina non produce alcun lavoro, ma funziona in termini di conservazione del moto che le sue parti ripropongono incessantemente: al Dio architetto dell'universo si sovrappone il Dio meccanico, artefice di questo gigantesco congegno. Con Cartesio la meccanizzazione dei cieli entra nel dibattito sulla vita e i viventi. Convinto del legame tra tecnologia, natura e conoscenza, nel *Traité de l'homme* scritto attorno al 1630 e pubblicato postumo nel 1662 Cartesio offre una sofisticata dimostrazione dell'utilizzo dell'immagine della macchina per spiegare il corpo umano e il meccanismo della vita.

La macchina che spiega il movimento dei cieli diviene l'immagine più calzante: una volta caricato, l'orologio è programmato per andare avanti da solo così come il corpo vivente è composto da ingranaggi umani che consentono tutte le funzioni motorie vitali.

La tecnologia è dunque centrale per l'inquadramento della vita come fenomeno meccanico complesso, sottoposto a determinate leggi fisiche. L'applicazione di occhiali, microscopi e telescopi alla vista umana può essere considerata come la giuntura tra due elementi meccanici: in sostanza, potenziare la macchina del corpo umano con altre macchine. L'uomo è una macchina e un nuovo linguaggio deve descriverlo. Se la macchina spiega la realtà fisica e quella biologica, conoscere la realtà significa sapere come funziona la macchina: da quella dei viventi a quella del mondo. Se per Cartesio le regole meccanicistiche erano valide solo per il corpo, con Lamettrie (*L'uomo macchina*, 1747) l'uomo è una macchina come lo sono gli animali e le piante, ciò che li differenzia è il grado di complessità che hanno l'uno rispetto agli altri.

Nel 1728 a Londra E. Chambers pubblica una enciclopedia dal titolo *Cyclopædia: or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, che diviene il modello per tutti coloro che nel corso del XVIII secolo si pongono l'obiettivo di redigere opere di questo genere. Al suo interno troviamo la definizione di *engine*, «macchina o strumento complesso formato da elementi semplici come ruote, viti, leve, combinati assieme per sollevare, gettare o sostenere un peso, oppure per produrre altri considerevoli effetti per risparmiare tempo e forza» (Chambers, 1741).

Dall'idea di tradurre quest'opera in francese il giovane Diderot prende spunto per il suo progetto enciclopedico, convinto che alla meritoria

opera di Chambers debbano farsi aggiunte importanti specialmente nelle arti meccaniche. Rispetto ad essa l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert (1751-77) si pone come obiettivo non solo la lettura dei testi, ma anche la frequentazione diretta dei laboratori per registrare il carattere evolutivo delle arti meccaniche e il percorso storico.

Siamo ormai a una svolta che trova terreno fertile in Gran Bretagna, dove lo sviluppo urbano che ha luogo in numerose città e la disponibilità di capitali che stimolano un mercato capace di recepire le novità della tecnologia sono solo alcuni degli elementi che preparano il terreno alla rivoluzione industriale, in cui la macchina diviene protagonista assoluta. Elemento e motore delle macchine per secoli, legno e acqua lasciano il posto a ferro e carbone. Solide e resistenti, le macchine a vapore meccanizzano la tessitura, i trasporti, il settore minerario e siderurgico. La macchina rivoluziona il mondo del lavoro e i contadini che abbandonano la campagna sono la nuova forza operativa delle fabbriche che sorgono nei centri urbani. Sfruttati e sottopagati, sono il lato oscuro di un sistema che ha nella macchina la sua manifestazione esteriore. Essi non sono più tecnici e artigiani, ma operai. Il prodotto del lavoro ne esce livellato, ovunque si realizzano le stesse cose; in questa competizione tutta basata sulla produttività, solo l'invenzione di una nuova macchina può favorire un'industria sull'altra. Nel linguaggio comune il vocabolo "macchina" comincia ad assumere una valenza negativa, avvengono i primi scioperi e proteste tra le quali è nota quella avviata da Ned Ludd, un operaio che nel 1779 distrugge un telaio meccanico. Tuttavia, la svolta ormai è compiuta, dalla seconda metà del Settecento in poi la macchina diviene mezzo da lavoro per eccellenza nella civiltà occidentale, ormai caratterizzata dallo sviluppo delle attività manifatturiere del ceto borghese che investe capitali in attività produttive. Soggetto tecnologico per eccellenza, le macchine divengono inevitabilmente soggetto economico.

Fonti

Bacon (1975b); Barbaro (1567); Bartoli (1550); Branca (1629); Caro (1581); Cesarino (1521); Chambers (1741); Giorgi (1592).

Bibliografia

Canone (2005); Di Pasquale (2019); Galluzzi (1987; 1996; 2020); Keele, Pedretti (1983); Marchis (1989); Micheli (1995); Rossi (1962).



Magia

di *Brian Copenhaver*

I

Schiacciare l'infamia

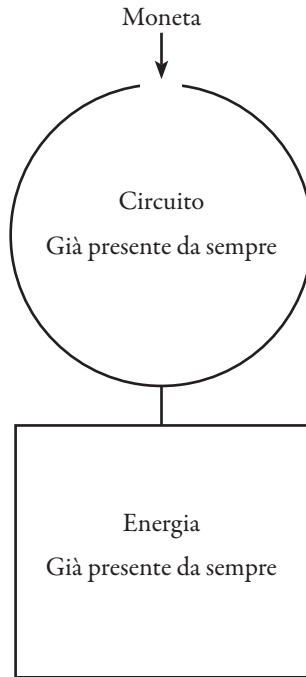
Nel 1611, appena un anno dopo che Galileo ebbe rilasciato il suo *Messaggero Celeste*, i cambiamenti pesavano enormemente su John Donne. Una giovane donna era morta troppo presto e la sua scomparsa ricordava al poeta «the frailty and decay of this whole world». Al pari degli altri cristiani, Donne credeva che tutte le creature terrestri fossero fragili e che il decadimento fosse nella loro natura. Ma le più recenti novità nel campo della filosofia naturale aggravavano la paura del disfacimento che si sarebbe consumato dentro e fuori di lui. Quando le persone alzavano gli occhi verso quel cielo che avevano sempre considerato immutabile, ora vi vedevano delle strane nuove stelle. La terra sotto i loro piedi aveva perso la sua stabilità: non più un centro fisso, ma solo un granello come tanti che precipitava in un vuoto infinito. E la struttura del loro anonimo pianeta non era altro che un cieco sbandamento di particelle invisibili e inerti. Questa «new philosophy» spaventava John Donne, in quanto poneva tutto ciò che lui adorava

in doubt,
the element of fire is quite put out,
the sun is lost, and th'earth, and no man's wit
can well direct him where to look for it.
And freely men confess that this world's spent
when in the planets and the firmament
they seek so many new; they see that this
is crumbled out again to his atomies.
'Tis all in pieces, all coherence gone.

Quella coerenza svanita era in parte magica. Le persone istruite come Donne – un dotto che si era convertito dal cattolicesimo alla Chiesa d'Inghil-

FIGURA 1

Come è vissuta la magia finché non è morta



terra – avevano sempre creduto nella magia come forza naturale e organica in un universo ben ordinato (Galilei, 1610; Donne, 1611, sig. A6^v; per una dettagliata bibliografia relativa al materiale introduttivo di questa sezione cfr. Copenhaver, 2015a; 2015b; 2019).

Da un punto di vista moderno – secondo la nostra prospettiva, non quella di Donne – possiamo pensare quell'universo, la cui corruzione egli soffriva, come animato da una forza cosmica da sempre già presente e attiva. Donne non sentì mai parlare di forza elettromagnetica, ovviamente, ma era un poeta, e forse ci concederebbe di ricorrere a una metafora. Supponendo così, possiamo pensare al suo cosmo malato come se fosse stato un tempo ricco di innumerevoli circuiti sani e funzionanti – organici per lui, elettrici per noi –, tutti collegati a un'unica fonte di energia già presente da sempre (FIG. 1).

Al pari del loro generatore organico, anche tutti i circuiti erano già presenti da sempre. Ma non tutti i circuiti erano attivi in ogni momento e in

ogni luogo. Se si trattasse del nostro mondo, per azionare localmente la corrente, potremmo inserire un conduttore – magari una moneta di metallo – nel punto in cui i capi di un circuito possono essere collegati. Il metallo riempirebbe lo spazio vuoto del circuito e lascerebbe fluire la corrente, attingendo a quell'energia che era sempre stata lì per noi, ma non sempre attiva dove volevamo che agisse.

Inserire una moneta è semplice – come premere l'interruttore della luce. Ma se, invece della moneta, facciamo entrare nella fessura un pezzo di carta o di legno il circuito non si chiude, perché non vi è nulla in grado di condurre la corrente. E la moneta deve essere della giusta dimensione: non troppo grande, per potersi adattare alla fessura. Consideriamo altre caratteristiche della moneta. È oro, argento, rame, ferro, piombo o una lega? Che forma ha? Quanto pesa? E così via. Tali differenze possono rendere la moneta più o meno efficiente come conduttore.

Nel mondo magico che Donne rimpiangeva, i conduttori dell'energia magica erano talismaniche pietre preziose o piante eliotropiche o potenti parti di animali morti:

eye of newt and toe of frog,
wool of bat and tongue of dog.

Le streghe immaginate da Shakespeare, contemporaneo di Donne, utilizzavano questi ingredienti (forse piante, nonostante i nomi disgustosi) nella ricetta del loro «hell-broth». Una più antica parola greca per indicare la grande teoria dietro i macabri particolari era “simpatia”, che esprimeva il principio secondo cui legami viventi basati sulla reciproca senienza collegavano ogni cosa dell'universo con ogni altra cosa. Un suo corollario era che tali legami stabilissero delle connessioni anche a grande distanza – per esempio fra l'occhio di un tritone quaggiù e l'occhio di una lucertola lassù, nella costellazione del Drago. L'azione a distanza era plausibile come concetto: le persone vedevano la luna muovere le maree ogni giorno (Shakespeare, *Macbeth*, IV, 1, 10-38; Copenhaver, 2015a, pp. 59-64, 74-7, 91-4; 2015b, pp. 107, 156-60, 174-7, 207-10).

Un mago esperto poteva individuare le connessioni e riempire gli spazi vuoti fra gli elementi magici attivando i circuiti che, come la loro fonte di energia cosmica, erano già presenti da sempre. Questo era ciò che gli europei colti presumevano fino a quando non furono costretti ad accettare una nuova realtà, alterata da quei cambiamenti che a Donne dispiacevano. L'accettazione fu dura e richiese molto tempo, come dimostrano le lamen-

tele di Donne. Il processo trasformativo non era neanche iniziato quando Lutero affisse le sue tesi nel 1517, ma era completo quando Isaac Newton morì nel 1727.

In questo spazio di due secoli, una serie di cambiamenti tolse potere alla magia. A livello di teoria, ci furono trasformazioni nel campo della metafisica e della filosofia naturale quando teorici come Cartesio, Galileo, Hobbes, Leibniz, Locke, Newton, Spinoza e altri fecero delle scoperte abbandonando la scolastica aristotelica. A livello di pratica, le nuove tecnologie per l'osservazione – specialmente telescopi e microscopi – fornirono nuovi tipi di prove che eliminavano le vecchie teorie e supportavano le nuove. Galileo era ansioso di innovare, ma accettò che si facessero oroscopi, una pratica tradizionale, anche se il suo nuovo strumento rendeva obsoleta la corrispondente teoria astronomica (Copenhaver, 2015a, pp. 291-314, 363-98, 410-1; Heilbron, 2010, pp. 90-4, 143-7, 325-6).

Queste convulsioni di *teoria e pratica* (che non saranno qui oggetto di trattazione) motivarono la poesia di Donne, deprivarono la magia di potere e alimentarono un altro immenso e distruttivo cambiamento, che fu il crollo di *reputazione*. Quando Newton morì, la «occult philosophy» era così screditata che i suoi ammiratori nascosero le tracce della sua persistente pratica dell'alchimia e silenziarono le abbondanti teorizzazioni che egli ne aveva fatto. Se i dotti che idolatravano Newton nel 1727 avessero saputo che questi era un alchimista prima e dopo il 1687, quando pubblicò i *Principia*, avrebbero avuto un brivido di imbarazzo (Copenhaver, 2015a, pp. 291-314, 363-98, 410-1).

Le teorie sulla magia incoraggiavano false credenze – che i *goblins* infestassero le case vecchie, per esempio – le quali portavano acqua ai mulini della commedia sin dall'antica Roma. Qualche anno prima che Henry More (1614-1687) entrasse al Christ's College di Cambridge, altri studenti e docenti dell'Emmanuel College produssero un'operetta umoristica e la chiamarono *Pseudomagia – False magic*. Non si trattava della magia che aveva rapito il Faust di Marlowe. La magia farsesca inscenata all'Emmanuel era squallida e sconveniente. Presto tutta la magia sarebbe stata mera comicità per Molière (Plaut. *Most.*, 447-531; Mewe, 1979, pp. 85-9; Copenhaver, 2015a, pp. 299-301; 2015b, pp. 473-5, 482-7; per la vita e le opere di More, cfr. PAR. 2).

Anche Voltaire, che affinava il suo ingegno con le battute di Molière sul falso sapere, faceva il tifo per una campagna politica seria e trasformativa, riassunta in un efficace slogan: *écrasez l'infâme*. Nel 1760, l'infamia che Voltaire voleva schiacciare conteneva moltitudini: non solo re, conti, vescovi, abati, giudici, avvocati, proprietari terrieri e tutti i loro lacchè, ma anche

i loro vergognosi dogmi e le loro spregevoli superstizioni. Ancora prima di ideare il memorabile slogan, Voltaire espose le sue ragioni in un ampio studio sulla politica e sulla cultura, l'*Essai sur les mœurs* (1756), in cui sbefeggiava Pico della Mirandola come vittima della superstizione (Voltaire, 1963b, pp. 87-9; Goulemot, Magnan, Masseau, 1995, pp. 456, 715; Copenhaver, 2019, pp. 211-6).

Fino ad allora, la reputazione *post mortem* di Pico era stata solida: le persone lo ricordavano principalmente come un uomo brillante e pio. Ma anche prima che Voltaire notasse i piedi di argilla superstiziosa di Pico, Jacob Brucker lo aveva ferocemente attaccato nella prima storia completa della filosofia europea. Brucker considerava Pico responsabile di una «philosophiae pestis» e lo accusava di «deliria [...] Orientalia et Platonica», facendo risalire la sua follia al fatto che egli «praepostero sacrarum doctrinarum cum Cabbalisticis comparandarum et conciliandarum studio seductus, ubique miscet quadrata rotundis, sana venenatis, pulchra deformibus», rende sé stesso «corrumpendae huius philosophiae [...] auctor» e «inepte miscet omnia, et Cabbalistica, Pythagorica, Platonica, Aristotelica, Iudaea, Christiana inter se misere confundit» (Brucker, 1744, pp. 55-61, 354; Copenhaver, 2019, pp. 207-9).

Il ritratto di Pico tracciato da Brucker divenne un modello per gli alleati (e i rivali) di Voltaire – i *philosophes* che realizzarono l'*Encyclopédie* – quando arrivarono a occuparsi del principe prodigioso come di un difensore dell'occultismo (definizione mia, non loro). Gli echi del muggito di Brucker nella scintillante prosa di Voltaire raccontavano come i geni a volte finiscano

con l'essere fanatici. Pico della Mirandola scrisse, è vero, contro l'astrologia giudiziaria; ma non ci si deve ingannare; scriveva contro l'astrologia praticata al suo tempo. Ne ammetteva un'altra [...]. Egli avrebbe ammesso la *magia* come *opera dei demoni*, e questa era l'opinione accolta. Perciò egli asserisce che non v'è virtù né in cielo né in terra che un mago non possa fare agire [...]. Il papa Innocenzo VIII fece censurare tredici proposizioni di tutta quella grande dottrina. [...] Pico della Mirandola fece la propria apologia in cui si lamenta dei suoi censori. Dice che uno d'essi si scagliò con violenza contro *la cabala*. «Ma sapete, – gli disse il giovane principe, – che cosa significa la parola cabala»? – «Bella domanda, – rispose il teologo; – non si sa forse che era un eretico che scrisse contro Gesù Cristo?». [...] La storia del principe della Mirandola non è se non quella di uno scolaro di grande ingegno che percorre un vasto agone d'errori, guidato come un cieco da maestri ciechi [...] che fondano la propria potenza sulla stupidità umana (Voltaire, 1963b, pp. 87-9, trad. in Voltaire, 1967, pp. 93-4; Copenhaver, 2019, pp. 209-12).

Questo era il tenore dell'opinione illuminata sulla tradizione occultista e su uno dei suoi più celebri campioni quando Immanuel Kant fece arrivare la nuova ideologia francese a Königsberg. Kant, con i suoi modi sistematici e schizzinosi, diede nuova forma a quella tempesta polemica classificando le credenze e le pratiche più rilevanti in un'originale tassonomia della pietà delirante. Il termine generico attribuito da Kant a questa condizione visionaria era *Schwärmerei*, di cui una specie era la *Theosophie* – o “theosophy”, in inglese. Quando Kant nacque, nel 1724, la parola inglese non aveva ancora un secolo – essendo stata inventata e utilizzata da Henry More (Copenhaver, 2019, pp. 216, 223-30; su Kant, cfr. PAR. 6).

2

Le ragioni teosofiche di Henry More

I fedeli delle religioni abramitiche – ebraismo, cristianesimo e Islam – credono che Dio abbia creato l'universo e che ogni cosa nell'universo sia un effetto la cui causa (in ultima analisi) è il Creatore. Questa dottrina ha incoraggiato ricerche nel campo della *teologia naturale*, che procede ragionando *a partire* dagli effetti di Dio sulla natura *per arrivare* a Dio come loro causa soprannaturale, al fine di provare l'esistenza e le proprietà di Dio – come nelle celebri cinque prove proposte da Tommaso d'Aquino. Tommaso, come Aristotele, credeva che le prove «dimostrative» fossero le migliori perché le loro inferenze, se buone, erano non solo logicamente corrette ma anche basate su veridiche relazioni di causa-effetto.

Al contrario della *teologia rivelata*, la teologia naturale non trae le sue premesse dalla rivelazione biblica o coranica, ma dai fenomeni naturali, come il moto delle stelle e dei pianeti o l'alternarsi delle stagioni. E contrariamente alla *teologia dogmatica*, quella naturale accetta che il raziocinio umano legittimi da solo le sue conclusioni, che si reggono indipendentemente dalle garanzie divine. Poiché gli argomenti razionali e le osservazioni sulla natura sono anche strumenti delle scienze naturali, la teologia naturale è luogo di incontro fra scienza e teologia (Aristotele, *An. post.*, 71b, 10-32; Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3; Kenny, 1980. Entro certi limiti, le distinzioni più sottili fra teologia dogmatica, naturale e rivelata spettano al teologo; per le classificazioni tradizionali, si veda Arnold, 1895, pp. 44-6; Schaff, 1893, pp. 77-80).

Il Creatore causa degli effetti sulla natura e la teologia naturale, basandosi su inferenze del tipo effetto → causa, considera tali effetti come

informativi rispetto alla loro causa divina. Da qui, il sentimento in questo inno cantato dai bambini vittoriani:

All things bright and beautiful,
all creatures great and small,
all things wise and wonderful,
'twas God that made them all. [...]

The cold wind in the winter,
the pleasant summer sun,
the ripe fruits in the garden,
he made them every one.

Poiché Dio «made them all [...] every one», la teologia naturale conduce inevitabilmente – per via del male naturale – a una crisi della teodicea:

All things dull and ugly,
all creatures short and squat,
all things rude and nasty,
the Lord God made the lot. [...]

All things sick and cancerous,
all evil great and small,
all things foul and dangerous:
the Lord God made them all.

(La parodia dell'inno vittoriano composto da Cecil Alexander è dei Monty Python e per poterla apprezzare è necessario ascoltarla: <https://www.who-sampled.com/cover/27259/Monty-Python-All-Things-Dull-and-Ugly-Cecil-Frances-Alexander-All-Things-Bright-and-Beautiful/>.)

Per evitare la catastrofe morale, perché non invertire le cose? Perché non usare inferenze del tipo causa → effetto? Perché non ragionare *arrivando* agli effetti di Dio sulla natura *a partire* da Dio come loro causa? In tal caso, se Dio fosse il mio punto di partenza, e se la sua bontà immacolata fosse assolutamente certa, allora tutti gli orrori del mondo potrebbero essere solo delle illusioni o dei fraintendimenti. In ogni caso, se le mie informazioni su Dio fossero giuste e il mio ragionamento corretto, potrei spiegare logicamente ed empiricamente come si muovono i cieli e perché le stagioni cambiano.

Isaac Newton accolse la teologia naturale nella sua nuova scienza, scrivendo nei *Principia*: «Haec de deo, de quo utique ex phaenomenis dissere-re, ad philosophiam naturalem pertinet». La teologia naturale, un discorso

su Dio, tratta i fenomeni naturali come effetti che avallano le inferenze del tipo effetto → causa, e Newton riconosceva che la sua «philosophia naturalis» (ora inglobata nella nostra “scienza”) aveva un contenuto teologico. Egli sosteneva, ad esempio, che il tempo e lo spazio fossero assoluti, non relativi, perché il loro immutabile Creatore, che «non est duratio et spatium», tuttavia «durationem et spatium constituit». L’invariabile matrice spazio-temporale di *tutti* i fenomeni, in altre parole, è un effetto che Dio costituisce, determina o causa. La teologia naturale tradizionale inferisce *a partire* da tali effetti *per arrivare* ad asserzioni circa la loro causa divina: per esempio, che l’eterno Onnipotente è onnipresente (Newton, 1972, pp. 759-65; Copenhaver, 1980, pp. 541-2; Rynasiewicz, 2011).

«Jud[ae]os [...] Deum rectius Locum vocasse, מָכַם», scriveva Newton, «id est substantiam locis omni[bus] ess[e]ntialem in qua locamur et (ut loquitur Apostulus) vivimus [et mov]emur & sumus». La parola ebraica מָכַם (Newton la scrive in maniera scorretta) era comunemente usata per indicare Dio nei testi talmudici o in altri testi postbiblici, e Henry More aveva notato questa abitudine. La parola *maqom* significa “luogo”, che non era uno dei nomi biblici per indicare Dio come Adonai, Elohim o l’indicibile YHWH. Ma gli ebrei devoti dei tempi postbiblici usavano *Maqom* frequentemente e con rispetto – come ancora oggi si dice *ha-Shem*, “il Nome” – al fine di non contaminare nomi più santi con inquisite labbra umane.

Supponiamo, come Newton suggeriva, che *Maqom* – che non è uno dei nomi divini della Bibbia ancora venerati come tali nomi sono – fornisca informazioni sul Creatore. Si potrebbe, così, ragionare *a partire* da “Luogo” come nome del Creatore nei testi sacri *per arrivare* ad asserzioni sulla spazialità delle creature, a cominciare dall’universo nel suo insieme, «in qua [...] vivimus et movemur et sumus», come si dice negli Atti degli Apostoli. Tutte le creature sono effetti del Creatore che ne è la causa – dottrina che legittimerebbe inferenze del tipo causa → effetto, invertendo perciò la polarità effetto → causa propria delle inferenze in teologia naturale (Newton in una bozza dei *Principia* pubblicata da McGuire, 1978, pp. 117-21; At 17, 28; More, 1679, pp. 167, 461-2; Copenhaver, 1980, pp. 494, 520-9, 542-7).

Henry More, collega di Newton a Cambridge, usò per primo una parola inglese per i ragionamenti di questo tipo nel 1642. La parola di More era «theosophicall», e “teosofia” ancora significa «any system of speculation which bases the knowledge of nature upon that of the divine nature». More coniò il termine nella sua opera *Platonick Song of the Soul*, un poema didascalico:

That th'earth doth move, proofs physicall
 unto us do descrie;
 adde reasons theosophicall,
 als adde astronomie.

In parole più semplici: la fisica e l'astronomia provano che la Terra si muove, e di questo fornisce ragioni anche la teosofia. La teoria copernicana che More suffragava nel suo poema del 1642 era ancora contestata a quel tempo – era l'anno in cui Galileo morì: *eppur si muove*. Per esprimersi in inglese, More inventò una nuova parola, compito non certo arduo per una persona tanto colta (More, 1642, sig. Kv^r; *Oxford English Dictionary* su oed.com, s.vv. “theosophy”, “theosophical”; non ci sono occorrenze del termine “teosofia” o affini prima del XIX secolo nel *Grande dizionario della lingua italiana* [su gdl.it] o sul *Dictionnaire de la langue française par É. Littré* [su gallica.bnf.fr]).

Oggi More è ricordato come un “platonico di Cambridge” che innovò la filosofia e la teologia studiando i testi riportati alla luce due secoli prima da Marsilio Ficino e dai suoi successori, pionieri della filologia ellenica. Ma i testi greci scritti da Platone non erano le fonti principali di More quando concepì la “teosofia”. Non ci sono tracce di *θεοσοφία* nel mondo di lingua greca prima del 200 d.C. circa, né nel latino classico e postclassico da Plauto a Boezio (nel *Greek-English Lexicon* di Liddell e Scott [su artflsrv02.uchicago.edu], le prime opere menzionate per *θεοσοφία* e affini sono Porfirio, Proclo e i Papiri magici greci. Secondo il *Latin Dictionary* di Lewis e Short [su perseus.tufts.edu], né *theosophia* né *theosophus* sono attestati nel latino classico. Nella *Patrologia latina*, con l'eccezione di Eriugena, l'unica occorrenza rilevante è un singolo uso di *theosophus*, definito come *Deum sapiens*, nella *Passio Sancti Dionysii* di Ilduino [m. 855 ca.], PL 106, 27A).

In ogni caso, a parere di More, i Greci che scrivevano di teosofia nella tarda antichità erano secondi solo a Platone stesso: i neoplatonici, soprattutto Plotino, erano tutti ben noti a questo studioso incredibilmente erudito. Una più probabile ispirazione, tuttavia, era Dionigi, un cristiano contemporaneo di Proclo, conosciuto come l'Areopagita perché i lettori religiosi lo confondevano con un diverso Dionigi, di cui si parla nel libro biblico degli Atti degli Apostoli. Laddove il secondo Dionigi menzionava i « «theosophi [θεόσοφοι] et occulta inspiratione prophetarum», un antico traduttore latino – Giovanni Scoto Eriugena, nel IX secolo – aggiunse una glossa per indicare «omnes theologi» che Dionigi «nunc theosophos, hoc est, “divina sapientes” appellat». Quando il traduttore latinizzò θεόσοφος si sentì obbligato a interpretare la sua stessa traslitterazione, *theosophus*, perché non la trovava familiare – di-

versamente da *philosophus* e *theologus* (*At* 17, 28; Dionigi Areopagita, *CH* 2.5, 145A; Eriugena, *Versio operum S. Dion. Areop., De cael. ier., PL* 122, 1043C; *Expos. super ier. cael., PL* 122, 169B-170A; More, 1987, pp. 127, 385-6; Siorvanes, 1996, p. 36; Leech, 2019; Courtney, 2000, pp. XIV-XXII).

L'Areopagita insegnava che ogni mente umana e celeste (νοῦς) ha poteri a tre livelli: primario, intermedio e finale. Anche in questo caso Eriugena doveva interpretare, spiegando che «*primae quidem virtutes [...] theologiae, mediae physicae, ultimae morales a theosophis appellantur*». Questo commento merita di essere ricordato. Quando Henry More presentò una sua teosofia e le dette tale nome, ne descrisse i tre livelli quasi con le stesse parole – cioè primario e letterale, intermedio e naturale, finale e morale. Ma le triadi, diversamente dalla trinità cristiana, sono ovunque nelle teologie platoniche, e l'eco della terminologia di Eriugena nel linguaggio di More potrebbe essere stata solo una coincidenza – o forse no (Dionigi Areopagita, *CH* x, 3, 273C; Eriugena, *Expos. super ier. cael., PL* 122, 227D; per la classificazione di More, cfr. PAR. 5).

In ogni caso, More avrebbe potuto incontrare la *theosophia* anche in uno scambio polemico fra Robert Fludd (1574-1637) e Giovanni Keplero che iniziò nel 1619, dopo che Fludd ebbe pubblicato la prima parte della sua *Utriusque cosmi historia*, una stravagante dimostrazione di quello stile speculativo che Fludd chiamava *theosophicus*, in latino. Una successiva versione inglese della postuma *Mosaic Philosophy* di Fludd definiva la teosofia attraverso la confutazione dei suoi avversari, come Keplero, che si rifiutavano di trarre «*axioms or authorities out of scriptures to prove or maintain the principles or causes of philosophy*». Opporsi era perverso, insisteva Fludd, perché i «*true mysticall philosophers or theosophers*» erano esperti in astronomia, cosmologia, teoria della materia e meteorologia. Keplero replicava duramente: «*Tu nimirum Theosophus es*», ringhiava, laddove «*alii Cosmosophi; tu quantitates invisibiles calles, tu numeros non numerandos, tu Solem spiritalem, tu planetas ἀποπλάνητας, sola mente cernendos*» (Fludd, 1659, p. 20; Kepler, 1940, pp. 451-2; Huffman, 1992; Maclean, 2004).

3

Le teosofie di Henry More

Per quasi quattro decenni dopo aver coniato il termine inglese *theosophy*, Henry More continuò a ricorrervi in maniera incoerente e conflittuale in base al variare delle circostanze. La parola rimaneva una novità persino per

il suo inventore, mantenendosi abbastanza fluida da poter essere applicata diversamente alle diverse situazioni. La gestione di *theosophy* da parte di More variava dall'accettazione enfatica al netto rifiuto, per poi tornare a una vaga approvazione senza una chiara linea di sviluppo, mentre questi pattugliava il perimetro della cultura religiosa europea.

More era un giovane uomo di neanche trent'anni quando coniò la parola, un anno dopo essere stato ordinato ed eletto membro del Christ's College. Sopravvisse alla guerra civile che presto si diffuse in Inghilterra, temendo i fanatici religiosi che incitavano al conflitto e invocando la tolleranza nelle questioni di fede. La sua concezione di religione era ampia ("latitudinaria"), tanto da permettere a questo chierico protestante inglese di accogliere le innovazioni apportate in fisica e in metafisica da un cattolico francese: Cartesio. Ancora più insolito era il sostegno di More a una donna dell'aristocrazia britannica che aveva talento e ambizioni filosofiche, Anne Conway (per la vita e le opere di More nei seguenti paragrafi mi sono basato su Crocker, 1990a; Ward, 2000; Hutton, 2004; e Henry, 2020, soprattutto per il PAR. 4; cfr. anche Hoyles, 1971, pp. 29-44; Griffin, 1992; Courtney, 2000, pp. XVIII-XXII).

La magnanimità di More, comunque, aveva dei limiti. Restrinse i suoi orizzonti nel 1650 attaccando Thomas Vaughan, un paracelsiano che sosteneva i rosacroci sotto il *nom de mystère* di Eugenio Filaete, un Ben-Nato Amante della Verità. Quando si scontrò con Vaughan, More andò in battaglia nei panni di Alazonomastix Philalethes, ancora un Amante della Verità, ma anche Flagello della Frode – un fustigatore dei ciarlatani come Vaughan. Nel 1653 More sfidò un più degno avversario, Thomas Hobbes, per una posta in gioco ben più alta, in *An Antidote against Atheism*. Pubblicò anche la *Conjectura cabbalistica*, sperando di trovare le basi bibliche per un teismo platonico che accogliesse alcune, se non tutte, quelle innovazioni proposte da Cartesio, Hobbes e dai loro seguaci nella teoria della materia – soprattutto l'atomismo (Vaughan, 1650; More, 1650, 1651, 1653a, 1653b; Burnham, 1974; Rudrum, 1984; Duncan, 2012).

Nell'*Enthusiasmus triumphatus* (1656) More avvertiva che le patologie deliranti della religione avrebbero corrotto la fede autentica, soprattutto la dottrina dell'immortalità dell'anima, che richiedeva complesse spiegazioni del luogo e dello spazio necessari per ospitare anime e altri spiriti immateriali – angeli, demoni e Dio. L'irenico approccio di More a questi problemi non placava i suoi nemici, che avevano ragioni tanto politiche quanto teologiche per essere in disaccordo con lui. Ciononostante, trovò un editore per una collezione di suoi scritti nel 1662, appena prima della

sua elezione alla Royal Society (More, 1656, 1662; Burnham, 1974; Crocker, 1990b; Knox, 1994; Fouke, 1997; Klein, La Vopa, 1998; Pocock, 1998).

Successivamente More riassunse un'imponente teoria dello spazio diviso nell'*Enchiridion metaphysicum* (1671), che non solo ruppe completamente con i cartesiani, ma offese anche Robert Boyle, suo collega alla Royal Society. More rigettò anche la metafisica di Spinoza mentre scambiava lettere con Christian Knorr von Rosenroth, che in seguito le pubblicò in una sensazionale miscellanea, *Kabbala denudata*. Un suo canale per la cabala di Christian Knorr era Francesco Mercurio Van Helmont, il figlio avventuriero di Giovanni Battista Van Helmont, rinomato fisico e uomo di scienza. Mentre Francesco Mercurio cercava di curare le emicranie di Lady Conway, More si univa a loro nei colloqui con i leader della nuova comunità quacchera – ai suoi occhi un'altra inquietante esplosione di entusiasmo (More, 1671; Knorr von Rosenroth, 1677, 1684; Jacob, 1991, 1995; Brown, 2008; Reid, 2012).

Dopo che Lady Conway (insieme a Francesco Mercurio) si fu unita ai quaccheri per poi morire nel 1679, gli studi di More si orientarono verso la profezia apocalittica. Egli sostenne anche la campagna di Joseph Glanvill per raccogliere e pubblicare evidenze empiriche relative a case infestate, apparizioni demoniache e crimini di stregoneria. Il motivo era quello di difendere una fondamentale dottrina cristiana – l'immortalità dell'anima umana – dai materialisti (come Hobbes) che vedevano l'anima come la vita mortale di un corpo corruttibile: se i diavoli infernali che frequentavano le streghe erano veri spiriti incorporei e immortali, perché non avrebbe dovuto essere immortale anche l'anima? Quando More pagò il proprio debito con la vecchia mortalità nel 1687, questo e molti altri progetti lo avevano reso famoso – come Isaac Newton del Trinity College, i cui *Principia* apparvero nello stesso anno (Glanvill, 1668, 1681; Almond, 1993; Burns, 2008; Duncan, 2012, pp. 401-4).

Questi sono alcuni dei tanti scritti di More nella loro prima edizione:

Platonicall Song of the Soul (Psychodia platonica), 1642

Observations Upon Anthroposophia theomagica, 1650

The Second Lash of Alazonomastix, 1651

An Antidote Against Atheisme, 1653

Conjectura cabbalistica, 1653

Enthusiasmus triumphatus, 1656

A Collection of Several Philosophical Writings, 1662

Divine Dialogues, 1668

Enchiridion metaphysicum, 1671

(i titoli completi sono in *Bibliografia*; cfr. anche Hall, 1990, pp. 273-4).

Quando More morì, erano trascorsi quasi quattro decenni dallo scontro con Thomas Vaughan, ma l'episodio aveva cambiato il suo modo di concepire la teosofia. Quelle «reasons theosophicall» che sembravano progressiste nel 1642 – ragioni per schierarsi con Copernico e Galileo – gli apparivano retrograde nel 1650 (More, 1642, sig. Kv^v).

Vaughan aveva dedicato il libro che More attaccava in quell'anno, *Anthroposophia Theomagica*, a «those most noble and truly born RC brothers». La successiva versione inglese, curata da Vaughan, di un pamphlet rosacrociano, *Brotherhood Rumored*, prometteva una «general reformation» in cui il genere umano avrebbe appreso «perfectly to discourse of secret and manifest philosophy». Si diceva che Paracelso fosse in possesso di tali segreti e che un'altra fonte fosse la cabala. Una volta che questi arcani fossero stati svelati in un nuovo ordine mondiale, «finally man might thereby understand [...] how far his knowledge extendeth in nature».

Vaughan condivideva queste grandi aspettative nella sua *Anthroposophia*. Il suo argomento era «man and his state after death [...] grounded on his creator's proto-chemistry», e la sua alchimia paracelsiana era esplicitamente teosofica – una scienza «theomagical» che si basava sulla Scrittura. Questa era «the ancient, reall theosophie of the Hebrews and Egyptians», esclamava Vaughan, «sensible practicall trueths, not meer vagaries and rambles of the braine». Lui e More adottarono la stessa chiave terminologica, «theosophy», ma ne fecero un uso differente. Secondo More, l'antroposofo era in errore nel forzare la filosofia «out of the sacred writ» usando «hidden mysteries of theosophy» (Vaughan, 1650, frontespizio, pp. [1, 11-2]; 1652, pp. 2-3, 14; More, 1650, pp. 24, 74).

In seguito, More giudicò Vaughan un «enthusiast» che considerava i suoi «own conceits and fancies [...] as if they were indeed authentick messengers from God Almighty». Nonostante More reputasse gli entusiasti dei fanatici deliranti, riconosceva che questi potessero avere delle buone intenzioni. Tuttavia, nell'ammettere il «well-meaning of the theosophist», pretese anche una prova per testare la «solid reason» che gli entusiasti come Vaughan non avrebbero mai potuto superare. Questa era l'altalenante posizione di More nel 1656 quando pubblicò l'*Enthusiasmus triumphatus*, un attacco contro «many of our chymists and several theosophists» il cui «misconceit of being inspired» corrompeva le loro menti fisicamente e psicologicamente, oltre che moralmente (More, 1656, pp. 2, 40, 51).

Man mano che, negli anni successivi, More passava ad altre controversie, la sua posizione sulla teosofia talvolta si ammorbidiva, poiché prestava meno attenzione all'entusiasmo. Nel 1668, scrivendo a proposito dei «theosophists

[who] [...] declare that the four rivers of paradise signifie the four cardinal vertues», osservava che «they have not onely authority but reason on their side». Nel 1678 criticava un avversario per aver ignorato i «sound principles of theosophy and true divinity». E in un tardo lavoro sulla profezia apocalittica giudicava gli eretici sociniani «unfit for theosophy or theology» – implicando quindi che i teosofi fossero meno minacciosi dei materialisti, i quali (a parere di More) ignoravano la Bibbia, facevano della teologia una cosa impossibile e rifiutavano l'immortalità. Queste affermazioni occasionalmente indulgenti verso la teosofia erano, però, ben distanti dall'esuberante poema platonico di More del 1642 (More, 1668b, p. 296; More a Glanvill, May 25, 1678, in Glanvill, 1681, pp. 48, 57; More, 1685, p. 366).

4

Le visioni di Jakob Böhme in Inghilterra

Jakob Böhme (ca. 1575-1624) nacque vicino alla città sassone di Görlitz, in un paese che oggi si trova in Polonia. Suo padre era un sacrestano, il cui figlio divenne un calzolaio, sposò la figlia di un macellaio, comprò della terra, fu padre di quattro figli, ebbe visioni della luce divina e le trascrisse in quello che divenne infine *Morgenröte im Aufgang* o *Aurora consurgens*. Le trascrizioni circolarono e fecero infuriare le autorità locali, che denunciarono Böhme dal pulpito e lo imprigionarono. Le visioni proseguirono e Böhme continuò a trascriverle su carta fra il 1619 e il 1623. Poi, nel 1624, altri scritti trovarono la strada verso la pubblicazione, come *The Way to Christ*, che suscitò ulteriore scandalo sul suo autore. I buoni borghesi di Görlitz gli dissero di andarsene dalla città.

A Dresda – settanta miglia più a ovest – la gente aveva sentito parlare del visionario, che finì per vivere lì con un alchimista che lavorava per il principe elettore di Sassonia. Böhme impressionò i cortigiani e i tirapiedi del principe. Il clero di quartiere aveva delle domande, ma l'Inquisizione non c'era. Quando Böhme tornò a Görlitz e morì, i critici sollevarono un polverone – infine placato – riguardo alla sua sepoltura cristiana. Sulla tomba, che dei vandali presto sfregiarono, il santo nome di Gesù in ebraico, יהושע, coronava un «hieroglyphic monument» (Weeks, 1991; Hessayon, 2014a).

Trascorsero due decenni, poi le intuizioni di Böhme trovarono nuovi lettori in Inghilterra durante la guerra civile. I traduttori iniziarono a lavorare sui suoi scritti e la maggior parte era già in stampa nel 1662 – incluse

le versioni in gallese. John Sparrow (1615-1670), un avvocato che aveva studiato a Cambridge, fu il traduttore più impegnato. Sperava che le illuminazioni di Böhme avrebbero dissipato le tenebre della guerra religiosa, ma restò deluso. Il combattimento che decentralizzava l'industria editoriale la trasformava in una fabbrica di propaganda per i monarchici e per i Roundhead. In questo clima, nessuna unità riuscì a emergere dalle contrastanti risposte agli slanci mistici di Böhme.

L'intraprendente Samuel Hartlib, emigrato polacco e procacciatore di idee, parteggiava per la riconciliazione religiosa e organizzò la spedizione del *Nachlass* di Böhme dal continente all'Inghilterra. Sparrow, che come Hartlib era un erudito, ne condivideva la politica e sognava che nuove illuminazioni dall'estero potessero promuovere una riforma spirituale unificante. La pace tardò ad arrivare, ma gli scritti di Böhme sfuggirono alla censura, e i più influenti intellettuali inglesi – compresi Henry More e Anne Conway – li lessero nelle edizioni a stampa. Questi vedevano i pensieri elastici di Böhme come veicoli per il trasporto dei loro diversi carichi ideologici: alchemici, astrologici, helmotiani, paracelsiani, rosacroci e così via (Grudzien Baston, 2004; Hessayon, 2007, pp. 131-46; 2014b, pp. 77-85; Smith, 2014, pp. 100-6).

I dotti lettori inglesi si appassionarono alle opere di Böhme, mentre i traduttori – Sparrow, John Ellistone, Charles Hotham e altri – applicarono il neologismo di More, "theosophical", ai resoconti del profeta sulle sublimi, benché sensibili, esperienze dell'illuminazione interiore.

I libri di Böhme promettevano agli illuminati che questi «would see, taste, smell, feele, and heare unspeakable words of God [...] [in] the true theosophicall schoole of Pentecost». La loro fonte di luce parlava a due livelli: «by the outward I understand the instrument which the inward, living, powerful Word or divine voyce useth. I write not heathenishly but theosophically, from a higher ground than the outward» (Böhme, 1647, p. 37; 1651, sig. A3^v; Hessayon, 2007, pp. 147-50; Greaves, 2008; Smith, 2014, pp. 100-6).

Guidati in questo luogo interiore, più alto, teosofico, gli illuminati imparavano ad ascoltare, poiché le Scritture parlavano in un «language of nature» che trasmetteva significati più profondi. Nella Genesi, per esempio, il Creatore usava «light», un termine tratto dal mondo della natura, come simbolo spirituale per dei fatti fisici relativi a un Sole centrale e a una Terra in movimento – fatti che simboleggiavano anche l'orbita dello spirito (temporaneamente) legato alla Terra intorno a un Dio solare. Nelle estasi di Böhme, uno dei traduttori, Ellistone, percepiva un singolo «continued bre-

ath and sound of [God's] own experimental science [...] with sweet accord playing interchangeably upon all the three clefts of philosophy, divinity and theosophy». L'inglesizzazione di Ellistone del profetico linguaggio di Böhme, che rendeva la teosofia un'alternativa alle scienze naturali e alla teologia naturale, faceva risalire questa intuizione alla «high school of true magick and theosophy coucht under shadows and figures» (Böhme, 1647, p. 37; 1651, pp. 25, 205-8; 1656, pp. 42, 51-2).

Quando Henry More si rivolse ai seguaci inglesi di Böhme nel 1668, il suo editore lo avvertì che

Behmenists, Cartesians and Platonists may fansie themselves not so civilly dealt withall. The first, because [...] Jacob Behmen, though acknowledged a pious and well-meaning writer, and not unusefull for the exciting of the sentiments of sincere piety in others, is not allow'd to be such an inspired man as that all that he dictates should go for infallible oracles. But it being so discernible to the intelligent that he is an enthusiast, there is no faithfull minister of the Kingdome of God will ever stick to declare it.

Era un giusto avvertimento, considerando che More aveva liquidato Böhme come sfortunata vittima di un'immaginazione indisciplinata che «could not without a miracle fail of becoming an enthusiast». More diagnosticava il disturbo di Böhme – l'entusiasmo – come una sindrome che includeva la teosofia. La patologia nel suo complesso era fisiologica e psicologica, «not purely spiritual, intellectual and divine, but mainly complexionall, natural, and daemoniall, [...] an inspiration too far removed from the first pure fountain to come clear». Eppure, questo torbido «complexionall love» era

the noblest motion impressed upon us by the spirit of nature, first oppress'd in [...] a down-bearing melancholy and after burning and flaming out into [...] a glorious triumph of light and chearfull splendour of the spirits, which makes the soul overflow with all kindness and sweetness: this, I conceive, is all the peculiar inspiration or illumination these theosophists had at the bottom. Which yet is not so contemptible but that they justly magnify it above the grim ferocities of the superstitious factions in the imbittered churches of the world.

La teosofia aveva le virtù dei suoi difetti, in altre parole: una «light of nature» aiutava gli infetti da questo pio morbo «to chastise and reproch the gross and grievous immoralities of hypocriticall religions and to be subservient to that truth and life that is really divine». Nonostante More sollecitasse gli «zealous evangelists of an internall saviour» di Böhme a combat-

tere la «dead formality and carnality of Christendome», egli concludeva che la «invincible obscurity» del loro profeta «will prevent his being over-popular, and his [...] pretended inspirations in matters of philosophy [will] ruine his authority» (More, 1656, p. 295; 1668b, pp. 14, 336-7, 349-55).

Böhme era un buon profeta della teosofia, sentenziava More, ma il suo messaggio, per quanto stimolante, era inattendibile e inefficace. Il saggio studioso del Christ's College riponeva più fiducia in una sua propria teosofia – una cabala cristiana.

5

Teosofia cabalistica cristiana

Robert Fludd morì nel 1637, un anno prima che la sua *Philosophia mosaica* apparisse in latino, seguita infine da una *Mosaicall Philosophy* (1659) in inglese. Fludd difendeva i pamphlet dei rosacroci, attaccava Aristotele su basi bibliche e si appellava anche alla cabala. I filosofi pagani, denunciava, hanno rubato i loro «principles from the true and sacred philosopher Moses» e li hanno nascosti «under covert names». La loro slealtà ha indebolito i «true mysticall philosophers or theosophers», come Giovanni Evangelista, il neoplatonico Sinesio e i cabalisti ebraici, i cui autentici insegnamenti confermavano sia «the externall Law of Moses» sia «the internall of Jesus Christ».

Dalla sua lettura teosofica delle Scritture, Fludd traeva assiomi «to prove or maintain the principles or causes of philosophy» – soprattutto della filosofia naturale. Attraverso tre atti primordiali «God made all things, namely the dark abyse or Chaos, which they call first matter, the second matter which they term water, and the first act or light which they call their form». La Bibbia era la migliore guida del genere umano, non solo in relazione a questi principi generali, ma anche a quelli scientifici o ad altri più particolari, come «the true manner of meteors, of condensation and rarefaction, of generation and corruption, of action and passion, and of all things else which the Aristotelians call naturall rightly expressed in this true philosophy» (Fludd, 1616; 1617; 1659, pp. 3, 33, 40-2; Huffman, 1992, pp. 21-7).

Le idee di Fludd non erano originali. I cristiani del suo tempo davano per scontato che gli insegnamenti della Bibbia, il cui onnipotente autore era anche onnisciente, offrissero loro delle informazioni di filosofia e scienza. Eppure credevano anche che una parte della sapienza divina

fosse nascosta: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri», aveva detto il profeta. E quando Mosè discese dal Sinai, la luce di Dio ardeva così luminosa sul suo volto che egli «si pose un velo sul viso» per proteggere gli Israeliti. Ma Gesù disse ai suoi discepoli che «non v'è nulla di nascosto che non debba essere svelato, [...] e quello che vi dico nelle tenebre ditelo nella luce».

Henry More appose questi versetti dell'Esodo e di Matteo nel frontespizio della sua *Conjectura cabbalistica* (1653), e in seguito li rinforzò con una citazione di Mosè Maimonide: «Non omnia secundum literam intelligenda et accipienda esse quae dicuntur in Opere *Bereschith* seu Creationis, sicut vulgus hominum existimat. Sensus enim illorum literales vel gignunt pravas opiniones de natura Dei Opt. Max. vel certe fundamenta Legis everunt, haeresisque aliquam introducunt». Le mere parole della Scrittura non erano solo insufficienti: se viste da occhi non santificati, erano fuorvianti e corrotte.

Al pari di Maimonide, More riteneva dunque doveroso, non solo ammissibile, scrutare al di sotto o oltre la superficie della Scrittura per cogliere il «more inward and mysterious meaning» di Dio. Se il testo della Bibbia fosse stato l'unico messaggio, ammetteva More, gli ateiisti avrebbero avuto ragione a riderne. Anche il suo imperativo ermeneutico – promulgato dopo la *Philosophia mosaica* di Fludd, ma prima della versione inglese – era esplicitamente teosofico, ma veniva dichiarato con più attenzione (*Es* 34, 33-35; *Is* 55, 8-9; *Mt* 10, 26-27; Maimonide, *Guida*, II, 29, 65b [Maimonide, 1963, pp. 346-7]; More, 1662b, tp, sigs. Ddd6^r-Eee^v; 1662c, frontespizio).

Fludd e More sapevano che Maimonide e altri esegeti ebrei leggevano due parti della Bibbia in modo particolarmente degno di nota. Confusi dalle enigmatiche visioni di Ezechiele di un Carro divino, ne interpretavano le profezie come metafisica aristotelica sotto mentite spoglie (a volte platonizzata) e chiamavano la loro esegesi Racconto del Carro o Opera del Carro (*Merkavah*). Affrontando nello stesso modo la storia della Genesi, leggevano il Racconto della Creazione (*Bereshit*) come filosofia naturale aristotelica. Maimonide, un razionalista in filosofia naturale e una stimata autorità nella legge rabbinica, fu un precursore della teosofia cristiana promossa da Böhme, Fludd, More e dai loro seguaci nell'Inghilterra protestante (Kellner, 1997, pp. 89-94; Copenhaver, 1980, pp. 499, 502, 517; 2019, pp. 339-42).

More impiegò 33 pagine della *Conjectura cabbalistica* per esporre il suo complicato caso e altre 141 per difenderlo. Come al solito, enfatizzava la

«reason in the search for divine truth» in contrapposizione al «blind enthusiasm», mantenendo come punto fermo che la sua cabala cristianizzata potesse trovare nella Scrittura qualunque cosa la facoltà razionale potesse scoprirvi. Convinto che la Bibbia fosse un' «intertexture of theosophical and philosophical truths», andava cercando nelle sue pagine «theorems of natural philosophy». More definì la sua procedura una «traditional [...] exposition of the Pentateuch» in un ordine «threefold» – letterale, filosofico e morale. E ne descrisse il risultato come «dictate of free reason of my minde», «heedfully considering the written text of *Moses* and carefully canvassing the expositions of [...] interpreters».

Avendo reclamato come alleate sia la ragione sia tradizione, More descriveva la sua cabala letterale, il più basso livello dell'esegesi, come elemento a servizio delle ordinarie necessità religiose, appropriato rispetto a «the capacity of the people». E tuttavia trovava il senso letterale della Scrittura «not so plain and determinate but that it may require some exposition». Per scopi più elevati, con intuizioni più profonde, la sua cabala morale aveva lo scopo di dirigere i fedeli verso «what is good and warrantable [...] concerning the way to vertue and Godliness». In mezzo stava la cabala filosofica, che «contains the noblest truths, as well theological as natural, that the minde of man can entertain» (More, 1662b, pp. 1-4; 1662c, pp. 53-4).

L'esposizione di More di questi tre tipi di cabala applicava tre regole ai primi tre capitoli della Genesi. La prima regola, a capo della cabala letterale, affermava che la Bibbia «speaks according to the language of the sons of men». La terza regola, che guidava la cabala morale, insegnava che la Bibbia ha «a mystical, moral or allegorical sense [...] concerning our souls». E la seconda regola, quella intermedia per la cabala filosofica, ammetteva che la Bibbia contiene anche «theosophical and philosophical truths, many physical and metaphysical theorems hinted [...] through words that at first sight seem to bear but an ordinary grosse sense, [...] some very singular and choice theorems of natural philosophy and metaphysicks» (More, 1662c, pp. 50, 54).

La cabala filosofica era il cuore della teosofia di More, che richiedeva una grande quantità di spiegazioni. La versione inglese di *Gen* 1, 16, per esempio, conta 26 parole nella Bibbia autorizzata dalla Chiesa anglicana di More:

And God made two great lights; the greater light to rule the day, and the lesser light to rule the night: he made the stars also.

Ma l'approfondimento letterale di More aveva bisogno di 71 parole, delle quali non tutte erano giustificate dal testo:

And God made two great lights: the greater one, the most glorious and princely object we can see by day, to be as it were the governor and monarch of the day; the lesser, the most resplendent and illustrious sight we can cast our eyes on by night, to be governess and queen of the night. And he made, though for their smalnesse they be not so considerable, the stars also.

Un'analisi morale richiedeva molte più parole:

Among these many lights which God makes to appear to man, there are two more eminent by far than the rest. The greater of which two has his dominion by day and is a faithful guide to those which walk in the day; that is, that work the works of righteousness. [...] The lesser of these two great lights has dominion by night and is a rule to those whose inward mindes are held as yet too strongly in the works of darknesse. And it is a principle weak and variable as the moon and is called inconstancy of life and knowledge. There are also an abundance of other little lights thickly dispersed over the whole understanding of man, as the stars in the firmament, which you may call notionalitie or multiplicitie of ineffectual opinions (More, 1662b, pp. 8, 31).

E questa è la lettura filosofica che ne offre More:

There are two sorts of these lights that all the inhabitants of the world must acknowledge great everywhere, consulting with the outward sight from their proper stations. And the dominion of the greater of these kinde of lights is conspicuous by day; the dominion of the lesser by night: the former we ordinarily call a *Sun*, the other a *Moon*; which *Moon* is truly a planet and opake, but reflecting light very plentifully to the beholders sight, and yet is but a secondary or lesser kind of planet; but he made the primary and more eminent planets also, and such an one is this Earth we live upon.

Tutti, ovunque, vedono le due luci ogni mese, ma il versetto 16 non le chiama "Sole" e "Luna". La «lesser light», secondo More, è un «planet» – termine astronomico greco che non si trova nel testo ebraico della Genesi. Questo pianeta «opake» riflette i raggi dalla luce più grande, ma non emette luce propria. La più piccola luce planetaria è subordinata non solo alla luce più grande, ma anche ai «primary and more eminent planets», inclusa la Terra. Sebbene il versetto 16 non menzioni esplicitamente la Terra, il Sole o la Luna, More intuì che Mosè parlava ai suoi lettori della Luna, in relazione

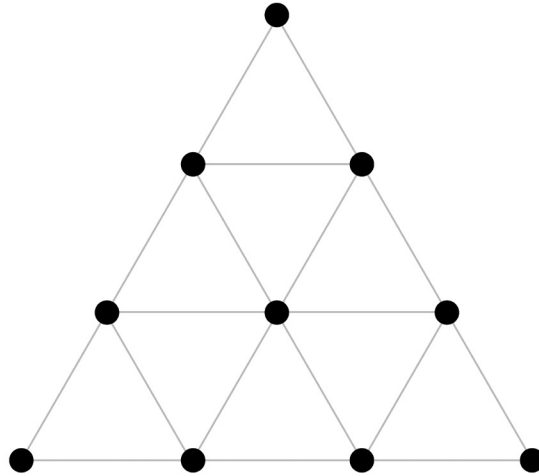
alla Terra, come di un più piccolo pianeta subordinato a un pianeta più grande – un satellite planetario di un pianeta, come diremmo oggi (More, 1662b, p. 19).

Questa estrapolazione copernicana da un versetto biblico era solo un inizio. La glossa di More alla sua stessa glossa filosofica aggiungeva che «the earth, as also the rest of the planets, [...] had once been burning and shining suns, but [...] [when] extinguished [...] became opaque planets». Egli derivava una cosmologia evolutiva dalla narrazione ebraica attraverso l'etimologia. Normalmente כוכב (*kokav*) è una "stella", e הכוכבים (*ha-kokavim*) sono "le stelle". Ma More rompeva כוכב in due parti, *ko-* e *-kav* – «כו [...] or burning and ככ extinction» –, prova che la Terra e i pianeti sono soli consumati. «This conclusion seems here plainly to be contained» nella Genesi, ammetteva More, ma era anche «demonstrated in Des-Cartes his philosophy». Lo stesso Mosè, nell'incidere il versetto 16, aveva previsto che Cartesio avrebbe detto: «The ancient patriarchs [...] had wit and, by reason of their long lives, leisure enough to invent as curious and subtile theorems in philosophy as any of their posterity» (More, 1662c, p. 80; Copenhaver, 1980, pp. 517-8).

More guardava anche altrove nella Genesi: il versetto 19 del primo capitolo dice che «the evening and the morning were the fourth day», identificato dalla sua cabala letterale come «the fourth *natural* day». Ma filosoficamente «the fourth day's work» era «the union of the passive and active principle, [...] and the number [four] denotes the nature thereof». Il quarto giorno, quando la materia primordiale divenne «suns, moons and earths, [...] the aetherial vortices were then set a going». Questi vortici erano costruiti della cosmologia cartesiana e a parere di More erano modellati sul «number four», perché «the first body in numbers is an aequalateral pyramid». Le piramidi – meraviglie dell'antico Egitto dove Mosè e il suo popolo lavorarono duramente – hanno quattro facce: «a right symbole of light [...] entring the eye in a pyramidal form» (*Gen* 1, 19; More, 1662b, pp. 8, 19; 1662c, p. 81).

More spiegava che «all numbers are contained in four virtually» e che «by all numbers is meant ten», così che «all the corporeal creation is laid in this fourth day [...] by the scattering of the parts of four thus: 1, 2, 3, 4». Questi numeri erano «the mysterie of the tetractys», simbolo di un «solemn oath» prestato dai Pitagorici che insegnarono a Platone. Dieci unità o monadi poste nelle quattro righe di una *tetraktys* (FIG. 2) formano un triangolo equilatero, dividendo ognuno dei tre lati in tre segmenti uguali. La *tetraktys* era una miniera di numerologia e l'analogo solido di

FIGURA 2
La *tetraktys*



questa semplice, eppure mistica, figura piana era il tetraedro o la piramide. La luce solare o lunare in forma «pyramidal» entrava nell'occhio come un «symbole of light», spiegava More, e come trasporto sensibile verso le scintillanti meraviglie del paradiso. Gli antichi in grado di discernere tutto questo, ammetteva, erano protocopernicani che «held the motion of the earth about the sun» (More, 1662c, p. 82).

Dal versetto 19, in cui «the evening and the morning were the fourth day», More arguiva che una Terra eliocentrica fosse «implied according to the philosophick Cabbala». Egli rifletteva sul fatto che «some knowing priest or philosopher [...] in the Oriental parts, [...] interpreting [...] the text of Moses in some such way» avesse poi trasmesso questa sapienza ai savi della Grecia. More sosteneva anche che l'atomismo fosse «the physiological part» della dottrina pitagorica; che lo stesso fosse la fisica cartesiana; e che degli interpreti intermedi collegassero la fisica pitagorica «with the Mosaical. It will necessarily follow», continuava, «that the Mosaical philosophy in the physiological part thereof is the same with the Cartesian». Poi lodava Cartesio come «more truly inspired in the knowledge of nature than any [other] [...] for the salving the phaenomena in the world».

More era anche lieto di far sapere che Mosè, l'ispirato amanuense di Dio, era espansivo nel suo scrivere. Il profeta era «more large and more free than any» nella «philosophick Cabbala [whose] conclusions [...] the

wisest naturalists and theosophers [...] have looked upon as the choicest and most precious». Ma More insisteva anche che «the letter of the scripture teaches not any precept of philosophy concerning which there can be any controversie». La sua cabala letterale, in altre parole, mostrava che alcune formulazioni bibliche di principi scientifici erano chiare e fuori da ogni dubbio. Ma la sua cabala filosofica rivelava anche un «intertexture of theosophical and philosophical truths» che sono solo «hinted» nel testo. Come «the letter of scripture», questi segreti scientifici sono «indeed the meaning of Moses», dichiarava. «And one great key [...] will be those Pythagorical mysteries of numbers» (More, 1662c, pp. 53-4, 72, 82, 104, 151).

More parlava con sicurezza della sua teosofia cabalistica. Ma si preoccupava – a buona ragione – della «inconstancy of judgement which men may suspect me of, having heretofore declared [that] scripture does not teach men philosophy». Nella persona di Alazonomastix – giusto pochi anni prima del suo stesso tentativo con *Divining by Kabbalah* – aveva flagellato Thomas Vaughan per aver usato «hidden mysteries of theosophy [...] to force philosophy out of the sacred writ». More replicava che tale cambio di idee era meditato e virtuoso, dichiarando che «it will prove no small argument for the truth of this present Cabbala [...] that the evidence thereof has fetch'd me out of my former opinion» (More, 1650, pp. 24, 74; 1662c, pp. 150-1).

In una nazione devastata dall'intransigenza religiosa, la capacità di adattamento era parte del fascino di More. Le persone che a Cambridge ammiravano la sua vasta cultura lo apprezzavano anche come persona e lo chiamavano «Angel of Christ's». Mente aperta e inclinazioni non dogmatiche erano le basi psicologiche della sua teologia accomodante e latitudinaria. Ma questo duttile e simpatico intellettuale visse la violenza selvaggia dei conflitti civili che trassero in Inghilterra le sanguinose guerre di religione europee. Una guerra civile si concluse con un re decapitato e un dittatore che dava ordini a eserciti di fanatici in Irlanda e in Scozia. Dopo la restaurazione della monarchia, la peste colpì Londra appena prima che il fuoco la distruggesse. C'era ben poca «green and pleasant land» nell'Inghilterra di Henry More – persino a Cambridge, lontano dalla devastata capitale (Ward, 2000, pp. 77-80, 97-108, 114; anche Hoyles, 1971, pp. 3-11; Courtney, 2000, pp. XVIII-XXII).

Finché il Covid non ha ucciso più di 150.000 cittadini inglesi ai nostri giorni, l'ultima grande epidemia della nazione era iniziata a Londra nel 1665 e aveva portato alla morte, nella sola città, quasi 100.000 persone: era la peste nera, una calamità naturale. Vi erano anche calamità morali,

nessuna delle quali era più ripugnante delle accuse di stregoneria: le vittime di questi religiosi crimini contro l'umanità erano principalmente donne. Henry More morì decenni prima dell'ultima ufficiale esecuzione per stregoneria in Inghilterra e molte donne furono uccise come streghe durante la guerra civile a cui lui sopravvisse (*Great Plague of 1665-1666*, 2021; Copenhaver, 2015b, pp. 346-7, 505-8, 542-7; questo bilancio delle morti per Covid in Inghilterra risale a maggio 2022).

Nel 1682 More pubblicò l'edizione latina aggiornata di un libro che Joseph Glanvill aveva concluso nel 1668 per sferrare *A Blow at Modern Sadducism in Some Philosophical Considerations About Witchcraft*. Glanvill, che era morto due anni prima, era stato collega di More alla Royal Society, dove la stregoneria era ancora un tema dibattuto. I sadducei (in ebraico i "giusti") erano ebrei accusati dai primi cristiani di negare la resurrezione dei morti. E i contemporanei di More fecero del "sadduceismo" un sinonimo di materialismo ateo – una grave minaccia contro la credenza nell'immortalità dell'anima, la dottrina cristiana che More aveva a cuore più di ogni altra. Lui e altri guardarono ovunque – anche nelle case infestate – pur di trovare le prove di una realtà spirituale e immateriale che dimostrasse che le anime umane sono spiriti, e quindi immortali. I sadducei si trovarono ingarbugliati con i negazionisti della stregoneria quando i dubbiosi respinsero queste implausibili prove, invalidando perciò la causa di More per l'immortalità. *Saducismus Triumphatus* (che riecheggia *Enthusiasmus Triumphatus*) divenne così il titolo della sua aggiunta al testo di Glanvill (*Mc* 12, 18-27; Glanvill, 1668, 1681; Duncan, 2012, pp. 401-4; Copenhaver, 2015a, pp. 398-403).

La più conosciuta strega biblica era una donna di Endor. La Bibbia non le ha mai dato un nome e non l'ha mai chiamata "strega", solo «una donna con uno spirito», dopo aver notato che l'attuale re aveva bandito chi era in contatto con tali spiriti e tutti i «maghi». La tradizione ha etichettato questa donna come «la Strega di Endor», per quanto lei si mostrasse gentile con il re (Saul) e gli obbedisse. Quando il re le chiese di resuscitare lo spirito di un profeta morto (Samuele), lei lo fece. Il re voleva un consiglio dal veggente deceduto: il compito affidato dal re alla donna era la divinazione con i morti, in seguito detta "necromanzia" – prova incriminante nel suo fascicolo (1 *Sam* 28; Copenhaver, 2015b, pp. 23-4, 213-5, 222-5, 264-9, 281-3, 298-9).

Sin dagli albori dell'esegesi biblica, le ambiguità e i paradossi di questa storia hanno affascinato gli esperti. E More era un esperto di tali esperti. Aveva la loro autorità alle spalle quando attaccò John Webster (m. 1682), un populista critico di quella teologia dell'alto clero che era la specialità di Mo-

re. Come altri studiosi del racconto della Strega di Endor, Webster negava che questa avesse resuscitato un profeta morto. «It was the soul of Samuel himself», rimbeccava More, «and it is the great ignorance of John Webster in the sound principles of theosophy that has enabled him to disprove this assertion». More chiamava in causa la teosofia per difendere una testimonianza – da tempo messa in dubbio da rispettabili teologi e filologi biblici – che egli riteneva cruciale per sostenere l’immortalità dell’anima. Testimonianze dello stesso tipo supportavano il genocidio delle esecuzioni per stregoneria in Inghilterra (More, 25 maggio 1678, a Glanvill, in Glanvill, 1681, p. 48; Webster, 1677, pp. 30, 44, 127-31, 165-83; Clericuzio, 2004).

More era certamente di ampie vedute: così ampie che questo tollerante sacerdote ritenne opportuno non solo condonare, ma anche inasprire le atroci accuse mosse contro certe donne sulla base di inconsistenti elementi probatori, lavorando al contempo insieme ad alcuni colleghi della Royal Society per portare avanti un programma (più o meno) scientifico e progressista. Lui e Newton, ad esempio, trattarono entrambi la dottrina dell’onnipresenza divina come un problema scientifico relativo allo spazio-tempo – per utilizzare la nostra terminologia moderna (Copenhaver, 1980; Rynasiewicz, 2011).

Sappiamo che i contemporanei di More ritenevano inconsistenti le prove della stregoneria perché dopo la guerra civile, quando il famigerato Matthew Hopkins non dava più la caccia alle streghe, le accuse finalmente persero la fiducia del pubblico colto inglese e le uccisioni, infine, cessarono. Il sanguinario Hopkins, che giustiziò circa un centinaio di donne, era morto di cause non soprannaturali nel 1647, quando More aveva 33 anni e stava ancora pubblicando i *Philosophical Poems*. More visse per più di altri 50 anni. Nel 1682 – l’anno di *Saducismus Triumphatus* – era forse troppo vecchio per scacciare l’idea di pubblicare un libro tanto dannoso (Macfarlane, 1970, pp. 14-65; Sharpe, 1997, 2004; Copenhaver, 2015b, pp. 542-7).

6

La teosofia come *Schwärmerei*

Esaminare le testimonianze relative alla teosofia di Henry More fa sorgere una domanda: i fatti sono compatibili con la sua reputazione di voce della ragione e della tolleranza? Il grande Richard Popkin attribuiva a More un’ideologia che mescolava la ragione e la scienza con il misticismo e la profezia millenaristica: la paura del materialismo cartesiano motivava questo

mélange, che ciononostante era – nel complesso – progressista. E tuttavia Popkin riteneva giusto chiedersi se More fosse sano di mente nel difendere «witchcraft, ghosts and cabbalistic accounts of the world, bizarre excursions into the occult, the mystical and the incredible» (Popkin, 1992, pp. 111-2). Riguardo alla stregoneria, è soprattutto la sua sanità *morale* che potrebbe sembrare dubbia, ma questa è la mia opinione più che quella di Popkin (cfr. Almond, 1993, p. 189).

La domanda di Popkin su More arrivò fino all'età dell'Illuminismo, quando i suoi libri attiravano ancora editori decenni dopo la sua morte. I *Divine Dialogues* furono stampati di nuovo nel 1743 – e a Glasgow, una delle capitali del pensiero illuminista. Questo era anche l'anno in cui Emanuel Swedenborg iniziò a trascrivere le sue visioni. La filosofia naturale di More, con la sua teoria dello spazio divinizzato, era importante per Swedenborg, che la conosceva grazie alla *Physica Divina* (1716) di Andreas Rüdiger. Immanuel Kant, prima che le sue tre *Critiche* lo rendessero più famoso di Cartesio, si scagliò contro Swedenborg nei *Sogni di un visionario* (1766). «Il paradiso dei sognatori», in cui Kant collocava Swedenborg, era un «regno delle ombre, [...] un paese sconfinato, dove possono costruire a piacer loro [...] con vapori ipocondriaci, racconti di balie e miracoli di conventi, [...] la più sciocca figura che si possa immaginare» (More, 1743; Rüdiger, 1716; Kant, 1968, p. 923, trad. in Kant, 2001, p. 100; Goodrick-Clarke, 2008, pp. 160-1; Lachman, 2012, pp. 71-4, 161-4; Johnson, 2013; Reid, 2012, p. 123. L'*English Short Title Catalogue* [<http://estc.bl.uk>] elenca 32 titoli di, relativi a o associati a Henry More pubblicati fra il 1700 e il 1799).

Nella prima parte dei *Sogni di un visionario*, quella «dogmatica», Kant rifletteva – come More aveva riflettuto – sullo spazio e sugli spiriti al fine di sostenere l'idea secondo cui gli esseri umani non sono destinati da Dio ad avere una loro conoscenza, garantita dalla ragione, degli spiriti. Questa era un'inferenza del tipo effetto → causa, *a partire* dagli errori compiuti dalle creature *per arrivare* alla volontà provvidenziale del loro Creatore, secondo la tradizione della teologia naturale. La seconda parte, «storica», dei *Sogni di un visionario* raccontava storie su Swedenborg basate sugli allora attuali resoconti e sui pettegolezzi del giorno. Ma Kant aveva un obiettivo serio: metodologico e procedurale, non teologico. Scherzando alle spese di Swedenborg, sperava di fissare dei limiti per la filosofia – e specialmente per la metafisica (Kant, 1968, pp. 925, 965, trad. in Kant, 1995, pp. 102, 141).

Molto più tardi nella sua carriera, Kant trovò un più potente avversario in Federico Guglielmo II, che prima di diventare re di Prussia era massone. La massoneria, nell'Europa illuminata, aveva quell'energia sociopolitica

che l'inganno dei Rosacroce non aveva mai raccolto nel secolo precedente, ma il gusto del re per l'Arte non era affatto illuminato. Kant – ormai anziano e illustrissimo – si scontrò con Federico intervenendo in una vecchia disputa accademica. Le «facoltà» del suo *Conflitto delle facoltà* (1798) erano istituzionali, non psicologiche: nelle università, le facoltà erano dei luoghi di insegnamento (e di riflessione) sulla filosofia, la teologia e altre materie. Kant offese Federico Guglielmo supportando la «facoltà di filosofia» della sua università, che lamentava la «confusione» causata dalla «facoltà dei teologi biblici».

«Quando il teologo biblico cesserà di valersi della ragione per il suo scopo, anche il teologo razionale cesserà d'usare la Bibbia per confermare le proprie proposizioni»: l'accordo che Kant proponeva era ovviamente uno scambio ingiusto. Henry More, che Kant non nominava, era proprio uno di quei teologi *filosofici*. Ma More aveva prosperato professionalmente anche come uno di quei teologi *biblici* che usavano la «ragione per i loro scopi». La teosofia di More violava sfacciatamente il confine fra buono e cattivo uso della ragione che Kant era deciso a far rispettare.

Lo *status* della Bibbia nella cultura di Kant era tale che il libro sacro doveva essere rispettato. Il filosofo risolse il problema mettendo in risalto l'«uso pratico» della Bibbia, più o meno sulla falsariga delle sue idee sulla *ragion pratica* in filosofia morale come correttivo per gli errori della *ragion pura* altrove. Lo scopo pratico della Bibbia è «migliorare gli uomini e [...] ravvivare i loro moventi d'ordine morale [...]. Ogni altro intento dev'essere posposto», dichiarava Kant. In linea di principio, questa divisione dei compiti avrebbe potuto lasciare spazio per la teosofia di More al suo livello più alto, la cabala morale, il cui obiettivo era infatti più pratico che teoretico. Dopotutto, More non era Swedenborg – il tipo di visionario il cui misticismo «conduce a un "illuminatismo"», denunciava Kant, composto da «rivelazioni interiori di cui ciascuno ha poi la sua propria, al punto che non esiste più una pietra di paragone comune della verità». Gli unici pensieri sicuri di questo tipo erano ancorati «a determinati concetti della ragione». E More giurò sempre fedeltà alla ragione (Kant, 1994c, pp. 95, 108-9, 140-1; Gregor, 1979; Kahn, 2001).

Nella terza *Critica* del 1790, tuttavia, Kant aveva già stabilito che le condizioni di possibilità di un progetto teorico come quello di More erano del tutto assenti. Egli decretò che «relativamente a tutte le nostre idee del sovrasensibile» la ragione è limitata «alle condizioni del suo uso pratico». Poiché More aveva riferito tutti e tre i livelli della sua cabala alle «idee del sovrasensibile», solo un uso pratico della cabala, quello morale, poteva spe-

rare di far uso della ragione secondo i termini di Kant. Questa restrizione chiave possiede

l'innegabile utilità di impedire alla *teologia* di smarrirsi nella *teosofia* (in concetti trascendenti che confondono la ragione) o di degradarsi a *demonologia* (una rappresentazione antropomorfica dell'essere supremo); di impedire alla *religione* di finire nella *teurgia* (un'illusione mistica di poter sentire altri esseri sovrasensibili e di poter esercitare un influsso su di essi); oppure in *idolatria* (un'illusione superstiziosa di potersi rendere accetto all'essere supremo con mezzi che non siano una disposizione morale).

La nosologia kantiana del discorso divino inizia con una distinzione fra teoria e pratica, in cui la *teologia* è teorica e la *religione* è pratica.

TEORIA	PRATICA
teologia	religione
<i>patologie</i>	
demonologia	idolatria
teosofia	teurgia

Poi arrivano le patologie della teoria e della pratica: il morbo della *demonologia*, per esempio, è una teoria sulla divinità espressa nella pratica attraverso il morbo dell'*idolatria*. Allo stesso modo, la *teurgia* nella pratica è l'analogo della *teosofia* in teoria. Allora, proprio come la teurgia può essere definita l'invocazione rituale di una natura divina, così, nelle parole di Kant, questa è una definizione di teosofia: «conoscenza teoretica della natura divina e della sua esistenza, sufficiente alla spiegazione della *costituzione del mondo* ed insieme alla *determinazione delle leggi morali*». Non c'è ragione di credere che Kant riferisse a More queste parole, ma la definizione funziona come resoconto della cabala filosofica e morale di More (Kant, 1974b, pp. 424-5, 448-9, trad. in Kant, 2013b, pp. 379, 394).

In tal caso, se Kant avesse avuto ragione, More avrebbe promosso una condizione patologica del pensiero e dell'agire cristiano. Il termine di More per tale disturbo era *enthusiasm* – meno severo del tedesco *Schwärmerei*, per quanto la parola inglese sia stata spesso usata per tradurre quella tedesca. Kant (2013b, p. 220) descriveva la *Schwärmerei* come «una forma d'illusione che consiste nel vedere qualcosa al di là dei limiti della sensibilità, cioè nel voler sognare secondo principi (delirare con la ragione)». La *Schwärmerei* infrangeva la regola secondo cui i concetti possono andare solo dove

possono andare le intuizioni: questo era un assioma della filosofia critica di Kant.

Delirare con la ragione (*mit Vernunft zu rasen*) era sintomo di una malattia psicosomatica, come la melancolia o l'ipocondria, e l'«Anti-Cabbala» nei *Sogni di un visionario* di Kant metteva in guardia in termini clinici sui «misteri nel cervello febbricitante di sognatori allucinati [*Schwärmer*]». Il delirio logico o razionale infettava le sue vittime trasformando «l'immagine, che è opera della pura immaginazione», in «un oggetto che sia presente ai sensi esterni». Uno *Schwärmer* teosofico compie questo errore e offusca la distinzione soggetto/oggetto provando a spiegare oggettivamente dei sentimenti soggettivi.

Kant accostava la *Schwärmerei* all'ateismo, il fatalismo, il libero pensiero, l'idealismo, il materialismo, lo scetticismo, la superstizione e la miscredenza come specie di un genere di errore che rendeva la «ragione spogliata di tutti i suoi mezzi». Avvertiva che quei «sentimenti di fanatismo mistico» e quelle «visioni confuse» alimentavano le fiamme del «misticismo che uccide la ragione» e che provoca la «morte di tutta la filosofia». Kant temeva che la teosofia potesse uccidere la filosofia. E se avesse guardato da vicino la cabala cristiana di Henry More avrebbe potuto accusarlo di un omicidio concettuale, le cui vittime erano le idee chiare (Kant, 1968, pp. 958-60, trad. in Kant, 2001, pp. 134-6, 140; 1994c, p. 128; Copenhagen, 2019, pp. 228-30, 243-7).

La «teosofia», nella tassonomia kantiana della divinità, era un insulto, che More aveva rivolto al suo proprio pensiero come termine di lode. Al tempo in cui Kant faceva battute su Swedenborg, il passaggio verso la teosofia, esemplificata dalla *Conjectura Cabbalistica* di More, aveva attratto dei tardivi sostenitori della tradizione occultista sotto attacco. Ma il tempo vinse contro questa più giovane generazione di teosofi. Le conseguenze del cambiamento reputazionale provocato da More e attestato da Kant furono davvero epocali. Mai più i dotti europei poterono congratularsi ingenuamente di vivere in un'«età magica» – come Ficino e Pico avrebbero ben potuto descrivere il loro Quattrocento. Nella kantiana età della critica, gli intellettuali che prendevano sul serio la magia rischiavano di essere messi in ridicolo. Questo è il motivo per cui la carriera alchemica di Newton dovette essere espunta dal suo curriculum.

Sigismund Bacstrom, Francis Barrett, John Clowes, Gustavus Katterfelto, Ralph Mather, Charles Rainsford e Ebenezer Sibly: riconoscete questi nomi? Non erano stelle di prima grandezza e neanche di terza. Ma erano promotori dell'occultismo nell'Inghilterra illuminata. Si mettano

a confronto con Emanuel Swedenborg, Franz Mesmer e il conte di Cagliostro, certamente più riconoscibili di Bacstrom e degli altri. Riguardo a Swedenborg, sappiamo cosa Kant pensasse di lui. Sappiamo anche che Cagliostro era un famigerato impostore e un insoddisfatto ladro di gioielli. Mesmer attirò folle e delirio a Parigi – dopo aver dovuto in fretta lasciare Vienna – ed era sulla cresta di questa squallida onda quando portò il suo vaudeville in strada (Copenhaver, 2015a, pp. 424-7).

Le questioni di reputazione erano diverse quando More inventò la sua teosofia. Campanella, Boyle e Newton erano suoi contemporanei – tutti molto famosi e illustri. Campanella scrisse sulla magia e difese Galileo. Newton era un alchimista e inventò una nuova fisica. Boyle, oggi ancora rispettato per il suo *Sceptical Chymist*, sperava che la pietra filosofale potesse aiutarlo a parlare con gli angeli. Anche gli eminenti rivali dell'occultismo, ben noti a More, lo prendevano seriamente: Cartesio, Gassendi, Hobbes, Leibniz e altri. More era spesso in disaccordo con loro, non ultimo su quella che lui chiamava “teosofia” (Copenhaver, 2015a, pp. 363-94, 406-9, 414-20).

Persino allora, quando la moda rosacrociiana era ancora in voga, l'avventura teosofica ebbe delle conseguenze in termini di reputazione. Lo scopo dell'attacco di More a Vaughan, per esempio, era quello di distruggere una reputazione già danneggiata abbastanza da provocare quegli stessi attacchi di More alla teosofia di Vaughan – esplicitamente chiamata così quando More accusò Vaughan di imperizia teosofica. Ma More non aveva un vocabolario per inquadrare questi problemi in maniera sistematica e neppure una chiara impostazione concettuale per loro. Speculazioni come la sua motivarono Kant a fornire tale quadro, attaccando ciò che More aveva difeso. E i pensieri ordinati di Kant, amplificati dalla sua longeva autorità, rimasero a disposizione dei successivi critici dell'occultismo per essere utilizzati contro le illusioni su Dio, l'universo e le loro anime.

Fonti

Arnold (1895); Böhme (1647; 1651; 1656); Brucker (1744); Donne (1611); Fludd (1616; 1617; 1638; 1659; 1992); Galilei (1610); Glanvill (1668; 1681); Johnson (2013); Kant (1968; 1974b; 1994c; 1995; 1996; 2001; 2013b); Kepler (1940); Knorr von Rosenroth (1677; 1684); Maimonide (1963); More (1642; 1650; 1651; 1653a; 1653b; 1656; 1662a; 1662b; 1662c; 1668a; 1668b; 1671; 1679; 1685; 1743; 1987); Newton (1966; 1972); Rüdiger (1716); Vaughan (1650; 1652; 1984); Voltaire (1963b; 1967); Webster (1677).

Bibliografia

Almond (1993); Brown (2008); Burnham (1974); Burns (2008); Clericuzio (2004); Copenhaver (1980; 2015a; 2015b; 2019); Courtney (2000); Crocker (1990a; 1990b); Duncan (2012); Fouke (1997); Goodrick-Clarke (2008); Goulémot, Magnan, Masseau (1995); *Great Plague of 1665-1666* (2021); Greaves (2008); Greengrass (2007); Gregor (1979); Griffin (1992); Grudzien Baston (2004); Hall (1990); Heilbron (2010); Henry (2020); Hessayon (2007; 2014a; 2014b); Hessayon, Apetrei (2014); Hoyles (1971); Huffman (1992); Hutton (1990; 2004); Jacob (1991; 1995); Kahn (2001); Kellner (1997); Kenny (1980); Klein, La Vopa (1998); Knox (1994); Lachman (2012); Leech (2019); Lüthy (2018); Macfarlane (1970); McGuire (1978); McGuire, Rattansi (1966); Maclean (2004); Mewe (1979); Newman, Grafton (2001); Pocock (1998); Popkin (1992); Reid (2012); Rudrum (1984); Rynasiewicz (2011); Schaff (1893); Sharpe (1997; 2004); Siorvanes (1996); Smith (2014); Ward (2000); Weeks (1991).



Mappa

di *Pasquale Terracciano*

I

Mappe come strumenti retorici

È definizione condivisa quella secondo cui «le mappe sono rappresentazioni grafiche che facilitano una conoscenza spaziale di oggetti, concetti, tradizioni, processi o eventi nel mondo umano» (Harley, Woodward, 1987, p. XIX). Esse sono oggetti fisici e documenti grafici – su supporti diversi che ne influenzano la natura – ma hanno anche strettamente a che fare con schemi e spazi mentali: «come mediatori tra un mondo mentale interiore e un mondo fisico esterno, sono strumenti fondamentali per aiutare la mente umana a dare senso al suo universo a vari livelli» (Harley, 1987, p. 1). In quanto inevitabile surrogato dello spazio che rappresentano, le mappe hanno sempre al centro un atto di astrazione, di cui va valutata di volta in volta la portata. Le mappe creano, strutturalmente, visioni del mondo; al tempo stesso la percezione che ogni cultura ha dello spazio fisico esterno percola nella costruzione delle mappe. La chiave d'accesso per comprendere la natura della loro evoluzione tra Rinascimento e piena modernità è allora considerarle nella loro natura di strumenti retorici di razionalizzazione e di organizzazione del mondo, alla pari che come strumenti di visualizzazione delle caratteristiche geografiche. Esse si pongono così al confine tra scienza retorica, rappresentazione scientifica, realizzazione artistica.

Le mappe del Medioevo e del Rinascimento assolvono a un ruolo di governo e dominio (per la navigazione, per la gestione delle proprietà terriere ecc.), aiutano la reperibilità del sapere, e, sebbene possa apparire più sorprendente, contribuiscono alla scoperta del sé. La geografia antica, al pari della cartografia, era del resto una scienza della persuasione, che descriveva anche al fine di convincere. Per questo motivo le mappe usano segni emotivamente efficaci per imprimersi nella memoria e diventano esse stesse strumenti di memoria, e finanche percorsi spirituali (Mangani, 2006, p. 15).

Sin dal Medioevo il termine “mappa” indicava indifferentemente un testo o una carta e questa pratica continuò fino al XVI e XVII secolo (Woodward, 1987, p. 287). Le indicazioni per i percorsi di viaggio e le informazioni geografiche venivano del resto affidate alla descrizione piuttosto che alla rappresentazione. I portolani testuali – quelle mappe che servivano per guidare la navigazione – venivano spesso preferiti a quelli grafici, e così accadeva per le rotte mercantili dei viaggi terrestri commerciali. Quando invece vennero disegnate mappe per i tragitti per la Terra Santa esse assolvevano tanto a una concreta utilità pratica nei viaggi quanto a forme di pellegrinaggio interiore, e spesso più alla seconda funzione che alla prima: esse indicavano cioè i luoghi della memoria cristiana che corrispondevano a vere e proprie “stazioni” di meditazione (Connolly, 1999). Si tratta di un elemento, quest’ultimo, che va tenuto presente non solo per avere chiaro l’intreccio costitutivo di testo e disegno nella cartografia, ma anche per ribadire il carattere retorico di ogni comunicazione e rappresentazione cartografica.

2

Persistenze e resistenze

Il Quattrocento – secolo per cui si è parlato di «furor geographicus» (Schulz, 1990, p. 31) – è fondamentale per la storia delle mappe. Motivazioni commerciali e mutamenti culturali si intrecciarono come elementi propulsivi di quella che fu una vera e propria «rivoluzione cartografica»: una rivoluzione non istantanea e neppure monolitica, ma di cui vanno colte persistenze e mutamenti. Non era inizialmente una rottura completa dei modelli precedenti, che vennero integrati all’interno della nuova conoscenza geografica e delle nuove modalità di rappresentazione – in particolare nella costruzione delle mappe celesti vi furono i più forti elementi di continuità, quantomeno sino alla rottura copernicana – ma è pur vero che l’impatto delle novità cambiarono radicalmente il volto della cartografia.

Le *mappae mundi* medievali erano oggetti retorici allegorici, poco sensibili alle questioni metriche (il che non vuol dire che la società medievale fosse insensibile a tali questioni; cfr. Zumthor, 1993; Lugli, 2019): esse erano principalmente raccolte di *loci*, in cui spazio sacro e spazio mondano si intersecavano e si integravano. Per lungo tempo è stato invero usato questo discrimine (mappe sacre medievali *versus* mappe secolari rinascimentali) a segnare lo spartiacque della cartografia moderna. Si tratta di un versante in

FIGURA 1

Mappa mundi di Hereford (1280 ca.)

cui una differenza c'è ed è rilevabile, ma va sfumata, come testimonia, ad esempio, il numero massiccio di mappe sacre della Terra Santa che vennero disegnate ancora nel XVI secolo. Il cambiamento fu radicale invece soprattutto per quanto riguarda la rappresentazione concettuale dello spazio. Le coordinate geografiche delle mappe medievali erano stilizzate secondo un modello che aveva Gerusalemme al centro della terra, il Mediterraneo in forma di T a dividere i tre continenti, Asia (in alto), Europa, Africa, mentre l'oceano circondava, come un cerchio, tutte le terre emerse (mappe *orbis terrae* o mappe T-O). Il modello derivava dalle descrizioni di Isidoro di Siviglia (VII secolo d.C.) e l'esemplare più dettagliato è la *Mappa di Hereford* (1280 ca.), la più grande mappa medievale a noi nota (FIG. 1).

Con il ritorno dei classici e il recupero delle mappe tolemaiche (diffuse sin dal II secolo a.C.) si ebbe un maggiore interesse verso principi di proporzionalità, misurabilità, proiezione. Sono fenomeni con precisi risvolti e addentellati nella cultura del tempo. Gli umanisti furono pienamente coinvolti in questa stagione (Gentile, 2003), e non a caso nella Firenze del Quattrocento, in sostanziale contemporaneità con la riscoperta della geografia di Tolomeo, si svolgevano gli studi sulla prospettiva lineare di Brunelleschi. Nel 1409 venne completata a Firenze la traduzione latina della *Geografia* di Claudio Tolomeo da parte di Manuele Crisolora e di Jacopo Angeli (è significativo notare che invece l'*Epitome* dell'*Almagesto* di Tolomeo che era necessario per la geografia del cielo non aveva mai smesso di circolare). Ma nel manoscritto della *Geografia* non vi erano le mappe, non incluse fino alla copia del 1427 del cardinale Guillaume Fillastre. Nel 1439 venne inoltre riscoperta la *Geografia* di Strabone, portata, sempre a Firenze, da Giorgio Gemisto Pletone. Oltre alla ripresa della cartografia in Europa, va segnalata l'importante fioritura del sapere geografico nella scienza araba: in particolare Sulaymān al-Mahri sviluppò metodi trigonometrici per calcolare latitudine e longitudine in relazione alle stelle.

Se l'iniziale riscoperta della geografia antica vide un importante ruolo di Firenze, fu Venezia a imporsi nei decenni successivi come vera e propria capitale cartografica, per il ruolo cruciale che le mappe avevano per le rotte commerciali e per le esplorazioni, e di riflesso per la stessa fondazione ideologica della Serenissima (Veneri, 2014). Uno dei più importanti cartografi del XV secolo fu in effetti il monaco di Murano noto come Fra Mauro, ma soprattutto un grande impulso allo sviluppo cartografico venne dalla centralità che la stampa aveva nella città lagunare. Nella seconda metà del Quattrocento le prime edizioni a stampa della *Geografia* tolemaica (Tolomeo, 1475), corredata da mappe, divennero di volta in volta più dettagliate. La richiesta di nuove carte si faceva del resto sempre più forte anche per le scoperte geografiche che portavano a inevitabili aggiunte. I cartografi rinascimentali agirono inizialmente per accumulo, non accantonando Tolomeo ma sommando quanto si scopriva a quanto tramandato dai classici. Tra il 1450 e il 1600 le aree conosciute del globo erano più che raddoppiate, tanto che l'aumento delle terre emerse fu tale da costringere a rappresentare la terra in due "mandorle", e non più solo in una.

Le scoperte geografiche avevano inizialmente comportato una rappresentazione a "scomparti". Le mappe medievali mostravano in uno stesso spazio elementi geografici provenienti da diversi periodi storici; quelle rinascimentali presero a dividere da un lato le rappresentazioni emisferiche ag-

giornate a quanto scoperto, e dall'altro l'antica mappa tolemaica, mettendo implicitamente a confronto il sapere geografico degli antichi e le scoperte dei moderni. Le Americhe apparivano pian piano come un'area ancora più grande del mondo già conosciuto, e questo le portava a essere di enorme interesse commerciale.

Nelle mappe vi era inoltre spazio per le terre inabitabili per motivi di clima e per le terre incognite; sebbene la conoscenza delle terre emerse fosse di molto aumentata, gli autori erano infatti consapevoli di non avere contezza di tutta la terra. In quegli spazi potevano ancora inserirsi luoghi per loro natura irraggiungibili: residui del passato, che pian piano infatti scomparvero (come il paradiso terrestre, che ha avuto una lunga e dibattuta storia di localizzazione e rappresentazione cartografica: Scafi, 2007), e nuovi "ritrovamenti", come ad esempio le isole dell'utopia.

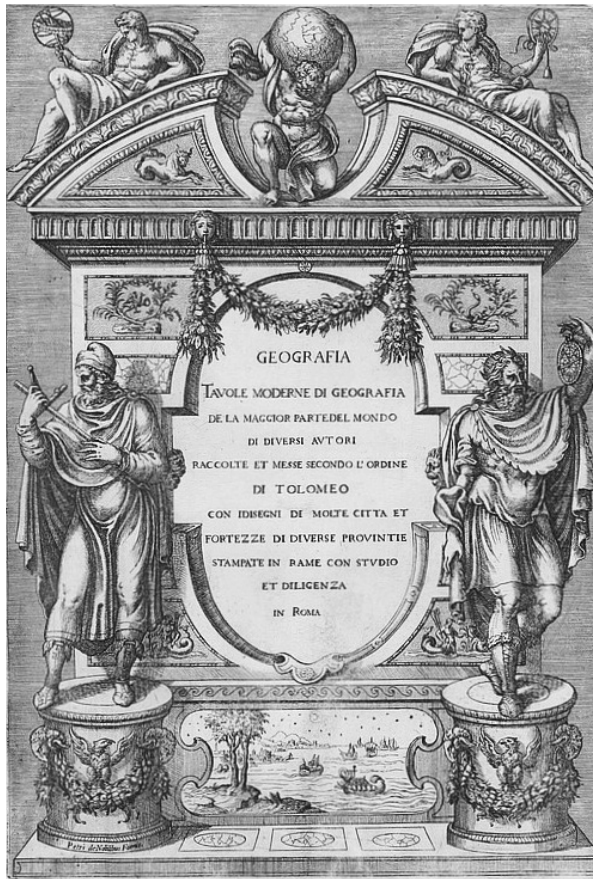
3

Nuove proiezioni e atlanti

Tra le nuove edizioni a stampa merita di essere segnalata quella edita a Strasburgo nel 1513 da Martin Waldseemüller, con 27 carte tratte dalla tradizione geografica antica – che rimaneva in qualche modo separata dal resto – e 20 carte frutto delle nuove scoperte geografiche. Il cartografo tedesco fu inoltre il primo a utilizzare in una mappa il nome America per il Nuovo Mondo (Waldseemüller, 1507). Nella seconda metà del Cinquecento, a partire da un elemento grafico accessorio – il frontespizio con Atlante che sorregge il globo (la cui prima attestazione è nella stampa romana del 1570 di Antonio Lafreri) – si iniziò a definire le raccolte di mappe come atlanti (FIG. 2). Gli atlanti rompono con il modello degli "isolari", nei quali le descrizioni cartografiche venivano suddivise in spazi separati, isole circondate dal mare, contenute all'interno di un confine. La grande rivoluzione degli atlanti riguardò infatti la continuità spaziale, che consente al "globo" di essere visualizzato come "spazio", e non solo come semplice successione di luoghi consecutivi e apparentemente irrelati come nell'isolario (Farinelli, 2003).

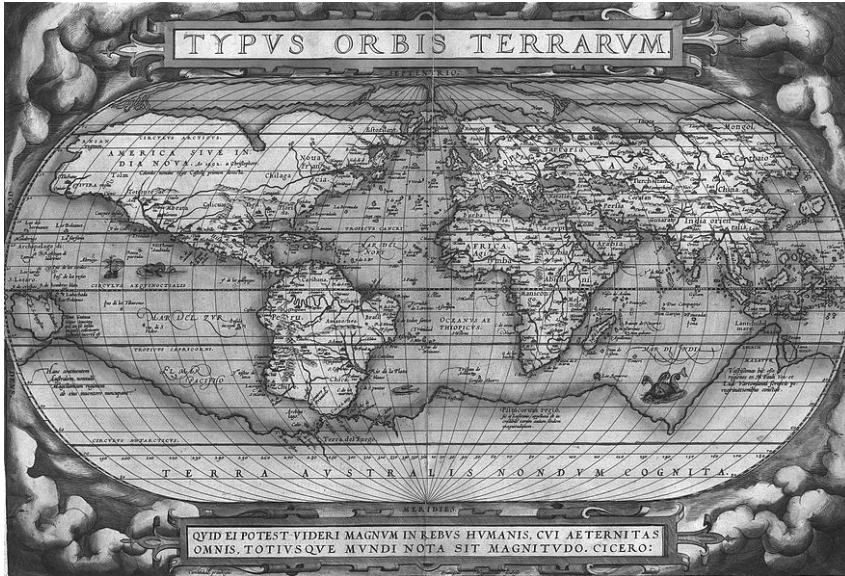
La concezione dello spazio mutava per l'uso di coordinate e di griglie prospettiche. A partire dal XV secolo lo spazio venne usualmente diviso attraverso linee che segnavano la latitudine e la longitudine; si trattava dell'uso – matematicamente più raffinato grazie alle scoperte della geometria araba – del sistema di coordinate già descritte da Tolomeo. Inserire i

FIGURA 2

Frontespizio delle *Tavole moderne di geografia* (ed. Antonio Lafreri, Roma 1570)

luoghi in una griglia spaziale continua è un mutamento radicale dal punto di vista concettuale e nello stesso statuto retorico della mappa: implica che ogni posizione nello spazio è uguale alle altre, che non vi è un centro con una importanza maggiore, ma che la sua centralità dipende dalla scelta delle linee da cui si misurano latitudine e longitudine. La presenza di rette numerate consente inoltre di ridurre o aumentare la mappa mantenendo la proporzionalità, nonché – cosa che diviene in questa fase fondamentale – di accogliere e integrare le nuove scoperte geografiche senza stravolgere l'impianto delle mappe. La sfida per la cartografia “globale” era di rappresentare sul piano ciò che è per natura sferico. Così la mappa del 1507

FIGURA 3

A. Ortelius, *Theatrum orbis terrarum* (1570)

di Francesco Rosselli è la prima che permette di cogliere l'intero globo in un singolo sguardo, suddividendo, attraverso una proiezione ovale, la sfera terrestre in 360 gradi di longitudine e 180 di latitudine. Di grande rilievo fu la mappa di Gerhard Mercator (1569), che utilizzò una prospettiva cartografica cilindrica (che è quella tuttora più utilizzata): essa, pur deformando i poli, rappresenta i meridiani come linee rette perpendicolari tra loro, e i loro angoli conformi, elemento quest'ultimo fondamentale per il calcolo delle rotte marittime.

Pur nell'avanzamento tecnologico, le mappe non avevano dismesso, e anzi avevano per certi versi ampliato, la loro capacità "scenica". Gli atlanti del XVI secolo, implicitamente necessitati a una riflessione sull'osservatore, erano pensati come veri e propri teatri. Il caso più noto è quello della raccolta di mappe del cartografo fiammingo Abraham Ortelius intitolata *Theatrum orbis terrarum* (*Il teatro del mondo*: Ortelius, 1570). Per un verso l'osservatore che si pone davanti alla mappa viene considerato alla stregua di uno spettatore; per altro verso la stessa disposizione dello spazio richiama i teatri della memoria (FIG. 3). Pur nella mutazione, gli atlanti avevano infatti ereditato il ruolo di organizzazione del sapere e di mappa della memoria, fondamentali per la scienza tutta, non solo quella cartografica.

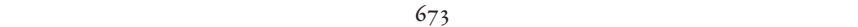
Il rapporto tra testo e immagine

La relazione tra testo e immagine stava cambiando, a vantaggio dell'ultima; la parte visiva avrebbe infine imposto i suoi diritti. Le mappe cambiarono su un triplice fronte: *a*) nella logica interna e nell'organizzazione dei materiali; *b*) nella relazione con le proprie fonti, in particolar modo privilegiando le osservazioni geografiche rispetto all'attestazione dei classici; *c*) nella relazione con la società, nella loro diffusione e nel loro uso (anche, ovviamente, in virtù del mezzo tipografico). Cambiarono sia come oggetti, sia come rappresentazioni, sia come testi (Woodward, 2007, p. 12). La mutazione delle mappe portò d'altro canto a modificazioni, non meccaniche, al riguardo del rapporto testi-immagine sul versante della produzione testuale.

L'allegoria del teatro-mondo, per fare un esempio precedentemente incontrato, era del resto contenitore comune alla cartografia quanto alla letteratura, anche per il tramite della mnemotecnica; e in effetti la letteratura della prima età moderna è stata strettamente correlata con la produzione dello spazio (Lefebvre, 1974; Zumthor, 1993). Ciò vale sia su un piano concettuale che materiale: gli scrittori alludono alle mappe, le inseriscono nei loro testi, mutuano metafore spaziali dalla rivoluzione cartografica in corso, sono spinti da essa a uno sguardo diverso verso la tradizione letteraria. Così, ad esempio, a partire dalla fine del Quattrocento e lungo tutto il Cinquecento, si sviluppò un interesse inedito verso la cartografia dantesca (da Antonio Manetti fino ad arrivare a Galileo Galilei) che portò all'elaborazione e allo studio delle possibili mappe infernali, con esatte misure e rigore matematico, per tradurre graficamente le descrizioni della *Commedia*.

Le mappe sono inoltre metafore fondamentali e strumenti decisivi di pensiero analogico. La sovrapposizione tra concetti e mappe diviene emblematica nel caso della rappresentazione dei corpi come mappe, e viceversa, in un gioco di corrispondenza tra corpo-mondo-opera – tutti a loro modo traducibili in un contesto di similitudine tra microcosmi e macrocosmo – che fu tipico degli scrittori rinascimentali e della prima età moderna. Il modello di Francesco di Giorgio Martini, che traduceva la perfezione della città ideale nella perfezione del corpo umano, è uno snodo importante nella storia delle mappe antropomorfe. Altrettanto lo è la rappresentazione dell'Europa come una figura femminile, elaborata da una celebre mappa di Johannes Putsch (1537) che visualizzava il continente in forma di regina, con le nazioni in forme di arti o attributi, poi ripresa nell'edizione della

Cosmographia di Sebastian Münster (FIG. 4). La mappa originaria – simbolicamente densa in sé – era incisa in parallelo a un poema dello stesso autore, *Europa lacrimans*, teso alla glorificazione della casata Asburgo. Né fu un caso che un autore come Anton Francesco Doni (1994) fu tra i primi a descriverla nella sua opera letteraria *I mondi*. Si trattava di una mappa che si prestava a plurime risemantizzazioni, elemento che ne spiega la vastissi-



ma diffusione tra Cinquecento e Seicento. Essa trasmetteva graficamente la possibilità dell'uomo di modellare il cosmo mettendo in relazione ciò che era naturale e ciò che era umanamente ordinato (cioè gli assetti politici): nei fatti una mappa che descriveva le stesse potenzialità del dominio artificiale delle mappe (Rivoletti, 2003, p. 106).

5

Le mappe e l'arte del pensiero

È stato sostenuto che le mappe hanno svolto per la geografia il ruolo che il laboratorio ha avuto per la scienza come filtro che dalle scoperte ed “esperienze” porta ai nuovi paradigmi (Findlen, 1996). Il loro ruolo è in particolar modo decisivo nel gestire l'ampliamento del sapere. Gli storici della prima età moderna parlano di una vera e propria esplosione di informazioni in virtù del nuovo mezzo della stampa: si apriva la necessità di creare nuovi modi per raccogliere tali informazioni e visualizzarle (Blair, 2010). La contemporanea rivoluzione cartografica ebbe allora uno specifico effetto nell'organizzazione del sapere, ai fini dell'elaborazione di strategie di selezione e ricomposizione degli elementi noti, nonché nella stessa idea di pensiero visuale. Riprendendo la tradizione retorica e mnemotecnica, il Cinquecento e il Seicento furono secoli di elaborazione di mappe del sapere (così anche di “alberi”, di “teatri”, di “palazzi”) che servivano non solo ad aiutare la memoria e a trasmettere la conoscenza, ma anche ad arricchire il pensiero, in una dialettica ecfrastica che non si limitava a tradurre i sistemi concettuali ma in qualche modo ne generava di nuovi (Berger, 2017, pp. 3, 173). Lo stesso atto di costruire una mappa ha del resto sempre a che fare con l'astrazione e con la proiezione. Un caso specifico riguardò Francis Bacon, che aveva posto in stretta relazione metodo sperimentale, cartografia e geografia come modalità di raccolta degli elementi che descrivono ciò che ci circonda e di organizzazione in paradigmi: modalità che sono la chiave, letteralmente, per vedere il mondo.

Le mappe furono dunque strettamente collegate alle visualizzazioni filosofiche della prima età moderna. Esse potevano essere semplici *stemmata* per riassunti ma anche veri e propri percorsi gnoseologici, e in ogni caso schemi di relazioni concettuali tra gli elementi delle teorie. In relazione ai diagrammi medievali si riscontra per un verso una maggiore complessità nelle relazioni interne – anche per le diverse possibilità tecniche –, per altro verso il passaggio da immagini plurali a singole tavole, sulla falsari-

ga dell'evoluzione cartografica e del loro risvolto artistico. Rispetto cioè a delle immagini multiple che si componevano in maniera eterogenea, che acquisivano significato nell'insieme e che ad esso dovevano essere collegate, cominciano a essere sempre più privilegiati schemi indipendenti (in forme di *tabulae*, *tableaux*) che consentono di mostrare tutto in un singolo sguardo (Berger, 2017, pp. 18-9). Non si tratta di una divisione che va intesa in maniera troppo schematica, ma come una linea di tendenza, in cui spesso le due modalità possono intrecciarsi e che presenta in ogni caso delle cronologie diverse a seconda delle discipline.

6

Mappe e dominio

Conoscere lo spazio, saperlo organizzare in mappe era già un modo per rivendicare e possedere dei vantaggi su un territorio. Per questo le aristocrazie e i sovrani favorirono i cartografi, e a loro vennero dedicate preziose mappe (è il caso, ad esempio, di Cosimo II de' Medici). Venezia divenne uno dei principali centri della cartografia perché il dominio dello spazio geografico andava accompagnato dal dominio della rappresentazione dello spazio; per lo stesso motivo altri importanti centri cartografici furono le città mercantili tedesche e delle Fiandre. Così importanti innovazioni matematiche in cartografia (e nelle tecniche tipografiche applicate alla cartografia) si ebbero grazie a Regiomontano, Johann Werner (i cui lavori topografici influenzarono Dürer) e Apiano. Ma soprattutto le mappe divennero cruciali nei conflitti tra Spagna e Portogallo in seguito al Trattato di Tordesillas (1494), che stabilì le esatte aree di influenza sul Nuovo Mondo. Squadre di cartografi, vigilati e protetti per evitare vere e proprie operazioni di spionaggio, fiancheggiarono i diplomatici e si fronteggiarono a colpi di compasso e proiezioni, per strappare miglia di coste e terreni (ad esempio nell'incontro di Badajoz-Elvas del 1524): le mappe erano documenti ufficiali, strumenti di pace ma anche di guerra.

La cartografia accompagnò i processi di unificazione politica e amministrativa di Francia e Inghilterra: la produzione cartografica era fondamentale per gestire i territori, pianificare l'urbanistica, risolvere le dispute legali. Una vicenda a ridosso della Rivoluzione francese getta una luce importante sulle modifiche della percezione giuridica e sociale delle mappe e segna una svolta definitiva nella cartografia moderna. A partire dalla seconda metà del XVII secolo era infatti in corso un'operazione sistematica,

portata avanti per quattro generazioni dalla famiglia di cartografi Cassini, per misurare l'intero territorio nazionale francese attraverso la tecnica della triangolazione geodetica, che consentiva un'accuratezza mai sino ad allora raggiunta. Le carte prodotte, suddivise in 182 fogli, se unite avrebbero mostrato una dettagliatissima rappresentazione della Francia alta 12 metri e larga 11. Dopo la Rivoluzione, la Convenzione, che rappresentava a sua volta il *corpo* della nazione, pretese la confisca di quella che era divenuta ormai «la carta generale della Francia» e che dunque apparteneva alla nazione in quanto lì rappresentata. La battaglia sulla gestione e riorganizzazione del tempo e dello spazio – tratto ben noto della Rivoluzione – aveva avuto subito un impatto sulla storia delle mappe (così come lo ebbe sul calendario e sulle misurazioni). I decenni successivi furono quelli che in tutta Europa segnarono la nascita dei diversi istituti nazionali preposti all'ufficiale elaborazione delle mappe, divenute, per una lunga fase, dei veri e propri attributi della sovranità statale, e come tali di quasi esclusiva pertinenza dell'apparato militare (Valerio, 2003).

Fonti

Doni (1994); Mercator (1569); Münster (1570); Ortelius (1570); Putsch (1537); Tolomeo (1475); Waldseemüller (1507).

Bibliografia

Berger (2017); Blair (2010); Connolly (1999); Farinelli (2003); Findlen (1996); Gentile (2003); Harley (1987); Harley, Woodward (1987); Lefebvre (1974); Le-stringant (1991); Lugli (2019); Mangani (2006); Rivoletti (2003); Scafi (2007); Schulz (1990); Woodward (1987; 2007); Valerio (2003); Veneri (2014); Zumthor (1993).

Maschera

di Rosanna Camerlingo

La maschera è innanzitutto un oggetto, scolpito o dipinto su diversi materiali (pietra, legno, argilla, metallo, cartone ecc.), atteggiato in varie espressioni per usi bellici, magico-rituali, ludici, decorativi e soprattutto spettacolari. Prima che apparisse sulla scena del teatro greco e poi latino, la maschera esisteva nella tradizione funeraria e in quella rituale religiosa. Dall'uso in relazione al culto di Dioniso, la maschera verrà poi usata nel teatro antico, dove divenne parte determinante del costume dell'attore. Il termine usato nel teatro greco è *prósopon* (viso, davanti agli occhi di altri) e in quello latino *persona*. Già dalla sua prima comparsa, dunque, la maschera porta con sé elementi fortemente legati all'identità soggettiva. Essa non copre il volto, ma è un finto volto, immobile e dunque permanente. Ogni tratto della maschera indica il carattere che deve rappresentare. Dal teatro greco a quello latino essa evolve in forme sempre più espressive che tendono ad aumentare in età ellenistica fino a diventare esasperate in età romana. Già nell'antichità, dunque, la maschera assume una varietà di significati dovuta al fatto che essa trasforma, fino ad annullarla, l'identità di colui che la indossa (Pucci, 1992, p. 119).

Nel lungo periodo medievale la maschera compare soprattutto in cerimonie licenziose note come Feste dei Folli, o durante i Carnevali, feste popolari basate sul travestimento e lo scambio di identità. Fu proprio lo scambio d'identità, soprattutto sessuale, all'origine della reazione della Chiesa che invocava il Deuteronomio, il libro più rigido dell'Antico Testamento, che aveva condannato come abominevole lo scambio di identità. Il Deuteronomio dettò legge fino alla stagione del grande teatro moderno europeo in nome del mantenimento dell'ordinamento gerarchico della società feudale. La censura rivelava tuttavia anche la frattura avvenuta sul concetto di individuo rispetto all'antichità, la nuova consapevolezza che la maschera poteva cancellare o sostituire l'identità naturale, e il pericolo di perdere la coscienza su cui la Chiesa pretendeva un controllo assoluto. È una consape-

volezza che fu alla base dei severissimi ostacoli che le autorità religiose del cristianesimo, cattoliche e protestanti, misero alle rappresentazioni teatrali di corte e al teatro nazionale.

La condanna della Chiesa non impedì l'uso costante della maschera soprattutto nelle sontuose feste delle corti europee del Trecento, dove essa è accessorio indispensabile. Le maschere degli sfarzosi spettacoli di corte, i trionfi, gli intermezzi, i *mummings* inglesi, i *masques* francesi, sono dorate, fiabesche, raffinate opere artigianali; a indossarle sono gli ospiti della corte, nobili e cortigiani, e, in seguito, anche i re, ai quali la maschera intendeva conferire un'aura di fascino misterioso, esaltandone la magnificenza. I *masques* che celebravano l'aristocrazia delle corti italiane del Quattrocento sarebbero presto stati importati nelle corti europee del Nord Europa, contribuendo alla costruzione della rappresentazione del potere delle monarchie assolute del Seicento. Famosi furono gli spettacolari *masques* alla corte londinese di Giacomo I, frutto della collaborazione del drammaturgo e poeta Ben Jonson e dall'architetto neopalladiano Inigo Jones (Orgel, Strong, 1973).

Con l'espansione delle corti europee nel XV secolo e degli spettacoli che intrattenevano i loro ospiti, accanto all'evoluzione artistica e simbolica della maschera si va sviluppando anche il suo significato identitario già presente nelle maschere greche e romane. Se la maschera dell'antichità, però, enfatizza il carattere dell'identità che essa rappresenta, nelle corti rinascimentali essa assume ben presto il significato metaforico di occultamento, copertura, nascondiglio di opinioni, di orientamenti politici, religiosi e filosofici. Non più rivelatore di sentimenti o del carattere, non più oggetto materiale che si sovrappone al volto: il volto stesso può assumere il valore segnico di maschera. Essa viene indossata metaforicamente, ma anche materialmente, da tutti gli attori delle corti europee. E l'assimilazione tra attore e cortigiano andava di pari passo con l'associazione sempre più consapevole tra corte e teatro. Emerge ora il dilemma che assumerà forme sempre più pressanti e meditate intorno all'essere e all'apparire. L'identità si sdoppia aprendosi alla nascita di un soggetto nuovo e del suo rapporto con lo Stato moderno.

I

A corte

Con lo sviluppo e il costituirsi delle corti italiane ed europee come centri di potere, sorse una scienza che a partire dalla rielaborazione delle opere di Platone, Aristotele e Cicerone proponeva modelli di comportamento

estetici e morali volti a disciplinare e a sovrintendere una civile convivenza nello spazio ristretto della corte. Dal primo e importante *Libro del Cortegiano* (1528) di Baldassarre Castiglione, fino alla *Civile conversazione* di Stefano Guazzo al *Galateo* di Giovanni Della Casa, questi "manuali" di buon comportamento registravano il grande processo di civilizzazione che avvenne all'interno delle corti europee (Elias, 1988). Essi consigliavano sia l'aristocrazia costretta ad abbandonare i propri orizzonti di potere, sia coloro che, dotati di talento, ma non muniti di titoli nobiliari, ambivano a entrare nel cerchio di queste corti ricche e potenti, di mascherare pensieri, sentimenti, emozioni. Per questo genere di occultamento Baldassarre Castiglione (1990, I, XXIV-XXVI) inventò una «nova parola»: «sprezzatura», l'arte di nascondere l'arte. Al nuovo cortigiano che desiderava fare carriera nella raffinata corte di Urbino, assunta a modello di tutte le corti europee, Castiglione consigliava di assumere una condotta che nascondesse lo sforzo che necessitava per aderire al modello del perfetto cortigiano, e di fare apparire naturale e non artificiale la raggiunta perfezione. La sprezzatura è una dissimulazione sofisticata (fingere di non fingere), un concetto immerso nella filosofia platonica di cui era imbevuta la corte di Urbino. La sprezzatura copre indesiderati difetti del carattere del cortigiano incompatibili con la convivenza civile e quindi rende piacevole la vita di corte. Essa garantisce una civilizzazione gradevole che compensa la perdita di potere e libertà dell'aristocrazia guerriera. La reticenza, il riserbo, il silenzio, l'arguzia, una ironica modestia, la prudenza, tanto apprezzati alla corte di Urbino, mascherano o dovrebbero mascherare l'aggressività necessaria a competere con i rivali cortigiani per guadagnarsi i favori del principe. Lo scopo di questo tipo di dissimulazione era di facilitare l'acquisizione del consenso della corte e i favori del principe. Il fine ideale del cortigiano ideale di Castiglione è quello di consigliare e nello stesso tempo compiacere il principe. Ma com'è stato scritto (Javitch, 1983), la sprezzatura non è solo un ideale etico/estetico, uno stile, si sarebbe detto in seguito, un comportamento gradito dalla corte rendendola così un luogo di raffinato piacere. Né è solo un «inganno salutare» che il cortigiano impiega per consigliare il principe compiacendolo (Castiglione, 1990, 4, x). Essa risponde alla richiesta di sottomissione da parte del principe. Una delle virtù richieste al cortigiano, infatti, è di mascherare non solo l'ambizione ma soprattutto la superiorità intellettuale che metterebbe in questione la supremazia del principe. Non è insomma il piacere a determinare lo stile del cortigiano, ma l'autorità del principe e le costrizioni della corte a esigerlo. Per sopravvivere, il cortigiano deve soprattutto essere prudente e

avere costante controllo di sé: «Però è necessario che 'l nostro cortegiano in ogni sua operazion sia cauto, e ciò che dice o fa sempre accompagni con prudenzia; e non solamente ponga cura d'aver in sé parti e condizioni eccellenti, ma il tenor della vita sua ordini con tal disposizione, che 'l tutto corrisponda a queste parti, e che si vegga il medesimo esser sempre» (ivi, 2, VII). L'esaltazione sia della sprezzatura che della capacità di "accomodarsi discretamente", espresse nel secondo libro del *Cortegiano*, costituiscono un invito a un'accorta gestione di sé, a un costante controllo della recitazione nel teatro della corte, una capacità di vedersi sempre come in uno specchio (Ferroni, 1980; Quondam, 1990).

2

Il poeta cortigiano

Il *Libro del Cortegiano* ebbe un enorme e immediato successo, e fu tradotto nelle principali lingue europee (Burke, 1998) portando all'attenzione dei nuovi ospiti delle nuove corti la necessità di adeguarsi alle nuove regole del vivere civile nello spazio ristretto della corte. Ogni forma di espressione cortese è sottoposta alle medesime regole estetiche, morali e sociali, inclusa la poesia. Lo scrive bene George Puttenham (1971, p. 184), che nel suo *The Arte of English Poesie* (1589) consigliava al poeta nuovo che volesse entrare a corte di usare le medesime arti usate dal cortigiano di Castiglione: «Il primo requisito del nostro Poeta di corte è di dissimulare la sua condotta e i suoi pensieri, ma anche tutte le sue azioni ordinarie [...] per meglio raggiungere i suoi scopi e i suoi vantaggi».

Fiorisce dentro le corti rinascimentali un genere letterario che rispetta la nuova condizione di asservimento al potere del principe. La letteratura pastorale presenta una corte alternativa, un giardino artificiale popolato da cortigiani vestiti da pastori che trascorrono il tempo in ozio parlando d'amore con oziose pastorelle. È una letteratura che, riprendendo i temi e le forme dei poeti dell'antichità, riconosce e si adatta al processo di diminuzione del potere dell'aristocrazia che ora deve costruire, dentro lo spazio limitato della corte, il codice linguistico della sua stessa civilizzazione a spese di ciò che assume essere la libertà della erranza cavalleresca (Elias, 1988). In realtà, questo mondo parallelo posto accanto al centro politico delle corti permette al cortigiano, «sotto il velo di persone umili, e con parole semplici di insinuare e alludere a fatti più importanti che non sarebbe sicuro scoprire in ogni altro modo» (Puttenham, 1971, p. 40).

3

La corte e il teatro

La consapevolezza che la corte è dominata da un sistema di segni che bisognava interpretare o impersonare e che essi erano sottoposti al controllo del principe è diffusa ovunque in Europa. Al germogliare di nuovi codici simbolici e linguistici partecipavano anche i principi, soprattutto nelle corti la cui legittimità era in pericolo. Come, per esempio, la corte di Elisabetta. In un famoso discorso al Parlamento del 1586, Elisabetta I dichiarava: «We Princes are set on stages, in the sight and view of all the world duly observed» («Noi Principi siamo messi su un palcoscenico visti, veduti e attentamente osservati da tutto il mondo»; Neale, 1965, p. 119). La posizione privilegiata in cima alla piramide sociale permette ai principi europei della prima età moderna di essere obbediti al solo apparire, ma non li esime dalla necessità di simulare, cioè di fingere attivamente per ottenere il consenso dei sudditi, come suggeriva Machiavelli, e come è molte volte rappresentato sul palcoscenico di Shakespeare o di Marlowe. L'apparato teatrale del potere regale e il teatro nazionale di Elisabetta si sovrappongono (Greenblatt, 1980, pp. 162-5): a volte si riconoscono vicendevolmente e si alleano, in molti casi sono in competizione. Il commercio tra il teatro dei grandi drammaturghi e la corte che li apprezzava arrivò al punto che gli abiti dismessi dell'aristocrazia venivano spesso usati dagli attori per i loro spettacoli al di fuori delle mura di Londra (Richardson, 2011, p. 8). Entrambi i teatri cercano e ottengono il consenso e il gradimento del medesimo, eterogeneo insieme di individui: i sudditi e gli spettatori.

4

Il *fool*

In una delle sue commedie più brillanti, *Much Ado about Nothing*, Shakespeare mette in scena e alla prova il codice di Castiglione mostrando le rocambolesche vicende politico/amorose di una corte che usa sia la maschera materiale (il *visor* usato nelle feste da ballo a corte) che una acrobatica arguzia linguistica per coprire (a stento) aggressività e competizione. Qui Beatrice, personaggio amabile tra i più spiritosi e linguacciuti delle commedie shakespeariane, riesce a sciogliere i molti nodi nascosti da un vertiginoso intreccio di dissimulazioni e dissimulazioni, rallegrando la corte e conquistando infine il gradimento del principe che la chiede in sposa.

Beatrice, tuttavia, è un personaggio/*fool*, prediletto da Shakespeare, e come gli altri *fools* shakespeariani, presi a prestito dai saggi sileni erasmiani, ha il permesso di protestare, criticare e dire la verità indossando la maschera del buffone, senza incorrere nella censura. Beatrice, però, si guarda bene dall'accettare l'invito del principe sedotto dalla sua arguta grazia: "No, mio signore, a meno che non possa averne un altro i giorni feriali: vostra grazia è troppo lussuosa per indossarla tutti i giorni. Ma perdonatemi; sono nata per dire cose allegre senza nessuna sostanza" («No, my lord, unless I might have another for working days. Your grace is too costly to wear every day. But I beseech your grace pardon me, I was born to speak all mirth and no matter»; *Much Ado*, II, I, 299-302). Dopo il diniego sufficientemente diplomatico da farsi perdonare l'associazione tra principe e abito – facendogli comunque sapere che lo riconosce come primo attore della commedia cortese – Beatrice getta via la maschera umile del sileno e indossa quella della dissimulazione umoristica che le permette di guardare, a distanza, con sorriso distaccato e moralmente superiore, al mondo della corte come a un cortile vuoto e ingannevole, rendendo ragione di quel «Nothing» del titolo che all'epoca di Shakespeare suonava come la parola «noting» («osservare», «controllare») che innerva la trama cortese della commedia (Camerlingo, 2019).

Il sileno, d'altra parte, era una immagine già usata da Rabelais che nel prologo al suo *Gargantua e Pantagruelle* (1532) avvisa il lettore di non giudicare «troppo facilmente» le «burle e le buffonate, e allegre fanfaluche» che troverà nel romanzo, perché quella «roba da scherzare» è «semplice apparenza» oltre le quali si poteva scorgere, come per i Sileni di Alcibiade di cui narra Erasmo nei suoi *Adagia*, un tesoro di saggezza (Erasmo da Rotterdam, 1980, pp. 61-119). Proprio come Socrate che nascondeva la sua sapienza dietro il suo «corpo brutto e ridicolo, e la sua faccia da buffone». Bastava insomma saper leggere dietro l'allegria scorza del romanzo argomentati seri riguardanti la religione, la politica e l'economia della Francia (Rabelais, 1965, *Prologo dell'autore*, pp. 31-5).

Tutta l'opera di Shakespeare è costellata di *fools* o di personaggi secondari a cui è permesso di sgonfiare la retorica della politica cortese. Tra i molti, il più celebre è Falstaff, il corpulento compagno della gioventù scapestrata del principe Hall, futuro Enrico V, re-eroe della nazione. A Falstaff Shakespeare attribuisce le battute più famose sul concetto di onore che sembrano fare da specchio rovesciato alla retorica del famoso discorso di Enrico ai soldati alla vigilia della storica battaglia di Azincourt. Prima della battaglia Enrico fa appello all'onore per incoraggiare i suoi soldati: «But if it be a sin to covet

honour, / I am the most offending soul alive» («Ma se è un peccato ambire all'onore / Io sono la persona più colpevole al mondo»; *Henry V*, IV, 3, 28-9). Sul campo di battaglia, Falstaff è di tutt'altra opinione: «What is honour? A word. What is in that word honour? Air. A trim reckoning! Who hath it? he that died o' Wednesday. Doth he feel it? no. Doth he hear it? No» («Cos'è l'onore? Una parola. E cosa c'è in questa parola "onore"? Aria. Un bell'acquisto! Chi ce l'ha? Quello che è morto mercoledì? E lo avverte? No. Lo sente? No»; *King Henry IV*, part 1, V, 1, 136-40). Per Falstaff, l'onore è una parola che non significa niente di fronte alla morte, ma è menzogna strategicamente necessaria per convincere i soldati a rischiare la vita per la guerra di Enrico.

Toccherà ad Amleto, al (finto) *fool* più radicale di Shakespeare, solo un anno più tardi, scoprire che dietro la maschera del buffone non c'è la saggezza socratica di erasmiana memoria: c'è solo un teschio. Che è anche il suo teschio, poiché la follia che finge per sfuggire alle ritorsioni del potente e scaltro usurpatore Claudio anziché nascondere, come dovrebbe, rivela il suo dissenso politico. La maschera rinascimentale, la maschera di Erasmo, e la simulazione della follia consigliata da Machiavelli nel terzo libro dei *Discorsi* come saggia precauzione politica («Come egli è cosa sapientissima simulare in tempo la pazzia»; *Discorsi*, III, 2), ha cessato di funzionare. La celebre scena dei becchini al quinto atto della tragedia è la più vivida rappresentazione della riduzione al nulla di ogni ruolo recitato sul palcoscenico della vita. Tutto conduce a un indistinto accumulo di resti umani: il buffone Yorick e il grande condottiero Alessandro Magno.

5

La vita è teatro

La metafora del mondo come palcoscenico sul quale gli uomini recitano una parte si trova in luoghi famosi dell'opera shakespeariana. Nella commedia: in *As You Like It*, lo dice il melanconico Jacques: «All the world's a stage, / And all the men and women merely players; / They have their exits and their entrances; / And one man in his time plays many parts» («Tutto il mondo è un palcoscenico / E tutti gli uomini e le donne solo attori. / Hanno le loro entrate e uscite / e ogni uomo nella vita recita molte parti»; *As You Like It*, II, 7, 139-42). E nella tragedia. In *Macbeth*: «Life's but a walking shadow, a poor player / That struts and frets his hour upon the stage, / And then is heard no more» (*Macbeth*, V, 5, 23-5; «La vita non

è che un'ombra che cammina, / Un povero attore che si agita e si pavoneggia per un'ora sul palcoscenico / E poi non si sente più niente"). Sono due versioni di un tema diffuso in tutta l'Europa nel Seicento. Ora non è più solo la corte, ma l'intera esistenza a essere rappresentata come palcoscenico dove ognuno recita una parte. Ed è dunque naturale che per questi ruoli non ci siano più libri a cui gli attori possano fare ricorso o copioni che possano interpretare. Il mito rinascimentale del cortigiano attore flessibile ed elegante che abita, anche se scontento, una corte dominata da un principe da consigliare è del tutto spento. Nel Seicento, l'uomo è una marionetta, un giocattolo nelle mani degli dèi: così grida disperatamente re Lear nella tragedia più nichilista di Shakespeare. Ma di fronte alla nudità del finto matto Edgar, Lear recita un famoso elogio del «superfluo». Qui la maschera assume diverse facce: la frode, il travestimento, la finta follia, il *fool* come specchio rovesciato della pazzia del re. Ma solo alla finzione dichiarata dell'arte – quando il figlio calunniato crea con le parole un abisso che non esiste per salvare il padre cieco dal suicidio – Shakespeare affida il compito di ricucire il legame spezzato tra le generazioni, e di riportare il mondo fuori dell'apocalisse.

Nel Seicento inoltrato il colore del teatro inglese diventa sempre più scuro, popolato di fantasmi, apparizioni, cadaveri, imprigionato in una vertiginosa rete metaforica che mette alla prova il senso di orientamento morale ed esistenziale sia dell'attore sia dello spettatore. Il medesimo colore e un fitto tessuto metaforico investe tutto il grande teatro spagnolo del *siglo de oro*, dove insiste la rappresentazione dell'uomo come attore legato a un palco da cui non può scendere mai. In Spagna due capolavori teatrali di Pedro Calderón de La Barca, *El gran teatro del mundo* e *La vida es sueño*, segnano un ulteriore passo verso il dissolvimento dell'essere e il prevalere dell'apparire. Una immagine legata alla condizione di costrizione dell'epoca della Controriforma nei paesi cattolici (Maravall, 1995). L'unico punto prospettico di una realtà opaca e svalutata dal ridondante proliferare delle apparenze rimane il Dio, severo giudice occhiuto, della Controriforma.

6

Dietro la maschera niente

La scena dei becchini segna una svolta nella tragedia di Shakespeare. Il dubbio di Amleto, infine, si scioglie: l'aldilà non è abitato e non c'è nessun altro mondo dove cercare giustizia (Camerlingo, 2014). Un secolo e

mezzo prima di Amleto, in pieno periodo umanista, Leon Battista Alberti pubblica opere che contraddicono l'immagine di uomo universale che gli è stata tradizionalmente attribuita. La visione del mondo che presenta in *Momus* (1450) rovescia completamente la contemporanea *dignitas hominis* di Pico della Mirandola. E l'idea di un Rinascimento luminoso e fiducioso delle capacità dell'uomo di forgiare il suo destino viene inaspettatamente capovolta. Nel trattatello satirico/allegorico *Momus o del Principe*, Alberti presenta una umanità che, non costretta dalle circostanze, è strutturalmente dissimulatrice (Ciliberto, 2002a, p. 117). Simulazione e dissimulazione sono maschere che nascono insieme all'umanità. Non esiste, come dirà Montaigne, una vita interiore e una esteriore. L'umanità del *Momus* non è scissa, ma radicalmente mascherata, e spregevole. La maschera è un subdolo strumento per ingannare altri uomini ed è usato in ogni aspetto della vita. Per Alberti vivere significa esercitare l'«arte del fingere» (ivi, p. 118). Si può uscire dal mondo della finzione solo dopo la morte: «Queste maschere furono chiamate "finzioni"», racconta Caronte nel *Momus*, «resistono fino alle acque di Acheronte, non di più poiché [...] nessuno è passato sull'altra riva senza perdere la maschera, venendo quindi scoperto» (Alberti, 1942, p. 285). L'immagine della maschera di fango che si dissolve nell'acqua del fiume che separa la vita dalla morte è una potente rappresentazione dell'idea tragica dell'esistenza secondo l'Alberti del *Momus*. Maschera e vita sono per Alberti una sola cosa. Non c'è via d'uscita dalla maschera se non la morte. Non sappiamo se Shakespeare abbia conosciuto l'opera di Alberti. È certo che la contrapposizione tra la concezione pichiana dell'uomo («che opera d'arte è l'uomo») e una del tutto nichilista («questa quintessenza di polvere»), citata in versi famosi (*Hamlet*, II, 2, 297-302) assomiglia al contraddittorio *corpus* delle opere di Alberti.

7

È lecito o utile mentire?

Se Amleto scopre il nulla dietro la maschera, Riccardo III e Iago avanzano sul palcoscenico come attori sdoppiati e soddissfatti della loro abilità istriónica. Esibiscono compiaciuti la maschera che indossano sulla scena teatrale da loro stessi diretta. Un doppio ruolo: uno per gli spettatori, l'altro per i protagonisti della vicenda: «I am not what I am» («non sono quello che sono»; *Othello*, I, 1, 65), fa sapere Iago allo spettatore prima di mettere in

scena la sua trama micidiale, così Riccardo nel prologo che precede la vicenda: «I am determined to prove a villain» («sono deciso a mostrarmi una canaglia»; *Richard III*, I, 1, 30), costringendolo perfidamente a diventarne complice a metà. Riccardo, Iago, l'astuto Barabas di *L'ebreo di Malta* di Marlowe sono appagati dal successo che ottengono con loro astuzia. La Rochefoucauld avrebbe elegantemente liquidato questo genere di simulazione/dissimulazione come «povera abilità». Le maschere sono indossate come strumento di inganno per esclusivo vantaggio di chi le indossa. Shakespeare e Marlowe qui, come altrove, condannano inequivocabilmente i loro personaggi punendoli con la morte, non prima di avere mostrato i danni mortali da loro causati.

La messa in scena di questi personaggi segnala una questione discussa a partire dalle indicazioni di Machiavelli nel *Principe* e nei *Discorsi*, e cioè se e fino a che punto è lecito mentire. Il problema etico sollevato dalla necessità della finzione in ogni aspetto della vita viene dibattuto in tutta l'Europa delle guerre di religione. Nel secolo della formazione degli stati moderni e della nascita delle religioni nazionali, la dissimulazione divenne, come scrive Villari (1987, pp. 42 ss.), una forma di opposizione e resistenza al potere. Per coloro che avevano convinzioni religiose non conformi alla religione ufficiale del loro paese si presentava l'alternativa o di simulare e dissimulare e conservare nel silenzio la propria fede, oppure la persecuzione (Ginzburg, 1970). La caccia ai non conformisti o, nei casi ritenuti più pericolosi, agli eretici, avvenne ovunque in Europa. In Inghilterra Elisabetta I dichiarava di non volere guardare nei cuori dei suoi sudditi, ma lasciava che si perseguitassero i cattolici che si rifiutavano di giurare fedeltà alla sua chiesa (Walsham, 1993, p. 14). A questi ultimi, i cosiddetti *recusants*, i gesuiti suggerivano di usare la tecnica della riserva mentale, cioè esprimere a voce alta qualcosa che viene negata o corretta nel silenzio. E molti tra i gesuiti stessi, ritenuti in terra protestante dei pericolosi dissimulatori e simulatori, finirono sul patibolo per aver rifiutato di rinunciare alla loro fede. Nei paesi cattolici, d'altra parte, i cardinali e i vescovi della Controriforma, da Bellarmino a Carlo Borromeo, tentavano di invadere l'intimità dei fedeli attraverso l'esercizio della confessione, costringendoli a conformarsi alla nuova dottrina emanata dal lungo Concilio di Trento (Prosperi, 1996, pp. 271-2).

Non tutti erano in grado di nascondere il dissenso religioso e politico, e molti furono costretti all'esilio per salvarsi la vita. È il caso, per esempio, di Alberico Gentili, giurista marchigiano. Perseguitato dall'Inquisizione romana, Gentili aveva rischiato la vita per le sue simpatie protestanti. Ma,

rifugiatosi in Inghilterra negli anni Ottanta del Cinquecento, e protetto dalla regina, viene paradossalmente ostacolato dai protestanti radicali, i puritani. Un destino che condivise con Giordano Bruno rifugiato in Inghilterra, entrambi fortemente osteggiati dalle autorità protestanti dell'università di Oxford. Accusato di machiavellismo e di ateismo, invidiato dalle personalità religiose dell'università per la sua nomina a professore regio di *civil law*, Gentili si impegnò a difendere la menzogna – *mendacium officiosum*, come la definì ricorrendo ai molti, da Platone a Cicerone a Montaigne, che avevano ritenuto la menzogna utile in certe circostanze. Il *mendacium officiosum* poteva essere vantaggioso per la comunità in guerra come a teatro, in medicina e nella poesia. Una difesa che alimentò ulteriormente gli attacchi dei puritani. La difesa della menzogna di Gentili sottintendeva una polemica contro la pretesa dei teologi di invadere la vita civile con le leggi della Bibbia (Lavenia, 2015), e il tentativo di rendere autonoma la giurisprudenza dalla teologia: «Silete theologi in munere alieno» fu la famosa ingiunzione che appare nel suo *De iure belli*, il primo trattato di diritto internazionale che esclude la religione come causa di guerra.

In Inghilterra la riflessione sulla dissimulazione dovette in ogni caso tenere conto della forte diffidenza del partito protestante verso questa pratica che riteneva una forte minaccia a ogni integrità semantica e morale. D'altra parte, Francis Bacon (1996b, p. 28) nel suo saggio sulla dissimulazione ne elenca i vantaggi strategici nell'arena politica – difesa dall'invidia, non rendere manifeste le proprie intenzioni all'avversario, prendendolo quindi di sorpresa ecc. – ma menziona anche gli svantaggi: «priva un uomo dei massimi strumenti dell'azione, cioè del credito e della fiducia». Per Bacon, la dissimulazione impedisce alleanze politiche e condanna chi la usa alla solitudine. Sono i primi segnali che indicano una strada verso l'emancipazione della politica dal mascheramento e dalla paura.

E in effetti, la solitudine sembra il destino inevitabile di chi usa la maschera in terra cattolica. A questa altezza del secolo, il mito del cortigiano come brillante e piacevole consigliere dei principi è oramai tramontato; semmai sono i gesuiti a venire accusati di consigliare subdolamente i re (Höpfl, 2004, p. 16). Già alla fine del Cinquecento Torquato Tasso (1998, p. 613) nel suo *Malpiglio ovvero de la corte* (1587) ammetteva che, benché *Il Cortegiano* di Castiglione fosse un universale punto di riferimento e di avvio di qualsiasi discussione sulla corte, le corti sono cambiate, e il cortigiano deve «in questi tempi» apprendere soprattutto l'arte del fingere per acquisire le grazie del principe e per evitare l'invidia degli altri cortigiani. Prudenza e modestia sono le prime virtù raccomandate al giovane e ine-

sperto cortigiano. Il fine delle sue virtù, tuttavia, non è più consigliare il principe, ma ubbidire ed eseguire (semmai piacevolmente) la sua volontà: «Ma l'essecutore e 'l ministro, in quanto egli è tale, è sempre inferiore a colui che gli comanda» (ivi, p. 609). Nasce e fiorisce in questo periodo una trattatistica tecnica che si rivolge al nuovo segretario, «fedelissimo guardator de' segreti», come scrive nel suo *Il segretario* ancora Torquato Tasso (1587, p. 26), spesso rappresentato come chino sullo scrittoio con il dito premuto sul labbro. Nella piena offensiva della Controriforma appare il trattatello di Torquato Accetto che difende la dissimulazione già nel titolo, *Della dissimulazione onesta*. Pubblicato nel 1624, il trattato scaturisce dalla esperienza concreta e sofferta dell'autore come segretario dei duchi Carafa d'Andria. La dissimulazione descritta da Accetto (2012, p. 57) è un'arte («industria») per sopravvivere nel «gran teatro del mondo, nel qual si rappresentano ogni dì comedie e tragedie» (ivi, p. 75). Il primo suggerimento è dissimulare tacendo, poiché il mondo che lo circonda può essere violento e pericoloso. La capacità di tacere permette di salvaguardare e mantenere l'indipendenza del proprio io dentro un mondo di maschere: «dal centro del petto sono tirate le linee della dissimulazione alla circonferenza di quelli che ci stanno intorno» (ivi, p. 49). Ciò che va difeso è dunque la pace e l'intimità dell'io: «Così è amator di pace chi dissimula con l'onesto fine che dico, tollerando, tacendo, aspettando» (ivi, p. 40). La dissimulazione difesa da Accetto tuttavia, lungi dall'essere fraudolenta, nasce dalle tenebre che sono oneste, perché l'oscurità contiene la luce della verità che apparirà al momento adatto: «un velo composto di tenebre oneste e di rispetti violenti: da che non si forma il falso, ma si dà qualche riposo al vero, per dimostrarlo al tempo» (ivi, p. 51). La dissimulazione non è frode, ma un mezzo per trovare quiete, e quindi è giusto dissimulare. Una volta protetto dal mondo, la trasparenza del cuore viene proiettata al di fuori del mondo: nell'età dell'oro, nella beatitudine celeste, nel giorno del giudizio. Ma benché ritenga, come Alberti, che gli uomini hanno la necessità esistenziale di coprirsi (ivi, p. 43), e rimandi al giorno del giudizio la rivelazione della verità (ivi, p. 84), Accetto, come Bacon, non manca di notare la contraddizione tra la necessità di dissimulare e quella di associarsi in una vita attiva: «non dico che non si han da fidare nel seno dell'amico i segreti, ma che sia veramente amico» (ivi, p. 63). È solo un accenno cauto e dissimulato anche nella scrittura – una dissimulazione dissimulata (ivi, p. 17) –, da cui però traspare il desiderio di liberarsi della solitudine della maschera resa obbligatoria dalla tirannide, e di condividere pubblicamente la difesa del bene e dell'onestà.

Honnêteté e bienséance

Non così in Francia. Il tema della dissimulazione viene discusso sotto l'egida di una cultura libertina molto diffusa a corte già all'epoca delle guerre di religione. Nel periodo più grave, alla fine del XVI secolo, Montaigne si ritira nelle sue terre, rifugge la scena politica, si ripiega sul suo io, e fa della sua vita un esempio di dissimulazione. L'io di Montaigne, tuttavia non è il «cuor nascosto» che Accetto difende dalla prepotenza dei potenti. È un io sfuggente e inquieto, ed è l'argomento della sua riflessione. La dissimulazione, quindi, serve a separare la vita sociale dalla concentrazione sulla vita interiore, lontano dallo sguardo profano. Così scrive nel capitolo XXIII: «Il saggio [deve] nell'intimo separare la sua anima dalla folla e mantenerla libera e capace di giudicare liberamente le cose; ma quanto all'esteriore, [deve] seguire interamente i modi e le forme acquisite» (Montaigne, 2012, p. 211). L'uomo di Montaigne è scisso, ma non impaurito. Il suo ideale sociale è una tranquilla uniformità che lasci libero il giudizio interiore del saggio. «Al di dentro vivi e giudica secondo ragione, al di fuori secondo l'opinione comune vivi e parla», scriverà ancora Sarpi (1976, p. 56). La dissimulazione auspicata da Montaigne, Sarpi e dall'allievo di Montaigne, Charron, autore di *De la sagesse*, è quella che si confonde con l'opinione di tutti. È una dissimulazione il cui punto prospettico non è la difesa dell'io, ma l'ordine sociale dove ognuno deve trovare il suo posto. Il palcoscenico della dissimulazione non è la vita quindi, ma la vita sociale. Per Montaigne non si recita per evitare le ritorsioni del potere ma per stare al mondo, e per farlo bisogna seguire gli usi del mondo. «Le vite più belle sono, secondo me, quelle che si conformano al modello comune e umano, con ordine, ma senza eccezionalità e senza stravaganza». «Ogni stranezza e singolarità nei nostri costumi e nelle nostre condizioni è da evitarsi come contraria alle relazioni umane e alla vita sociale» (Montaigne, 2012, p. 301). È una idea che sarà ripresa da Paolo Sarpi nei suoi *Pensieri medico-morali*: «Le vite più belle sono le ordinarie sì, ma nella comune forma senza miracolo e senza stravaganza» (Sarpi, 1976, p. 55). Nella Francia di Luigi XIV, la dissimulazione diventa *honnêteté* e *bienséance*. Riprendendo Montaigne e Charron, l'ideale della cultura di corte è l'adattamento all'opinione comune, e il suggerimento di Montaigne di evitare eccezionalità e stravaganza viene accolto fino a divenire il contromodello dell'*honnête homme*. L'*honnête homme* rifugge ogni comportamento eccentrico, fuori posto, diremmo oggi, che porti disordine nella convivenza civile. Il fine della dissimulazione alla corte di Luigi XIV

è di regolare la conversazione tra le diverse componenti sociali, a seconda dell'origine sociale, l'età e le circostanze, e di confermare, se non di irrigidire, la gerarchia imposta dalla monarchia assoluta. Al centro della complessa cultura dell'*honnêteté* c'è il controllo delle esigenze dell'io: l'aggressività e la prepotenza, la pretesa di sincerità e di franchezza che, nella prospettiva dell'*honnêteté*, vanno contenute e mai fatte emergere (Elias, 1980). Le virtù auspiccate sono simili a quelle del cortegiano di Castiglione: modestia, prudenza, sprezzatura, eleganza. Con una differenza: non siamo più nella piccola e idealizzata corte di Urbino, ma in una delle più potenti corti dell'Europa delle monarchie assolute del Seicento. È qui che con estrema raffinatezza si elabora una civiltà che condanna ogni manifestazione originale dell'io al ridicolo o alla malattia, e che infine esprime una fondamentale sfiducia nella natura umana. Popolato di personaggi eccentrici, prigionieri delle loro manie, il teatro di Molière si fece interprete della cultura della dissimulazione della corte di Luigi XIV. Di fronte alla incorreggibile stravaganza di tutti i protagonisti delle sue commedie, l'intero mondo che li circonda è obbligato a fingere (Fiorentino, 1997).

9

La verità e la vita

Se il cortigiano fa di necessità virtù e gioca la sua partita politica a corte nascondendo e sublimando la sua volontà di potere, accettando al più un ruolo di segretario, i filosofi e gli scienziati del XVI e XVII secolo non traggono nessun profitto dalla maschera. In gioco per loro non c'è il vantaggio politico o un posto a corte, ma la verità e la vita. In questi casi, la dissimulazione si rivela l'unico strumento possibile per sopravvivere: «porto la maschera, ma per forza: poiché senza di quella nessun uomo può vivere in Italia», scriveva Sarpi (in Villari, 1987, p. 22). Non c'era per i filosofi in questione l'identità, o l'io da proteggere e nascondere, o di stare al mondo. Filosofi e scienziati, nel Seicento delle guerre di religione e degli Stati assoluti, agli occhi delle autorità religiose sono pericolosi atei ed eretici che andavano scoperti e costretti a ripudiare le loro verità, e per difenderla si era disposti a fingersi pazzi. Fingere di essere pazzi non è solo un espediente usato (male) da Amleto, o un trucco consigliato da Machiavelli. È quello che succede nella realtà a Tommaso Campanella, che ricorrendo alla tradizione nicodemita si finge pazzo in prigione per salvarsi la vita. Per Campanella (1998, p. 6) gli uomini non sono altro che mentitori, «gli corpi sono maschere

dell'anima, e che non fanno l'ufficio suo primiero, ma artificiale, scenico, secondo il destino divino ordinò sempre esser re chi è vestito di maschera regia», e l'unica parola capace di Verità è quella di Dio. Quando avremo reso quei corpi/maschere «alli elementi, saremo ignudi e vedremo in Dio, luce viva, chi meglio fece il debito suo; e però tra tanto bisogna aver pazienza e aspettare la conoscenza della commedia nel giudizio universale». A una terribile sfiducia nell'umanità fa da contrappeso una totale fiducia nella giustizia divina.

Per Giordano Bruno, invece, non c'è nessuna realtà oltremondana a cui fare appello per un riscatto o una redenzione. Non c'è nessun giorno del giudizio in cui la verità sarà svelata. Bruno è radicalmente convinto che la verità non vada divulgata, ma anzi debba essere protetta dal velo della dissimulazione. Nello *Spaccio de la bestia trionfante*, così Bruno (2000a, p. 581) la difende: «La Dissimulazione, di cui talvolta sogliono servirsi anche gli dèi; perché talora per fuggir invidia, biasimo et oltraggio, con gli vestimenti di costei la prudenza suole occultare la Veritade». La dissimulazione è dunque utile: essa protegge dall'invidia degli uomini, e soprattutto protegge la verità dal disprezzo del volgo. Benché venga innalzata al cielo essa non è dea, ma rimane «ancella della prudenza e scudo della Veritade [...] a cui Giove fa lecito che talvolta si presenti in cielo». Bruno avrebbe verificato di persona e a costo della vita il limite della dissimulazione quando decise che non avrebbe avuto niente di cui pentirsi davanti al Tribunale dell'Inquisizione romana: l'«ancella della prudenza» non sarebbe stata più uno scudo sufficiente a occultare la verità e a proteggere la vita, poiché vita e verità furono per Bruno la medesima cosa (Ciliberto, 1999a, pp. 65-95).

Dopo una lunga e tormentata disputa con la Chiesa cattolica, Galilei fu costretto a sottomettersi al decreto del Sant'Uffizio del 24 febbraio del 1616 con cui lo stesso cardinale Bellarmino che aveva condannato Bruno al rogo lo ammoniva perché abbandonasse la teoria copernicana e proibiva di insegnarla o promulgarla. Nel 1632, dopo anni di cauta dissimulazione, nell'indirizzo al «Discreto lettore» premesso al *Dialogo sui massimi sistemi*, Galilei (1996, p. 5) finge di condividere «salutifero editto» che «imponesse opportuno silenzio» all'«opinione pitagorica sulla mobilità della terra», e scrive di sostenere il sistema copernicano solo come ipotesi matematica e per mostrare al mondo la fecondità dell'ingegno italiano. Lungi dal procedere con una lingua diretta e trasparente come avrebbe voluto che il pensiero scientifico si esprimesse, Galilei dovette ricorrere a una prosa opaca e indiretta con lo scopo di camuffare e al tempo stesso rivelare la verità dell'eliocentrismo. Com'è noto, la maschera non fu sufficiente a velare

e salvaguardare lo scienziato e la scienza. Galilei fu obbligato all'abiura e alla prigionia nel 1633.

Era una questione di tempo. La *libertas philosophandi* dei filosofi e degli scienziati del XVII secolo (da Cartesio a Spinoza) avrebbe presto superato le barriere della maschera, e non avrebbe più temuto di uscire allo scoperto. Accanto e insieme alla libertà di pensiero avrebbe ben presto prevalso la retorica della trasparenza, della bontà della natura, della sincerità dei sentimenti.

Fonti

Accetto (2012); Alberti (1942); Bacon (1996b); Bruno (2000a); Campanella (1998); Castiglione (1990); Erasmo (1980); Galilei (1996); Machiavelli (1983); Montaigne (2012); Puttenham (1971); Rabelais (1965); Sarpi (1976); Shakespeare (2005); Tasso (1587; 1998).

Bibliografia

Burke (1998); Camerlingo (2014; 2019); Ciliberto (1999a; 2002a; 2005a); Elias (1980; 1988); Ferroni (1980); Fiorentino (1997); Ginzburg (1970); Greenblatt (1980); Höpfl (2004); Javitch (1983); Lavenia (2015); Maravall (1995); Neale (1965); Orgel, Strong (1973); Prosperi (1996); Pucci (1992); Quondam (1990); Richardson (2011); Villari (1987); Walsham (1993).

Materia

di Salvatore Carannante

La riflessione intorno alla materia, alle sue caratteristiche e al suo statuto ontologico identifica un asse portante del pensiero europeo tra Rinascimento e modernità. Strettamente intrecciato ad altre categorie capitali – come forma, corpo, spazio, sostanza, natura e, con l’emergere della scienza moderna, quelle di estensione e massa – il concetto di materia assume un’inedita centralità, anche per l’impulso decisivo proveniente dalla riscoperta e dalla diffusione dei testi della tradizione ermetica e neoplatonica, del *De rerum natura* di Lucrezio e delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio. Oggetto di grande attenzione già da parte di autori come Cusano e Ficino, la materia rappresenta uno dei nuclei propulsori delle grandi filosofie della natura di Leone Ebreo, Bruno e Campanella, per poi assumere una rinnovata importanza nella moderna visione scientifica inaugurata da Galileo e nelle teorie della conoscenza della prima età moderna.

I

Potentia, possibilitas, infinitas: materia e universo in Cusano

Nel delinearsi delle coordinate lungo le quali si muoverà il discorso filosofico sulla materia tra Rinascimento e modernità un ruolo fondamentale è svolto da Niccolò Cusano. A partire dalle considerazioni sulla *χώρα* – il ricettacolo privo di determinazioni e suscettibile di accogliere qualsiasi forma – svolte da Platone nel *Timeo*, ma anche quelle sulla *ὑλη* – pura potenza che consente lo svolgersi dei mutamenti naturali – presenti nella *Metafisica* di Aristotele, rilette alla luce delle posizioni variamente sviluppate da Agostino d’Ippona, Tommaso d’Aquino e i platonici di Chartres, Cusano fa della materia uno dei fulcri della speculazione intorno al rapporto tra Dio e universo condotta nel *De docta ignorantia*. Nel capitolo VIII del secondo libro, in particolare, Cusano (2017, p. 154) si sofferma sulla *possi-*

bilitas sive materia universi, introdotta nel capitolo precedente quale componente, assieme alla forma, definita «necessitas complexionis», e alla loro connessione, della «unitas universi trina», che rappresenta il riverbero, sul piano della contrazione, dell'assoluta essenza unitrina di Dio: «Est igitur unitas universi trina, quoniam ex possibilitate, necessitate complexionis et nexu, quae potentia, actus et nexus dici possunt». Su questa base, Cusano si sofferma sulle caratteristiche della materia connettendola strettamente ai concetti di *potentia* e *possibilitas* e inizia con l'illustrare che «multa quidem per veteres dicta sunt»; ad accomunare questi antichi filosofi è l'intuizione che la materia rappresenti una sorta di *possibilitas* che precede per natura tutte le cose, «in qua omnia possibiliter complicata credebant» e che, pertanto, «nec est aliquid nec nihil, neque una neque plures, neque hoc neque illud, neque quid neque quale, sed possibilitas ad omnia, et nihil omnium actu». Nel corso della rassegna dossografica che anima il capitolo, Cusano richiama, oltre ai «Platonici» e ai «Peripatetici», «Hermes», il quale «aiebat yle esse corporum nutricem et illam informitatem nutricem animarum; et ex nostris quidam aiebat chaos mundum naturaliter praecessisse et fuisse rerum possibilitatem», e gli Stoici, convinti che «formas omnes in possibilitate actu esse, sed latitare et per sublationem tegumenti apparere». Cusano mostra di recepire molteplici elementi di queste concezioni della materia, rielaborandoli alla luce della propria ontologia e sforzandosi di renderli compatibili con la natura creata del cosmo; assai significativa, a questo riguardo, è la definizione della materia come «possibilitas contracta», la quale «natura tantum mundum precedi», ma non è «nec aeternitas nec Deo coaeterna, sed cadens ab ipsa, ut contractum ab absoluto». La materia, *possibilitas contracta*, è l'esito della contrazione della *possibilitas absoluta*, che si identifica con Dio stesso in quanto *possest*, perfetta coincidenza di potenza e atto; proprio in virtù di tale contrazione, rappresentata come una «caduta» dall'essenza eterna di Dio, la materia è sì dotata di una indeterminatezza che le consente di assumere qualsiasi forma e di contenere, in potenza, infiniti enti, ma tale «infinità» è strutturalmente diversa da quella che invece caratterizza la divinità. La materia è infatti contraddistinta da una *infinitas privativa*, «propter carentiam formae et aptitudinem ad omnes», laddove la *possibilitas absoluta* è dotata di una *infinitas negativa*, «propter habundantiam, quoniam omnia in ipso ipse actu», poiché nell'essenza divina tutti i possibili trovano piena, perfetta e simultanea attuazione. L'attribuzione alla materia, come *possibilitas contracta*, di una *infinitas privativa* ben diversa, e ontologicamente inferiore, all'*infinitas negativa* propria dell'essenza divina si rivela un elemento deci-

sivo per evidenziare il netto discrimine che più in generale separa Dio e il cosmo. Dio, infatti, avrebbe di per sé potuto creare un universo pienamente infinito; ma, in virtù dell'inadeguatezza della materia ad accogliere il pieno effondersi dell'onnipotenza divina, l'universo non è infinito in senso proprio, come Dio, ma soltanto *indefinitum*, privo di limiti, connotato da una *infinitas privativa* analoga a quella che caratterizza la materia: «quia possibilitas necessario contracta fuit, et non penitus absoluta nec infinita aptitudo – hinc secundum possibilitatem essendi mundus actu infinitus aut maior aut aliter esse non potuit» (ivi, pp. 156-64). Se però, per un verso, la materia è alla base dell'ineludibile scarto che separa l'universo dalla sua sorgente divina, dall'altro essa, come «essendi possibilitas», rappresenta quella capacità ricettiva che consente l'effettivo esplicarsi della *vis* creatrice di Dio e, pertanto, la condizione di possibilità per l'esistenza di tutte le creature. Pur essendo «caduta» dall'essenza divina, la materia come *potentia* e *possibilitas contracta* viene così rivestita di una decisiva funzione metafisica, che trasfigura i motivi tradizionali dell'indigenza, dell'indistinzione e della mancanza di forma in una feconda virtualità, senza la quale i singoli enti non potrebbero definirsi nella molteplicità, nello spazio e nel tempo.

2

La «madre del mondo»: materia, desiderio e vita universale
tra Leone Ebreo, Bruno e Campanella

Alimentata da un rinnovato rapporto con una pluralità di tradizioni di pensiero, la riconsiderazione della materia avviata da Cusano, ma riscontrabile anche nella visione dinamica e vitalistica della materia come *vis formarum receptrix* elaborata da Marsilio Ficino (cfr. Vitale, 1999), verrà approfondita, durante i decenni successivi, nel senso di una completa rivalutazione del principio materiale e del suo ruolo nei processi naturali. Un posto decisivo è al riguardo occupato dai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, testimonianza di un'importante curvatura del platonismo ficiniano in chiave naturalistica, alimentata dal recupero di molteplici fonti filosofiche, tra le quali spicca un'opera importante già per lo stesso Ficino, il *Fons vitae* di Avicbron. Nell'opera, risalente all'XI secolo, la materia, la quale «sostiene tutto» ed è «una sola», viene descritta come agitata da un desiderio di unirsi alla forma che non è più indice di mancanza e imperfezione, ma manifestazione primigenia dell'impulso che spinge tutti gli enti a ricongiungersi all'unità divina (Avicbron, 2007, pp. 541, 657).

Più che sulla dispersione e sulla subalternità ontologica alla forma, l'accento cade dunque sull'idea che la materia sia il fondamento della vita universale; questo intreccio tra materia e vita verrà posto da Leone Ebreo al centro della propria riflessione sulla «materia comune a tutti gli elementi», ossia sul sostrato comune agli stessi quattro elementi empedoclei. Chiamata dai filosofi «materia prima», essa è definita da «li più antichi» caos, «che in greco vuol dire confusione», un nesso che Leone interpreta non in chiave denigratoria, come indice di disordine e oscurità, ma per sottolineare come «tutte le cose, potenzialmente e generativamente, son in quella insieme e in confusione; e di quella si fanno tutte, ciascuna da per sé, diffusamente e successivamente» (Leone Ebreo, 2008, p. 72). La materia è quindi «caos» nella misura in cui contiene in sé, virtualmente e ancora uniti, tutti gli enti poi determinati secondo le varie forme; questa nuova enfasi posta sul dinamismo e la forza generativa viene ribadita in seguito quando, evocando il *Timeo* platonico, Leone descrive «l'appetito e il desiderio» che agitano la materia, «che appetisce e ama tutte le forme de le cose generate, come la donna l'uomo». Il desiderio che agita la materia, e con esso quell'associazione tra la materia e la «femina» che nella tradizione aristotelica era volta a marcarne l'inferiorità rispetto al principio formale, diventano in Leone il segno di una intrinseca forza produttiva e il fondamento di quella «generazione» che vivifica il mondo naturale: «l'amor generativo di questa materia prima, e il desiderio suo sempre del nuovo marito che li manca, e la dilettazone che riceve del nuovo coito, è cagion de la generazione di tutte le cose generabili» (ivi, p. 74). Il desiderio non è più segno di manchevolezza ma «amor generativo» di una materia prima intesa come «la prima madre ne la generazione», sulla quale si esercita l'azione formatrice del cielo, «padre de li generabili» (ivi, p. 77). Più che la subordinazione, Leone sottolinea il nesso di complementarità tra materia e forma, parimenti necessari, come padre e madre, alla vita delle creature: «Le più de le cose generate hanno due principi di sua generazione, l'uno formale e l'altro materiale, ovvero uno dante e l'altro recipiente (onde i poeti chiamano il principio formale *padre dante* e il materiale *madre recipiente*)» (ivi, p. 103). Punto essenziale, tale connessione riguarda non soltanto la realtà fisica ma anche il mondo intelligibile; la materia prima è «madre comune», la radice unica tanto delle realtà corporee quanto di quelle incorporee, «l'anime intellettuali e gli angeli e gl'intelletti puri», sulla base del principio che «'l mondo tutto, così come ha un padre comune, qual è Dio» deve anche avere «una madre comune a tutte sue parti, qual è il caos: e il mondo è figliuol di tutti dui» (ivi, pp.

230-4). Anzi, rifacendosi ancora una volta all'opinione degli «antichi», specialmente Ovidio, per i quali «la materia comune, mista e confusa di tutte le cose» è «coeterna con Dio», Leone corregge solo in parte tale posizione: certo, il Dio creatore è pur sempre superiore e anteriore alla materia, che però non è semplicemente una realtà creata alla pari delle altre, ma si trova «in compagnia di Dio ne la eternità», prodotta da Dio «immediate» e «ab eterno»; la materia prima è quindi «compagna del creatore ne la creazione e produzione di tutte le cose, e sua consorte ne la loro generazione» (ivi, pp. 102, 105-6).

Nel solco tracciato da Leone, e prima di lui da Avicèbron, si muoverà, approdando a conclusioni ancor più radicali e dirompenti, Giordano Bruno, che, anche sulla base di un intenso recupero dell'atomismo di Lucrezio, pone la materia al centro della propria ontologia. Per Bruno la materia non è più, secondo un'idea attribuita ad Aristotele e ai suoi seguaci, «*prope nihil*, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione», e quindi un sostrato totalmente indeterminato rispetto a un principio formale ontologicamente eterogeneo; diversamente, essa è «cosa divina, et ottima parente, genitrice e madre, di cose naturali: anzi la natura tutta in sustanza», come sottolineato nel *De la causa* (Bruno, 2000a, pp. 270-2). Essenziale nella nuova considerazione della materia esposta nel grande dialogo italiano è l'articolato ripensamento del suo rapporto con la forma, a partire da un approfondimento della dottrina, presente già in Averroè e poi esplicitamente formulata da Alberto Magno, della *inchoatio formae*, ossia la presenza, nella materia, di una *forma generalis*, una sorta di predisposizione della materia a determinarsi secondo questa o quella forma specifica. Andando ben oltre la propria fonte, però, Bruno svolge questa prospettiva nel senso di un'immanenza alla materia dell'«intelletto universale», vale a dire la forza spirituale che plasma le realtà naturali, forza che si esplica «da l'intrinseco della seminal materia», dal cuore del sostrato materiale. Punto essenziale, questa azione plasmatrice determina gli enti in base a forme che non vengono impresse dall'esterno, ma sono «suscitate» dalla materia stessa, la quale, sottolinea Bruno, «possiede tutto» e «non ha in che mutarsi». L'unica materia universale e incorporea, percepibile solo con l'occhio dell'intelletto, si «contrae» configurandosi come una certa materia corporea in base a disposizioni che le sono immanenti: con «esser assoluta», essa è «sopra tutte» le dimensioni e «le comprende tutte; con esser contratta, vien compresa da alcune et è sotto alcune» (ivi, p. 267). La materia universale, o «naturale», è pertanto il fondamento delle materie particolari, o «artificiali», percepibili ai sensi, ed è comprensibile solo con

l'occhio dell'intelletto, secondo un'idea che ripropone la distinzione, risalente a Tommaso d'Aquino, tra l'unica *materia prima*, «sine qualibet forma et privatione», e le molteplici *materiae secundae* oggetto dell'esperienza ordinaria (Tommaso d'Aquino, 1949, pp. 4-5). Per Bruno, però, la materia universale può assumere qualsiasi configurazione non perché *prope nihil* ma in quanto le contiene tutte dentro di sé, *in nuce*: essa è «privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce: ma come la pregnant è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé» (Bruno, 2000a, pp. 266-8). Alla raffigurazione della materia come «pregnante» è sottesa, ancora una volta, una totale rivalutazione della «similitudine de la femina e de la materia», un'associazione connessa non più alla mancanza e all'imperfezione, ma alla fecondità, alla forza vitale e alla potenza generativa. Più in generale, su tale rimodulazione si riverbera il totale ripensamento del concetto di potenza attuato da Bruno che, in netta opposizione ad Aristotele, ne sottolinea l'intrinseca dignità ontologica, non inferiore a quella dell'atto; la potenza infatti «non dice imbecillità» ma «confirma la virtù et efficacia» (ivi, pp. 246-7), al punto che la distinzione tradizionale tra potenza e atto viene riassorbita in quella tra potenza passiva, il principio materiale, e potenza attiva, il principio formale, due aspetti, strutturalmente connessi e complementari, dell'unica sostanza infinita. La materia si rivela pertanto «potenza passiva di tutto», dotata di una capacità generativa infinita e coestensiva alla forza plasmatrice della forma (ivi, p. 233).

Nell'ambito di una critica serrata alla filosofia naturale e alla metafisica di Aristotele si colloca anche la visione della materia elaborata da Tommaso Campanella; particolarmente significativi, a questo riguardo, i primi due capitoli del libro II del *Del senso delle cose e della magia*, opera incentrata sulla rappresentazione del mondo come immagine di Dio. Grande animale vivente, il mondo è dotato, sia nel suo insieme che nelle sue parti costitutive, di un senso che, pur specificandosi secondo vari livelli e modalità, consente alle creature di assecondare la loro tendenza fondamentale a conservarsi in vita e a rifuggire la morte. Dotata di senso è anche quella materia sulla quale si esercitano gli influssi del caldo e del freddo, da cui dipende, secondo un'idea tratta dalla filosofia di Telesio, il determinarsi dei singoli enti. Tale aspetto viene introdotto da Campanella (2019, p. 31) richiamando, ancora una volta, l'associazione tradizionale tra materia e dimensione femminile: «La materia appetisce le forme, come la femina il maschio, perché è sua perfezione essere abbellita da quelle che sono partecipazioni della beltà di Dio»; ma tale appetito indica che la ma-

teria «sente», poiché «ogni appetito nasce da conoscenza». A differenza di Bruno – dal quale lo separa anche una forte opposizione all'atomismo di Lucrezio – Campanella è però convinto che «le forme non escano dal grembo della materia ma in lei s'ingenerino da gli agenti»; pur essendo «di tutte le forme luogo, come lo spazio è luogo di tutte le materie», la «materia universale» non contiene le forme dentro di sé ma le sono impresse dall'esterno. Proprio in questa passività assoluta Campanella fa d'altronde risiedere l'intrinseca dignità e l'importanza decisiva del sostrato materiale, la cui natura gli consente l'assunzione di qualsiasi forma: dotata di senso e desiderio, infatti, la materia è «inerte e informe», «atta a ricevere ogni arte e forma», «nera» e in ciò simile alla tenebra, di per sé invisibile ai sensi ma capace di «colorarsi e mutarsi in varie foggie». Nel porre l'accento su una passività assoluta che si rovescia in vitalità, potenzialità e infinita virtualità, Campanella propone dunque una concezione distante sia da «coloro i quali affermano la materia esser quasi nulla, né sostanza, né quanto, né quale, e d'ogni senso priva» sia da quanti «dicono, all'incontro, che le forme essenziali e accidentali escano a luce dal seno della materia»; proprio in quanto «nata a patire» la materia è «attissima a sentire», caratterizzata da un "senso" che si traduce in inesauribile capacità di mutamento e di assunzione di forme che, pur essendo ontologicamente altre dalla materia, non si potrebbero mai realizzare senza di essa, sostrato infinitamente capace di recepirle (ivi, pp. 36-7).

3

La materia nella prima età moderna tra scienza e filosofia

La tendenza del naturalismo rinascimentale a individuare, al di là delle molteplici materie particolari, siano esse il ferro o il legno o gli stessi quattro elementi empedoclei, una materia prima intesa essenzialmente come soggetto e *potentia*, sostrato comune ai vari piani della realtà e capace di assumere qualsiasi forma, subirà una profonda trasformazione nei primi decenni del Seicento. Di pari passo, infatti, al superamento della visione "qualitativa" della natura, propria della fisica aristotelica ma ancora ben presente nei suoi critici, come Bruno e Campanella, e alla crescente matematizzazione del cosmo, la materia verrà pensata a partire dagli aspetti quantitativi e misurabili, i soli passibili di un'analisi scientifica propriamente detta. Emblematica, in tal senso, la posizione di Galileo, che nel *Saggiatore* espone una teoria corpuscolare della materia, per certi

versi non lontana da quella di Bruno, ma connessa non più al vitalismo e all'animazione universale, bensì a una prospettiva di stampo meccanicistico e incentrata sull'individuazione di leggi che esprimono la struttura matematica della natura. Riflettendo «intorno alla proposizione “il moto è causa di calore”», e in particolare sul modo in cui la qualità del caldo «risegga nella materia», Galileo mostra come la «materia o sostanza corporea» sia «necessariamente accompagnata» da una serie di condizioni – come l'estensione, la collocazione nello spazio e nel tempo, il moto, la quantità e la contiguità – dalle quali non può essere separata e che consentono di descrivere oggettivamente i corpi. Tali condizioni sono ben diverse da quelle che derivano dai sensi; che una materia «debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore» va ricondotto a qualità che non risiedono, come tali, nella materia, ma dipendono dalla rielaborazione percettiva: «per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità» (cfr. Galilei, 1896b, pp. 347-8). A ben guardare, sottolinea Galileo, le qualità attribuite ai corpi naturali e che si manifestano alla sensibilità come «sapori, odori, colori ed altre» sono in realtà a loro volta riducibili a «grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci»; nello specifico, ciò che viene percepito come calore nella realtà è prodotto da «una moltitudine di corpicelli minimi, in tal e tal modo figurati, mossi con tanta e tanta velocità; li quali, incontrando il nostro corpo, lo penetrino con la lor somma sottilità, e che il lor tocco, fatto nel lor passaggio per la nostra sostanza e sentito da noi, sia l'affezione che noi chiamiamo caldo». Sono dunque «figura, moltitudine, moto, penetrazione e tocco» a definire natura e comportamento della materia (ivi, pp. 350-1); i fenomeni naturali e le stesse percezioni umane non sono effetti di forze, forme o qualità di natura spirituale, ma l'esito del movimento e dei contatti che coinvolgono i componenti fondamentali della materia. Punto essenziale, tale approccio viene adottato anche in riferimento ai corpi celesti, i quali, secondo una radicalizzazione dell'eliocentrismo di Copernico analoga a quella intrapresa – su basi metafisiche – da Giordano Bruno, non vengono più considerati strutturalmente eterogenei rispetto alla Terra; diversamente, le comete, la Luna e «tutti i pianeti» sono composti, al pari della Terra, di una materia «solidissima», «non celeste ed eterna», che si rivela quindi il perno per l'affermazione dell'omogeneità del cosmo (ivi, p. 275).

Nel consolidarsi di questa distinzione tra le qualità che pertengono alla materia in sé e quelle dipendenti dalla nostra percezione, un ruolo decisivo è svolto da Descartes (2009b, pp. 1744-6), che nei *Principia philosophica* elabora una concezione ancor più radicale di quella galileiana, giungendo a ridurre la materia a estensione: l'effettiva natura della materia, definibile anche come «corpus in universum», consiste non «in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens», ma esclusivamente «in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum». La materia può continuare a sussistere a prescindere dal peso, dal colore, «et alias omnes eiusmodi qualitates», ma non senza «extensionem in longum, latum et profundum». Nel solco tracciato da Descartes si muoverà anche Hobbes (1839, p. 105) nel *De corpore*, dove diviene peraltro tangibile la trasformazione della distinzione *materia prima/materiae secundae* in quella, di ordine anzitutto epistemologico, tra qualità primarie e secondarie; i filosofi «Aristotelem sequuti» hanno chiamato materia prima il «corpus generaliter sumptum», cioè considerato a prescindere da «cuiuscunque formae et cuiuscunque accidentis». Spogliata da qualsiasi forma e qualità accidentale, la materia si mostra caratterizzata, di per sé, da pochissime qualità primarie, ossia da «magnitudine, sive extensione, et aptitudine ad formam et accidentia recipienda». Bisognerà però attendere Robert Boyle e, soprattutto, John Locke (1997, p. 135; cfr. Ruisi, 2002) per vedere esplicitata la distinzione tra le «primary qualities» e «secondary qualities»: le prime, «utterly inseparable from the body, in what estate soever it be», si identificano con «solidity, extension, figure, motion, or rest, and number», mentre le seconde, «which in truth are nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensations in us by their primary qualities, i.e. by the bulk, figure, texture, and motion of their insensible parts, as colours, sounds, tastes, etc.». Ancora una volta, quindi, le qualità secondarie sono riconducibili a quelle primarie, che si rivelano quelle che propriamente e realmente definiscono la materia: la sensazione del calore o del bruciore è in realtà l'effetto prodotto «by the same primary qualities, viz. the bulk, texture and motion of its insensible parts». Sebbene non venga più interpretata come potenza animata e vitale, ma come corpo ed estensione, la materia continuerà pertanto a identificare, in età moderna, un orizzonte di riflessione decisivo, che dalla metafisica e dalla filosofia della natura si allarga, venendone progressivamente assorbito, agli ambiti della nuova scienza galileiana e dell'epistemologia.

Fonti

Avicbron (2007); Bruno (2000a); Campanella (2019); Cusano (2017); Descartes (2009b); Galilei (1896b); Hobbes (1839); Leone Ebreo (2008); Locke (1997); Tommaso d'Aquino (1949).

Bibliografia

Ruisi (2002); Vitale (1999).

Mathesis universalis

di Marco Matteoli

L'idea della matematica come scienza universale si cristallizza nel XVII secolo, quando il nuovo paradigma della matematizzazione delle scienze naturali si è ormai affermato: è Descartes, nella IV delle *Regulae ad directionem ingenii*, che condensa in una formula il lungo sovrapporsi di idee e "visioni" che hanno caratterizzato lo sviluppo del pensiero matematico dall'antichità fino all'età moderna, attraverso numerosi autori, temi e tendenze culturali differenti, spesso divergenti tra loro. Lo strano destino di questo breve testo concepito in giovane età – circolante in forma manoscritta tra gli intellettuali più influenti della seconda metà del Seicento (oltre trent'anni dopo la morte del suo autore) e pubblicato per la prima volta all'inizio del secolo successivo – ha poi significativamente contribuito a determinare anche la fortuna di questo importante aspetto della cultura moderna. Eppure, nel corso della sua storia, lo sviluppo dell'idea di *mathesis universalis* non è affatto lineare, né tanto meno lo è la ricezione, se si tiene conto delle varie declinazioni teoriche che tale nozione prende in differenti autori: in Leibniz, ad esempio, essa è primariamente associata all'idea di un linguaggio universale (*characteristica universalis*), piuttosto che alla descrizione della realtà, o alla misurazione dei fenomeni fisici. In generale l'idea della matematica come disciplina conoscitiva o metodologica *par excellence* riposa su una serie di valutazioni teoriche e tecniche che soddisfano tutte, a loro modo, il lungo apporto che, fin dall'antichità, la geometria, l'aritmetica e, infine, l'algebra hanno dato alla cultura occidentale, oltre ad addensare su di sé importanti elementi concettuali che esulano dall'aspetto meramente scientifico e che coinvolgono perfino il piano metafisico. Le questioni chiave che, sommariamente, possono essere colte sullo sfondo di questo percorso riguardano quindi tre ambiti: la filosofia, includendo gli autori e i pensatori che riflettono sullo statuto della realtà soprattutto nel definire il rapporto tra unità e molteplicità, il ruolo dell'individuo e le prospettive cosmologiche; la logica e le discussioni sul metodo, per quanto riguarda

l'analisi della correttezza e la coerenza dei processi argomentativi e dimostrativi; infine la gnoseologia, nella riflessione sulle diverse competenze cognitive coinvolte nell'attività matematica, con una particolare attenzione a dirimere il controverso ruolo della facoltà immaginativa nella mediazione tra la realtà sensibile e l'astrazione razionale.

I

Antichità ed età tardoantica

L'archetipo di ogni riflessione filosofica sulla matematica può essere individuato nella tradizione pitagorica e nelle sue successive ricezioni platonica e neoplatonica. Aristotele (1993, p. 27), nella *Metafisica* (A, 5, 985b, 23-26), riporta che i pitagorici «per primi si applicarono alle matematiche [...] e credettero che i principi di queste fossero i principi di tutti gli esseri». Il motivo di questa connessione che la scuola pitagorica intravedeva tra la realtà naturale, i suoi elementi fondativi e i numeri, consisteva nella «scoperta» che determinati rapporti numerici (detti «armonici») riverberassero sullo sfondo di ogni struttura naturale, a partire dai suoni musicali fino alle sfere celesti. Vi era, tuttavia, uno schema teorico di ancora maggiore pregnanza metafisica che postulava la trasmissione generativa continua dall'unità prima (la monade) fino a tutta la molteplicità degli enti: «principio di tutte le cose è la monade, [...] dalla monade nasce la diade infinita, soggiacente come materia alla monade che è causa, [...] dalla monade e dalla diade infinita vengono i numeri, e dai numeri i punti, e da questi le linee, e da queste le figure piane, e da queste le figure solide, e da queste i corpi percepibili, i cui elementi sono quattro, fuoco acqua terra aria, che mutano e si muovono attraverso il tutto» (Diog. Laert. VIII 24-25: *Presocratici*, 1981b, p. 510).

Platone (1991, p. 1381), nel *Timeo* (54a-56c), fa propria la riflessione pitagorica che pone una stretta relazione tra solidi geometrici ed elementi naturali, partendo dalla constatazione della «bellezza» dei «triangoli elementari» che, componendosi tra loro, vanno a costituire prima i triangoli equilateri e gli angoli solidi di diverse ampiezze, infine, i poliedri regolari e fondamentali che sono le forme degli elementi primari naturali: il tetraedro (fuoco), il cubo o esaedro (terra), l'ottaedro (aria) e l'icosaedro (acqua); al dodecaedro spetta il ruolo di «quinto elemento», della cui forma «Dio si servì [...] per decorare l'universo». Il paradigma pitagorico ripreso da Platone, che definisce la struttura più profonda della realtà naturale, utilizza la geometria e i rapporti numerici alla stregua di norme essenziali per

l'azione divina, sebbene il *dēmiurgòs* sia mosso da esigenze di simmetria e di ordine che hanno anche una fortissima valenza estetica; questa netta lettura "ontologica" della matematica, tuttavia, non ne esaurisce la considerazione da parte di Platone, poiché nei suoi testi le assegna anche una fortissima valenza epistemologica e, addirittura, pedagogica. Sebbene alla fine del libro VI della *Repubblica* (510c-511e), Socrate mostri a Glaucone la superiorità del "puro" pensiero intellettuale rispetto alla *diànoia* che verte intorno alle figure geometriche, nel libro VII, dopo aver illustrato il mito della caverna, Platone si impegna in un'esposizione del supremo valore della matematica come strumento privilegiato per l'educazione dei filosofi e via di accesso alle più alte acquisizioni del sapere intellettuale (521c-527c). Partendo dalla constatazione che la matematica può essere considerata "universale", «perché non c'è arte o scienza che può dirsi indipendente da tale disciplina» (Platone, 1991, p. 1245), viene messo in evidenza, in maniera indipendente dalla *praxis* geometrica, il potenziale conoscitivo racchiuso nella «scienza dei calcoli», che ha come obiettivo primario di insegnare a «unificare» i concetti e a coglierli nella loro tensione semantica con la molteplicità: «La vista dell'uno ha come effetto non secondario questo che tu dici, perché uno stesso oggetto noi lo cogliamo insieme come uno e come infinitamente molteplice» (ivi, p. 1247). Si tratta di un rafforzamento delle posizioni pitagoriche che si contrappone a quanti "schiacciano" l'aritmetica (che è discreta) sulla geometria, che ammette invece quantità continue: «Tu sai bene che i matematici esperti non accettano, facendogli fare una magra figura, chi s'avventura a dividere nel ragionamento l'uno in quanto tale; e più tu lo dividi più loro lo moltiplicano, per impedire che l'uno perda la sua unità e appaia molteplice» (ivi, p. 1248). Se dunque «la scienza dei calcoli» concerne «quei numeri che possono essere solo pensati» (*ibid.*) – «numeri nei quali si trova l'uno [...] ogni volta uguale a se stesso in tutto e per tutto, senza la pur minima differenza, e senza alcuna parte al suo interno» (*ibid.*) –, la nozione stessa di unità, resa massimamente astratta, diviene uno strumento epistemologico di grandissimo valore, perché all'interno dello schema di analisi dialettica teorizzato dal platonismo, è strumento di sintesi e di raccolta che «eleva l'anima», «obbliga l'anima a servirsi della pura intelligenza per attingere alla verità in quanto tale» (*ibid.*). Questa concezione "forte" del numero ricade quindi anche sulla pratica della geometria che, tutt'altro dall'essere applicata alla misurazione di fenomeni materiali, «delle necessità contingenti» (ivi, p. 1249), occorre che sia trasposta sul piano della conoscenza pura e astratta, dove essa diviene «la scienza di ciò che sempre è, e non di ciò che in un certo momento si genera e in un altro

momento perisce» (*ibid.*); solo assumendo questa prospettiva “teorica”, anche «essa, nei confronti dell’anima, è forza trainante verso la verità, è stimolo per il pensiero filosofico a elevare ciò che ora in maniera sconveniente manteniamo terra terra» (*ibid.*).

La posizione di Platone, che poggia su una definizione filosofica dell’unità che ha forti valenze metafisiche, viene sistematicamente decostruita da Aristotele che, al contrario, rafforza il divario tra aritmetica e geometria (soprattutto nel libro III della *Fisica*, I, 204a, 9-30, dove distingue tra infinito in atto e infinito in potenza) e stabilisce, nel libro XIII della *Metafisica* (M, 1076a, 36-1078b, 6), uno statuto degli enti matematici che è meramente gnoseologico, come parte della definizione di una concezione della conoscenza fondata sulla totale separazione delle attività intellettuale e razionale dalla contingenza naturale: il punto di rottura consiste tuttavia nel privare questa concezione di qualsiasi riferimento a uno sfondo metafisico, per cui le idee sviluppate attraverso un percorso di elaborazione cognitiva che muove dall’esperienza sensibile sono definibili nei termini di «sostanze seconde», laddove gli enti reali hanno la dignità di «sostanze prime» (*Cat.*, 2a, 11-19). La riflessione aristotelica porta infatti a compimento quanto era stato premesso nel libro V, nel quale si negava l’ipotesi che le idee platoniche potessero essere considerate come sostanze (*Metaph.*, Z, 1039a, 24-1039b, 19), e quindi che fosse lecito ritenere tale anche l’idea di uno (1040b, 16-1041c, 5): nel libro XIII (M, 1080a, 12-1082b, 36) mira quindi ad attaccare la nozione stessa di «numeri ideali», sulla quale si fonda, appunto, la riflessione platonica sull’universalità della matematica. L’eliminazione di ogni residuo metafisico dalla propria concezione degli enti matematici non impedisce tuttavia ad Aristotele di salvaguardarne il peculiare valore epistemologico, in virtù dello speciale statuto che egli ha conferito loro; anzi, è proprio il carattere di universalità e il fatto che gli enti matematici non hanno corrispettivi sensibili in natura, a renderli così efficaci nell’astrarre le proprietà generali dei fenomeni ai quali essi possono essere collegati: «Come le proposizioni universali delle matematiche non si riferiscono a enti separati ed esistenti a parte dalle grandezze e dai numeri, ma si riferiscono proprio a questi, però non in quanto tali, cioè come aventi grandezza e come divisibili: ebbene, è evidente che potranno esserci ragionamenti e dimostrazioni che si riferiscono alle grandezze sensibili non in quanto sensibili, bensì in quanto dotate di determinate proprietà» (*Metaph.*, M, 1077b, 18-22). La forza della matematica riposa dunque sulla capacità di illuminare razionalmente i dati dell’esperienza, garantendo loro – come già in Platone – quel carattere di universalità e unicità che li

riconduce a un piano più astratto e intellettuale. Non è questo, tuttavia, l'unico aspetto di valorizzazione della matematica in Aristotele: legato a una concezione della disciplina che predilige la *praxis* geometrica rispetto alla numerologia dei pitagorici, lo Stagirita, nel libro I degli *Analitici secondi* (76a, 31-78a, 20), definisce in maniera paradigmatica l'inferenza dimostrativa ponendo più volte come esempio la potenza conoscitiva che scaturisce dagli assiomi o dalle dimostrazioni della geometria e, in particolare, dalla forza logica che è alla base delle «nozioni comuni», pur restando distinti tra loro i vari ambiti disciplinari a motivo della differente "materia" alla quale essi vengono "applicati".

La contrapposizione tra il modello pitagorico-platonico (con le sue fortissime implicazioni metafisiche) e la concezione aristotelica della matematica – in linea con l'impostazione metodologica propria della geometria euclidea – trova un punto di sintesi nella classicità tardoantica in Proclo. Questi, nel commentare il primo libro degli *Elementi* di Euclide, costruisce un'impalcatura teorica volta a restituire alla geometria i propri fondamenti metafisici, riconducendola nuovamente sotto la cornice definitoria di un'idea di matematica di tipo pitagorico, senza tuttavia indebolirne l'efficacia tecnica. La spregiudicatezza ideologica di tale operazione può essere colta nel *Prologo* del *Commento*; al pari di Aristotele, Proclo riconosce infatti lo statuto "intermedio" e razionale della disciplina matematica, collocando nella *diánoia* i concetti matematici:

Le sostanze matematiche risiedono nei vestiboli delle prime specie, e di queste rivelano l'essenza unitaria e indivisa e feconda; ma non vanno oltre la partizione e composizione dei concetti né oltre la realtà che è propria delle immagini, e neppure oltrepassano le concezioni svariate e passeggiere dell'anima; ma si armonizzano con le conoscenze semplici e purificate di ogni traccia di materia. Pertanto la posizione intermedia dei generi e delle specie della matematica sia concepita tale almeno per il momento, che riempia l'intervallo tra le sostanze assolutamente indivisibili e quelle che diventano divisibili applicate alla materia (Proclo, 1978, p. 28).

Nonostante questa preliminare accettazione della prospettiva aristotelica, per cui gli enti matematici non hanno la dignità delle "sostanze" superiori, Proclo rivendica il valore conoscitivo della matematica attraverso il recupero degli stessi motivi teorici sviluppati nella *Repubblica*, letti attraverso il filtro di Plotino: «Quanto poi a chi è filosofo per natura, [...] dice Plotino, bisogna dargli le matematiche per rendergli familiare la natura incorporea, e servendosi di queste figure come di modelli, bisogna condurlo ai ragionamenti della dialettica e alla contemplazione dell'essere in generale» (ivi, p.

40). La comprensione di quanto è «generale» e «incorporeo» grazie alla forza universalizzante delle discipline matematiche non si ferma, tuttavia, ai soli enti naturali, ma si proietta fino alle verità più alte della teologia:

La scienza matematica [...] prepara la comprensione intellettuale alla teologia. Infatti, tutte le cose che alle menti imperfette appaiono difficili a comprendersi e inaccessibili per la conoscenza della verità intorno agli dèi, i ragionamenti matematici le mostrano degne di fede ed evidenti e inconfutabili mediante le immagini. Essi danno le dimostrazioni delle proprietà supersostanziali insite nei numeri, e nelle figure pensabili rivelano le potenze delle figure intellettuali. Perciò Platone c'insegna molte mirabili dottrine riguardo agli dèi mediante figure matematiche, e la filosofia dei Pitagorici sotto questi velarii nasconde l'iniziazione ai dogmi divini (*ibid.*).

Tra la matematica che aiuta a comprendere i fenomeni naturali e quella che indirizza verso la conoscenza delle idee divine in realtà non vi è alcuno scarto; entrambi i piani conoscitivi si rifanno a una visione della realtà che, pitagoricamente, è sottoposta a leggi e proporzioni di tipo matematico e dunque, sia che il filosofo rivolga il suo sguardo verso il "basso", sia verso l'alto, la forza astrattiva e universalizzante della matematica permette comunque di svelare il livello metafisico che fonda ogni realtà:

i più grandi risultati la scienza matematica li raggiunge nella scienza della natura, mettendo in evidenza il buon ordinamento dei rapporti, secondo i quali l'universo è stato costruito, e la proporzione che collega tutte le cose esistenti nel cosmo, come in un luogo dice il *Timeo*, [...] mostrando gli elementi semplici e primari riuniti dovunque con simmetria ed equivalenza, mediante le quali tutto il cielo fu condotto a perfezione con l'accoglimento delle figure convenienti a ciascun settore di esso; e ancora scoprendo i numeri appropriati a ciascuna delle cose che vi si trovano, e alle loro orbite e ai loro ritorni periodici mediante i quali è possibile calcolare i periodi della fecondità e quelli contrari ad essa. Perché col mettere dovunque in evidenza questi fatti, io penso, il *Timeo* mediante termini matematici rivela la teoria della natura dell'universo; e conforma le generazioni degli elementi ai numeri e alle figure, e a numeri e figure fa risalire le potenze degli elementi e le loro affezioni e produzioni (ivi, p. 41).

Il sincretismo di platonismo e aristotelismo si compie dunque accreditando il modello gnoseologico aristotelico elaborato nel *De anima*, ma inserendolo in una prospettiva metafisica e fisica neopitagorizzanti; la principale conseguenza epistemologica che ne deriva è che non solo la potenza cognitiva del pensiero razionale ne esce rafforzata, ma anche l'immaginazione viene

a essere il luogo privilegiato per compiere la mediazione tra piano razionale ed esperienza sensibile, grazie al ruolo fondamentale che comunque Proclo riconosce alla geometria euclidea:

La conoscenza ragionata possedendo i concetti, ma non essendo capace di vederli in forma involuta, li dispiega, li sottrae e li trasporta nell'immaginazione, che è situata nel vestibolo; e in quella, o insieme con quella, sviluppa la loro conoscenza, soddisfatta della loro separazione dalle cose sensibili, e dell'aver trovato la materia immaginativa ben disposta ad accogliere le sue proprie forme. D'onde deriva che l'intendimento della geometria è unito alla immaginazione, e le composizioni e scomposizioni delle figure sono immaginarie e la loro conoscenza è la via verso la sostanza intellettuale (ivi, p. 62).

Il paradigma definito da Proclo e dagli altri pensatori neoplatonici consegna al Medioevo e soprattutto all'età umanistica, che riscopre la tradizione tardoantica come depositaria di un messaggio teologico che affonda le proprie radici in un'antichità precristiana e originaria, un'idea della matematica che è declinata essenzialmente secondo due accezioni, una metafisica e una gnoseologica, connesse tra loro e interdipendenti: la prima postula, infatti, che vi è un ordine di tipo matematico (fondato sull'unità e l'armonia delle proporzioni) sotteso a tutta la realtà e dunque è possibile intuirlo o conoscerlo attraverso gli strumenti della matematica, geometria *in primis*; a sua volta la scienza matematica, in virtù della sua forza astrattiva e universalizzante, mette a disposizione le migliori competenze e la più efficace strumentazione per cogliere le verità più alte, dunque si presenta come la più universale di tutte le discipline, offrendo a ognuna di esse i mezzi logici per raggiungere i propri obiettivi conoscitivi. In questo quadro, al contempo teorico ed epistemologico, l'immaginazione viene a svolgere un ruolo di mediazione tra l'esperienza sensibile e l'astrazione razionale che risulta fondamentale sia in senso descrittivo che creativo.

2

L'età umanistica e il Rinascimento

Uno dei primi autori che nell'età umanistica rivendica un ruolo primario per la matematica come strumento per la conoscenza, sia della natura sia delle verità teologiche, è Niccolò Cusano (1401-1464). Nel *De docta ignorantia* (1440) Cusano sviluppa una teologia con influenze neoplatoniche e neopitagoriche recepite anche in seguito a un lungo viaggio compiuto a

Costantinopoli – come legato del papa tra il 1437 e il 1438 – e dall’incontro con intellettuali come Basilio Bessarione (1403-1472) e Giorgio Gemisto Pletone (1355-1452), figure che saranno fondamentali per la “rinascita” del platonismo in Italia durante il Quattrocento. La nuova teologia elaborata da Cusano ruota intorno a concetti come Uno, Massimo, Infinito, nozioni che egli declina anche in senso matematico; il principio che sta alla base di questo doppio registro teologico/matematico è di fatto un’exasperazione delle idee di Proclo, per cui, a fronte di una totale inattingibilità e radicale inconoscibilità del divino, Cusano opta per un uso simbolico dei fondamenti e degli elementi della geometria per rappresentare in controluce e attraverso le tensioni logiche provocate da formule apparentemente contraddittorie gli attributi e i modi d’essere della divinità, e il modo che essa ha di comunicare con la realtà. Per assicurare autorevolezza al proprio modo di procedere, Cusano (2017, p. 41) illustra la tradizione alla quale intende rifarsi: «E Pitagora, il primo filosofo di nome e di fatto, non ha forse ritenuto che ogni ricerca della verità dovesse essere condotta mediante i numeri? I Platonici e anche i nostri primi pensatori lo hanno seguito, a tal punto che il nostro Agostino, e dopo di lui Boezio, hanno affermato che “nella mente del creatore” il numero è stato indubbiamente “il principale esemplare” delle cose che dovevano essere create». In un tentativo sincretistico affine a quello procliano, Cusano inserisce nella lista dei suoi riferimenti intellettuali anche Aristotele, «che pure ha voluto mostrarsi originale confutando i suoi predecessori, come avrebbe potuto nella *Metafisica* insegnarci la differenza tra le specie se non le avesse paragonate ai numeri?» (*ibid.*). La posizione di Cusano insiste dunque sul valore universale e superiore delle verità matematiche e della logica a loro sottesa non concentrandosi tanto sulla sostanziale concordanza fisica tra la struttura della natura e la matematica (secondo il modello pitagorico ripreso anche nel *Timeo*), quanto piuttosto sottolineando una corrispondenza ontologica tra le idee e le forme in base alle quali Dio pensa e crea la realtà e i modelli logici impliciti alla matematica («le cose visibili sono [...] immagini delle realtà invisibili»; *ivi*, p. 39), con la particolarità, tuttavia, che il piano finito della mente umana non è assolutamente proporzionabile a quello divino, dunque, occorre pensare gli oggetti finiti della geometria attraverso paradossi logici che li proiettino verso l’intuizione dei concetti infiniti: «dobbiamo in primo luogo considerare le figure matematiche finite con le loro proprietà e i loro rapporti; in secondo luogo, dobbiamo trasferire questi stessi rapporti alle corrispondenti figure matematiche infinite. Dopo questo, dobbiamo in terzo luogo applicare, in maniera ancora più elevata, i rapporti di queste figure infinite

all'infinito semplice» (ivi, pp. 43-5). Il metodo di Cusano si serve quindi degli oggetti matematici come strumenti speculativi "simbolici", per "mostrare", attraverso le contraddizioni create per mezzo di esperimenti mentali (ad esempio, un cerchio infinito che coincide con la retitudine infinita), uno spazio teorico a-logico e prerazionale che egli ipotizza essere quello della mente divina o, comunque, della "logica" di Dio. Quest'uso della matematica, che è a tutti gli effetti una *praxis*, non si applica solamente alla teologia, ma può essere rivolto anche alla realtà naturale – come di fatto Cusano fa, nel *De docta ignorantia*, nelle sezioni successive alla prima – a partire dall'unità del cosmo che, in virtù dello stesso modello matematico-simbolico, è definito infinito, in quanto «contenitore massimo» di tutti gli atti di produzione divina. La "discesa" verso le creature e l'uomo – e il suo ritorno a Dio attraverso Cristo – è dunque costantemente descritta attraverso questa particolare modalità di intendere ed esporre la matematica, all'interno di un quadro logico i cui assi di riferimento sono le opposizioni dialettiche massimo/minimo, infinito/finito, uno/molti, *complicatio*/*explicatio*.

Negli stessi anni e nello stesso clima culturale in cui Cusano elabora la propria filosofia, si collocano anche le riflessioni di un nuovo genere di artisti, fortemente caratterizzati dall'interesse per i rinascenti *studia humanitatis*, tra i quali essi includono anche le discipline matematiche, come supporto fondamentale non solo per la pratica delle arti visuali, dell'architettura e dell'ingegneria, ma anche come mezzo per unificare e cogliere con maggiore profondità descrittiva la natura e le sue leggi. Tra questi spiccano i nomi di Leon Battista Alberti (1404-1472), Piero della Francesca (1417 circa-1492) e Leonardo da Vinci (1452-1519), autori di trattati sulla pittura e sull'architettura nei quali la geometria è "schema" per determinare le "forme" delle cose o la gestione dello spazio pittorico e, grazie ai nuovi apporti della scienza prospettica, diviene il codice di mediazione comune tra sensi interni (fantasia e immaginazione), organi percettivi e natura: l'intelletto, l'occhio, con la sua forza proiettiva, e l'immaginazione – plasmatrice interiore di immagini – assecondano leggi di simmetria e ordine di tipo matematico, le colgono nelle forme degli enti naturali, le fanno proprie e le "attuano" interiormente, infine le riversano materialmente nella realizzazione dei manufatti artistici. Il modello gnoseologico di riferimento è sempre quello neoplatonico, in cui la mente e le facoltà che sono immerse nell'esperienza sensibile risultano essere le forze attive del mondo interiore, protagoniste di un'azione creatrice che, alla fine di un processo prima razionale e poi fantastico, si riversano nella produzione

materiale. La valorizzazione dello strumento matematico nelle arti visive non si limita, tuttavia, alla sola “scoperta” del potenziale implicito in quello stesso strumento, ma acquista un rilievo di tipo “teorico”, nel momento in cui se ne afferma, ancora una volta, la portata universale e sistematica che, di fatto, ne fonda e ne garantisce l’applicabilità a ogni livello, razionale, visuale e materiale. Esemplare, in questo senso, è quanto afferma Leonardo da Vinci (1890, pp. 3-4) a proposito della centralità del rapporto tra matematica, scienza e natura: «Scienza è detto quel discorso mentale il quale ha origine da’ suoi ultimi principi, de’ quali in natura null’altra cosa si può trovare che sia parte di essa scienza, come nella quantità continua, cioè la scienza di geometria [...]. Nessuna umana investigazione si può dimandare vera scienza, se essa non passa per le matematiche dimostrazioni»; e, ancora più puntualmente: «nessuna certezza delle scienze è dove non si può applicare una delle scienze matematiche, ovvero che non sono unite con esse matematiche» (*Codice G* [1511-13], f. 96v). Si tratta di un paradigma teorico che non è solamente gnoseologico o epistemologico, ma che ridisegna lo statuto tutto dell’uomo nel suo rapporto con la natura, fondando nuove categorie che, di fatto, implicano (o producono) una riflessione di tipo filosofico: «Perché la *ratio* geometrica che il soggetto rivendica a sé e che sostituisce non solo alle *auctoritates* trasmesse dalla tradizione, ma anche a un concetto trascendente e insondabile di natura, possa affermarsi come mezzo di conoscenza, occorre trasformare il rapporto di subordinazione dell’oggetto al soggetto, che l’arte del Rinascimento ha sostituito a quello tradizionale, di opposizione, in una correlazione nella quale entrambi gli attori del processo – il concetto di natura e l’io – si distinguano per poi riconoscere e dominare le reciproche interferenze» (Angelini, 2017, p. 20).

Da questa tensione teorica, volta a stabilire un nuovo modello filosofico nel rapporto tra uomo e natura, mente ed esperienza, muove anche la riflessione di Pietro Ramo (1515-1572), umanista e pedagogista francese, il cui progetto di superamento dell’aristotelismo (e della tradizione logico-dialettica che ne è derivata durante il Medioevo) verte intorno alla definizione di un nuovo metodo in cui la matematica svolge un ruolo centrale, ruolo che è testimoniato anche dalla significativa attenzione che questo autore diede alla diffusione di testi matematici, curando un’edizione e nuova traduzione degli *Elementi* di Euclide (Parigi 1549) e numerosi trattati sull’aritmetica e la geometria dal forte tenore didattico. In particolare, negli *Scholarum mathematicarum libri unus et triginta* (Basilea 1569), Ramo – riprendendo le riflessioni introduttive del *Commento* di Proclo, ma anche i

principi alla base del quinto libro degli *Elementi* di Euclide – opera una sovrapposizione di aritmetica e geometria, considerate entrambe scienze della “quantità” (discreta nel primo caso e continua nel secondo) e accomunate dalla subordinazione a leggi matematiche di ordine superiore (esprese dalle «nozioni comuni» euclidee: «gli uguali allo stesso sono uguali tra loro», «qualora a uguali siano sommati – o sottratti – uguali, i totali sono uguali», «il tutto è maggiore della parte» ecc.) il cui valore è sostanzialmente logico. La ricerca di Ramo, quindi, raggiunge il suo punto centrale nella definizione della logica (“matematica”) come riferimento principale per ogni disciplina, in opposizione al “culto” dell’inferenza sillogistica, resa ormai infeconda e inefficace dal lungo stratificarsi delle discussioni scolastiche intorno alla “terministica” e alla *suppositio* proprie della *logica modernorum*. Questo obiettivo teorico e al contempo metodologico si traduce anche in un *set* normativo e procedurale che muove da una concezione del metodo come *habitus* naturale e prende corpo nella ridefinizione delle leggi aristoteliche dell’assiomatica: la *lex veritatis* che postula l’autoevidenza e l’universalità dei principi logici; la *lex iustitiae* (o dell’omogeneità), che implica che ogni sistema o ambito disciplinare deve sostenersi autonomamente su proprie leggi e che queste devono essere tutte interconnesse tra loro; la *lex sapientiae*, che impone una gerarchia tra i concetti, per cui da quelli generali devono procedere i particolari, assumendo in generale una struttura a livelli o “ad albero” (cfr. Oldrini, 1997, pp. 87 ss.). Questo impianto troverà poi un’espressione concreta nella riflessione cartesiana sul metodo e, in particolar modo, verrà implicitamente applicato nell’organizzazione del piano e degli assi cartesiani, il cui schematismo soggiacente è ordinato secondo questi stessi criteri.

A fianco di un inquadramento prevalentemente gnoseologico e metodologico, come quello sviluppato da Ramo, si assiste, nel corso del XVI secolo, anche a definizioni più ampie della matematica, che investono in maniera più significativa il campo della filosofia e contribuiscono a generare una visione ancora più diversificata dell’idea di *mathesis universalis*: è il caso, ad esempio, di autori quali Cardano, Patrizi e Bruno. Girolamo Cardano (1501-1576), in particolare, è un complesso autore la cui opera, per quanto eclettica, mantiene sempre centrale il riferimento alla matematica e, in particolare, alla geometria: nell’*Encomium geometriae*, una prolusione pronunciata nel 1535, Cardano evidenzia il ruolo di questa disciplina come fondamentale per comprendere e gestire ogni campo del sapere, dai più tecnici e “meccanici” – come l’agrimensura, l’architettura o la pittura – fino alla teologia e alle sue più arcane applicazioni pratiche,

come la magia teurgica (cfr. Canziani, 2002, pp. 475-9). L'uso della geometria – o dell'algebra, che Cardano sviluppa in una maniera innovativa anche rispetto al proprio tempo – si caratterizza come fondamentale non solo per la sua intrinseca risorsa conoscitiva, garantita dalla sua precisione e forza dimostrativa, ma soprattutto perché essa riesce a descrivere la necessità e la saldezza dei rapporti e dei “vincoli” tra le parti del cosmo; esso è però un unitario e articolato organismo vivente che non è quieto o statico, ma si mostra fonte perenne di tensioni e dinamiche vitali che proprio la matematica – soprattutto attraverso la sua applicazione all'astrologia – riesce a leggere e descrivere, con il fine ultimo di garantire all'uomo una posizione che la sua condizione naturale non gli garantisce per nascita, ma che è frutto di una conquista intellettuale e, al contempo, tecnica e materiale.

La posizione che Francesco Patrizi (1529-1597) prospetta per la matematica è, per certi versi, analoga a quella di Cardano, ma declinata entro una prospettiva cosmologica caratterizzata da tratti ancora più marcatamente neoplatonici e neopitagorici, non dissimili da quelli ficiniani, ma aperti anche a considerazioni di carattere retorico, politico e poetico derivanti dal diverso contesto culturale – Venezia, la corte di Ferrara e infine la curia di Roma – entro il quale egli sviluppa la propria elaborazione filosofica. Nel libro *Della nuova geometria* (Ferrara 1587) – più tardi confluito nella *Nova de universis philosophia* (Ferrara 1591) – Patrizi (1587, p. 2) propone un nuovo paradigma matematico che sia fondativo, anzitutto, dello spazio geometrico e, di conseguenza, di tutte le forme e le costruzioni operate su di esso, ma che in ultimo ricade sulla considerazione teorica dello spazio stesso, inteso in un senso più ampio e universale, come termine di mediazione tra la natura e la speculazione razionale: «Le Matematiche tutte, e principali, e subalterne, né si astraggono dalle cose naturali, né sono nella fantasia, né nella Dianea, ma lo spazio è generale lor subietto». Un'idea della spazialità che coincide con quella dell'estensione fisica e che configura una vera e propria «filosofia dello spazio» che si determina come costante fisica e “metafisica”, al punto di quasi sovrapporsi alla “tradizionale” idea di fondamento (cfr. De Risi, 2014); questa particolare concezione ha il suo strumento privilegiato nella comprensione matematica, la quale si prefigura come “linguaggio” descrittivo e conoscitivo per l'intero universo, anticipando così i temi portanti della imminente rivoluzione scientifica.

Anche Giordano Bruno (1548-1600) stringe un potente nesso tra filosofia e geometria, facendo di quest'ultima il mezzo per descrivere e al

contempo determinare i rapporti, i vincoli e le relazioni tra le componenti più elementari della materia, ossia gli atomi e il vacuo che, nella loro composizione e strutturazione formano il sostrato materiale del cosmo. Tale declinazione geometrica della materialità si compie negli ultimi testi della produzione bruniana, a partire dai *Centum et sexaginta articuli adversus mathematicos* (Praga 1588) e con il loro successivo sviluppo, il *De triplici minimo et mensura* (Francoforte 1591). Come già in Cardano e Patrizi, Bruno (1980a, p. 93) muove dalla considerazione – di origine neoplatonica e neopitagorica – che il fondamento metafisico e divino della realtà è l'unità, intesa in senso ontologico, ma anche matematico, numerico; di conseguenza la natura viene a essere determinata secondo leggi e proporzioni geometriche e, conseguentemente, la mente può coglierla e comprenderla attraverso le discipline matematiche: «Dio è la monade fonte di tutti i numeri [...]. La natura è numero numerabile, è grandezza misurabile e realtà determinabile. La ragione è numero numerante, grandezza misurante, criterio di valutazione». L'apparente convergenza con temi che risuonano in maniera simile negli scritti di Cardano o Patrizi non deve tuttavia ingannare: la prospettiva filosofica di Bruno postula, infatti, l'esistenza di una sola e unica sostanza per tutte le cose esistenti e viventi che si realizza e si esplica in un universo naturale infinito e infinitamente vivo: all'interno di questo orizzonte teorico è dunque impossibile intendere il ruolo della matematica secondo l'accezione di scienza universale mediatrice tra l'intelletto umano e la mente divina, perché la dimensione conoscitiva – in cui la matematica trova posto con un ruolo preminentemente logico/dialettico – è comunque espressione della natura e ne è «posta all'ombra». Ne consegue che ogni scienza, per essere “vera”, deve assecondare la struttura reale e fisica della natura, dunque anche la matematica deve subordinarsi ad essa, fin nella stessa forma delle sue componenti elementari. Per questo motivo Bruno sviluppa, negli scritti matematici e filosofici che elabora negli ultimi anni della sua vita, una concezione atomistica della stessa geometria, fondata su una concezione “materiale” del punto, sul vacuo interposto tra gli oggetti fondativi dello spazio geometrico, infine sulla discreta commisurazione delle lunghezze, dei rapporti tra corde, angoli e archi nelle misure trigonometriche e astronomiche: questa nuova matematica, che non soddisfa le leggi della continuità geometrica del piano euclideo e della sua infinita divisibilità, ma quelle della “fisica” dell'infinito in atto e della vicissitudine materiale delle cose, diviene lo strumento più idoneo non solo per descrivere la natura, ma per pensarla “filosoficamente” nella sua stessa essenza.

L'età moderna

L'età moderna, marcatamente segnata dalla rivoluzione scientifica, destina alla matematica un ruolo di strumento principe per la descrizione della natura, ne convalida l'uso in ambito logico e dimostrativo, ma prende le distanze da certe riflessioni teologiche proprie del neoplatonismo e neopitagorismo rinascimentali, se non per qualche eccezione, per lo più confinata nell'ambito magico-alchemico, come ad esempio John Dee (1527-1608), Robert Fludd (1574-1637), Athanasius Kircher (1602-1680) o le confraternite ermetico-iniziatiche che si rifanno a tali tradizioni. Per Galileo Galilei (1564-1642) la matematica è strutturalmente e profondamente legata al contesto fisico naturale e alle sue qualità primarie, come è efficacemente compendiato nelle celebri pagine del sesto capitolo di *Il Saggiatore* (Roma 1623): «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, e altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto» (Galilei, 1964, pp. 631-2).

Anche l'astronomo Johannes Kepler (1571-1630) condivide, come spesso testimoniato nella corrispondenza con Galilei, l'impianto teorico galileiano che assegna alla matematica il ruolo di strumento principe per la descrizione dell'universo naturale; ma ancor più del matematico pisano, nell'*Harmonices mundi* (Linz 1619) teorizza la profonda esistenza di vincoli ed equilibri geometrici nel corpo stesso del cosmo, tali da determinare un'armonia universale che coinvolge ogni cosa, dagli astri fino alle relazioni umane, e che, di fatto, lo riavvicina alla tradizione neopitagorica, anche se in un ambito prevalentemente cosmologico (cfr. Lombardi, 2008, pp. 107-34) e in una suggestiva tensione con le posizioni di Giordano Bruno, come più volte evocato nel suo epistolario privato (Bassi, 1996, pp. 40-8).

Una certa ambigua posizione della matematica, sospesa tra filosofia naturale, teologia e scienze occulte, è del resto problematicamente ancora presente anche nell'opera e nel pensiero di Isaac Newton (1642-1726), sebbene nella prefazione alla prima edizione dei *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Londra 1687) Newton consideri la geometria come parte di una "antica" disciplina chiamata "meccanica razionale" o "universale" e

che consiste nella «scienza dei moti che risultano da forze qualsiasi». Tuttavia, mentre gli antichi Greci stabilivano che queste forze, tra le quali vi è la *gravitas*, sono vincolate ai corpi specifici e determinate nell'ambito di «cinque potenze spettanti alle arti manuali», Newton (1965, pp. 56-7), proprio grazie a una idea “filosofica” delle scienze matematiche, teorizza la gravità come un principio universale applicabile a tutta la natura: «Noi invece esaminiamo non le arti ma la filosofia, e scriviamo non sulle potenze manuali ma su quelle naturali, e trattiamo soprattutto quelle cose che riguardano la gravità, la leggerezza, la forza elastica, la resistenza dei fluidi e le forze di ogni genere sia attrattive che repulsive». Da questa scelta metodologica deriva quindi il progetto teorico – che costituisce la struttura stessa dell'opera – che parte dalla definizione delle leggi generali del movimento e arriva a dedurre «i moti dei pianeti, delle comete, della luna e del mare», auspicando infine di poter scoprire, grazie al «medesimo genere di argomentazione» e dai «principi della meccanica», tutti «i restanti fenomeni della natura», fino alle forze in base alle quali agiscono «le particelle dei corpi» (ivi, p. 57).

Si è già detto, fin dall'inizio, che va attribuito a René Descartes (1596-1650) il merito di aver definito con una peculiare forza teorica l'espressione *mathesis universalis*: ora si può cogliere come in essa siano condensati secoli di tendenze e dibattiti sulla funzione e il campo di applicazione della matematica; di fatto, in tale formula sopravvivono tutti, poiché in essa si preserva il valore “filosofico” della matematica come disciplina compiuta e massimamente precisa nel definire i propri oggetti, siano essi riferiti alla natura, al cosmo, a Dio, o al linguaggio, pur avendo perso, nel corso dei secoli, quell'aura “sapienziale” che la caratterizzava nel contesto pitagorico e nell'ermetismo rinascimentale. Sono, del resto, la potenza e la coerenza logica intrinseche allo strumento matematico che la rendono “universale”, cioè applicabile a ogni cosa, se questa può essere espressa e caratterizzata secondo il suo linguaggio. Uno dei motivi del successo e della fortuna dell'opera di Descartes consiste, pertanto, nell'aver saputo ampliare gli ambiti di applicazione del linguaggio matematico, unendo – grazie all'invenzione del sistema del piano e degli assi che portano il suo nome – aritmetica e geometria; ma, se recuperiamo le riflessioni logiche e dialettiche del Cinquecento, la vera forza di tale idea consiste nel fatto che essa applica a quello “spazio” specifico istanze di ordine, riferimento e collegamento che erano al centro delle ricerche relative al metodo fin dai primi tentativi di riformare la logica scolastica nel xv secolo, in autori come Lorenzo Valla (1407-1457) o Rudolf Agricola (1443-

148) e che trovano i suoi esiti più efficaci e celebri, nel contesto europeo, con la dialettica ramista. Il testo della quarta delle *Regulae ad directionem ingenii* è dunque solo la formulazione esplicita di una concezione che pervade il sistema filosofico cartesiano *ab origine*, in cui razionalità matematica, chiarezza e distinzione delle idee – al pari del *more geometrico* spinoziano – sono sinonimi di un ordine coerente, stabile, metatemporale, che è valido per ogni elemento che entra a far parte di quel contesto di analisi, argomentazione o classificazione definitoria e, in ultimo, è anche “norma” per stabilire o produrre ulteriori oggetti da inserire in quel contesto. Per questo tale strumento è da considerarsi “universale”, perché padroneggia un insieme, ma ha anche la potenza di ampliarlo e arricchirlo di ulteriori contenuti, creandoli in coerenza con esso: è così – lo hanno ormai capito i filosofi del Rinascimento, ma anche i primi scienziati – che funzionano sia la conoscenza che la scienza. Il “segreto” della *mathesis universalis* di Descartes (2004, p. 173) consiste quindi nella scoperta che «i primi semi di verità deposti dalla natura negli ingegni umani» coincidono con l’insieme delle procedure di una «scienza generale» (ivi, p. 177), e se dunque vi è un «metodo» esso è un ordine di procedere, ma anche di raccogliere, è, infine, *inventio* e *dispositio*, in quanto dispositivo dialettico che rispecchia la logica naturale umana.

L’ultimo passaggio teorico, prima della formalizzazione matematica della logica sviluppata nel XIX secolo, consiste nel tentativo di Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) di trasferire il valore universalistico della *mathesis* e la forza sistematico-filosofica che giaceva nello sviluppo storico di tale concetto, nell’idea di un linguaggio universale e fondamentale, definito come *characteristica universalis*, ovvero un sistema formale di segni la cui portata dimostrativa e definitoria potesse essere applicata a tutte le discipline scientifiche. Leibniz tenta più volte, per tutto il corso della sua vita, di definire le caratteristiche e la portata di tale progetto, oscillando tra la ricerca di un sistema enciclopedico e il progetto di una reale lingua artificiale e universale, assecondando profonde istanze metodologiche e, soprattutto, fondando il proprio lavoro su una impalcatura filosofica di carattere sistematico. La portata e l’impianto di tale progetto è stato lucidamente sintetizzato da Umberto Eco (2004b, p. 290): «un immenso edificio filosofico-linguistico» fondato su quattro pilastri: «(i) l’individuazione di un sistema di primitivi, organizzati in un alfabeto del pensiero, o enciclopedia generale; (ii) l’elaborazione di una grammatica ideale [...]; (iii) eventualmente, una serie di regole per la pronunciabilità dei caratteri; (iv) l’elaborazione di un lessico di caratteri

reali, sui quali si potesse esercitare un calcolo». Come si può osservare, nel progetto leibniziano confluiscono, assieme a discussioni che risalgono fino al Trecento – all’*ars combinatoria* lulliana e alla sua ricezione rinascimentale – tutte le riflessioni moderne e premoderne sulla *mathesis universalis* ma, appunto, calate in una cornice “linguistica”, con una ricaduta anche sociale e culturale di ordine più ampio. Di fatto, nel corso del XVII secolo la matematica è andata sempre più affermandosi come lingua fondamentale e privilegiata per la ricerca scientifica – Newton e i dibattiti che sorgono sui suoi lavori nei principali circoli intellettuali inglesi ed europei ne sono una testimonianza lampante – ma non si è ancora spogliata del tutto di quella componente filosofica, in senso più generale, che l’ha caratterizzata fin dall’antichità, per cui Leibniz può a ragione ritenerla ancora la “cifra” sottesa a tutta la realtà, fino alla sua stessa fondazione ontologica e alla sua radice metafisica. Del resto, per Leibniz e, per certi versi, per il razionalismo che si esprime nelle posizioni radicali del “deismo” seicentesco e settecentesco, la “mente” divina è conforme ai principi matematici che sia l’intelligenza umana che la natura esprimono nei loro effetti; quest’ultimo esito della concezione filosofica di *mathesis universalis* può quindi essere colto in azione anche sullo sfondo della voce *Mathématique* dell’*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* promossa da Denis Diderot e Jean-Baptiste d’Alembert e redatta proprio da quest’ultimo, nella quale, con una sorta di lapidaria leggerezza, si consuma l’ultima cesura tra una visione che riconosce la ragione come la sola e vera forma “naturale” del pensare e la credulità delle religioni, nella quale ricade anche la presunta razionalità dei dogmi teologici: «La plus commune opinion dérive le mot Mathématique d’un mot grec, qui signifie science; parce qu’en effet, on peut regarder, selon eux, les Mathématiques, comme étant la science par excellence, puisqu’elles renferment les seules connoissances certaines accordées à nos lumieres naturelles; nous disons à nos lumieres naturelles, pour ne point comprendre ici les vérités de foi, & les dogmes théologiques» (Diderot, d’Alembert, 1765b, p. 188).

Fonti

Aristotele (1993); Bruno (1980a); Cusano (2017); Descartes (2004); Diderot, d’Alembert (1765b); Galilei (1964); Leonardo da Vinci (1890); Newton (1965); Patrizi (1587); Platone (1991); *Presocratici* (1981b); Proclo (1978).

Bibliografia

Angelini (2017); Bassi (1996); Canziani (2002); Crapulli (1969); D'Amore, Sbaragli (2019); De Risi (2014); Eco (2004b); Kline (1999); Lombardi (2008); Napolitano Valditara (1988); Oldrini (1997); Rabouin (2009); Rossi (1960).

Melancolia

di Elisabetta Scapparone

1. Il concetto, il lessico e le figure fondamentali della melancolia – nozione di assoluta rilevanza, fra metamorfosi e risemantizzazioni, per la cultura occidentale, nei suoi registri molteplici e nella tensione perenne fra i poli opposti di un’astenia alienata e di un’inquietudine carica di energia e dagli esiti potentemente creativi – cominciano a delinearsi nel mondo classico. Nella medicina ippocratico-galenica il progressivo definirsi di una teoria compiuta degli umori dà luogo a uno schema canonico nel quale ai quattro fluidi che percorrono il corpo umano – il sangue, il flegma, la bile gialla e la bile nera (μελαίνη χολή), a loro volta associati ai quattro elementi, alle stagioni dell’anno e alle diverse combinazioni di caldo-secco e freddo-umido – corrispondono altrettanti temperamenti e profili caratteriali. Nel caso del melancolico, è la bile nera, associata all’elemento terra e all’autunno, a predominare, determinando stati patologici di vario genere, che non si limitano a investire, con febbri violente e ricorrenti, gli assetti del corpo, ma coinvolgono pure la dimensione della psiche, turbata da agitazione e irrequietezza o, al contrario, fiaccata da forme profonde di prostrazione (Klibansky, Panofsky, Saxl, 1983, pp. 7-19; Starobinski, 2014, pp. 7-33).

In questo quadro, una novità decisiva è introdotta dalla trattazione affidata al *Problema xxx* pseudoaristotelico, ove si stabilisce per la prima volta una connessione esplicita fra la condizione melancolica e la categoria dell’eccellenza. La melancolia è considerata qui sia come disposizione naturale del carattere che come affezione suscettibile di indurre, accanto ai consueti turbamenti dell’animo, prestazioni intellettuali non comuni. L’associazione tra melancolia e acutezza di ingegno istituita dal *Problema* è resa possibile, e spiegata, in ragione delle caratteristiche e potenzialità anomale proprie della bile nera, e in modo specifico della sua capacità di surriscaldarsi, pur essendo per natura fredda. E sono proprio tali meccanismi di riscaldamento e raffreddamento a provocare gli sbalzi d’umore del melancolico, e a rendere ragione, a un tempo, sia di manifestazioni patolo-

giche rilevanti e gravi, sia di una condizione mentale superiore e positiva: così, gli individui in cui la bile è sovrabbondante e fredda appaiono torpidi, silenziosi, smarriti e intimoriti, e perciò solitari fino alla misantropia; quelli in cui è invece eccessivamente calda diventano verbosi, vivacemente sensuali, concitati o addirittura invasati. Quando però il calore della bile si assesta su una condizione di medietà ed equilibrio, rendendola «dolcemente effervescente e favorevolmente temperata» (Burton, 1983, *Introduzione*, p. 25), i melancolici si dimostrano non solo più ragionevoli e assennati, ma – affrancati dagli esiti estremi di scoramento o esaltazione maniacale – pure in grado di raggiungere esiti non comuni in ambiti diversi del sapere, dalla politica all'arte, alla filosofia.

Se in età tardoantica e nel corso del Medioevo il tratto di greve mestizia e di mancanza di iniziativa del melancolico si arricchisce di significati religiosi e valutazioni morali, in stretta connessione con la negligenza spirituale e l'indolenza colpevole proprie dell'accidia, a partire dal Quattrocento si assiste a un deciso mutamento di paradigma, destinato a una lunga fortuna nei secoli della modernità. È Marsilio Ficino a proporre una rilettura, insieme, precisa e originale del *Problema xxx* e a rilanciare – coniugandolo sia con nozioni di carattere medico che con la teoria platonica dell'ispirazione e del *furor divinus* – il nesso fra melancolia, ricerca intellettuale e genialità.

Nelle celebri pagine del primo libro del *De vita*, aperte dalla celebrazione dello *spiritus* quale «strumento» proprio del sapiente, in grado di assicurargli la possibilità di «misurare e abbracciare tutto l'universo», il carattere e la dinamica della conoscenza intellettuale vengono descritti nei termini di un atto di raccoglimento e compressione in sé stessa dell'anima che, muovendo dall'esterno verso l'interno, la conduce a uno stato di assoluta stabilità interiore. «Ma raccogliersi dalla circonferenza al centro e fissarsi nel centro è proprio della terra, cui invero è assai simile l'atra bile. Pertanto l'atra bile stimola continuamente l'animo a raccogliersi in unità e a fermarsi in essa e a contemplare» (Ficino, 1995, p. 103). Questo straordinario impegno meditativo – in cui l'anima, del tutto assorta nella sua ascesa metafisica, tralascia la cura e la guida del corpo, lasciandolo esanime e quasi disaggregato – finisce con il debilitare e disseccare il cervello, rendendo, d'altra parte, anche il sangue freddo, denso e scuro. La protratta inattività del corpo impedisce poi l'espulsione delle scorie e dei vapori più concentrati e pesanti. Questa dinamica corrompe lo *spiritus* e affligge l'ingegno del sapiente, incupendolo, «dal momento che le tenebre interiori riempiono di tristezza e di terrore l'animo molto più di quelle esterne. [...] E in questa condizione non si spera niente, si teme ogni cosa, viene a noia guardare

la volta del cielo» (ivi, pp. 103-6). Ed è proprio questa condizione, a un tempo esaltante e minacciosa, che testimonia del rapporto ambivalente che i sapienti – e in primo luogo i filosofi, con la loro tensione inesausta verso l'orizzonte di una verità incorporea – intrattengono con il pianeta che custodisce i doni della conoscenza, del genio e della follia. Saturno, astro freddo e secco, espone infatti quanti si collocano nella sua sfera d'influenza al pericolo dell'inaridimento e dell'aberrazione della ragione, fra vaneggiamenti e tristezze, ma è d'altra parte in grado di predisporre e aprire l'accesso alle forme più elevate di sapere e alla stessa speculazione metafisica, dal momento che occupa la posizione più alta rispetto agli altri pianeti. «Una luce secca, un'anima sapientissima» – esito della bile nera temperata, in grado di alimentare gli spiriti sottili e limpidi che sostengono e rafforzano la contemplazione – è dunque la condizione che gli uomini d'ingegno devono, secondo Ficino, perseguire, impegnandosi per fronteggiare l'inquietudine e l'infelicità alle quali il loro temperamento li espone e per fare del loro corpo ben equilibrato uno strumento davvero ed efficacemente operativo, connesso con lo *spiritus* dell'intera *machina mundi* e specchio della centralità cosmica dell'uomo. Nel *De vita* le partizioni, e i tre livelli, dell'opera propongono così di volta in volta – per alimentare e rafforzare lo *spiritus* dell'anima individuale, vivificato dagli umori – una dietetica (carni bianche e vini limpidi e dolci, frutta fresca e profumata), una farmacopea e una prassi magica, volta a catturare, e a indirizzare nelle forme desiderate, l'energia dei cieli attraverso forme diverse di attrazione e fascinazione.

«In armonia con il centro del mondo», il sapiente ficiniano conosce peraltro assai bene anche il ruolo che l'umore melanconico riveste nella prassi della *vacatio*, lo stato di autocoscienza estremamente intenso che l'anima acquista distogliendosi da ogni sollecitazione esterna e, momentaneamente, anche dal proprio corpo, a conferma di una superiorità, di un'autonomia, di una capacità di connessione con gli influssi celesti che riposano nella sua origine divina e rimandano a un destino di immortalità. Risultato della quiete indotta dall'atra bile e del distacco dai condizionamenti della sensibilità, nella *Theologia Platonica* il terzo genere di *vacatio*, la profezia di origine melanconica, si costituisce così come possibilità di conoscere il disegno provvidenziale di Dio e di preannunciarlo, realizzando il compito religioso ed etico-politico assegnato, in questa filosofia, al sapiente capace di farsi «quasi Deus» (Ficino, 2011, pp. 1185-205, 1217-9). Un nesso, quello tra disposizione melanconica e vaticinio, dinamica degli umori e approdo a forme superiori di comunicazione, che Giordano Bruno scinderà alla radice con la sua polemica, prolungata e violentemente anticristiana, contro le

“apocalissi malinconiche” e le loro derive “bestiali” e ingannevoli – costellate da fenomeni di possessione demonica e dissipazione del sé – costruita proprio in dialogo serrato con queste pagine ficiniane (Scapparone, 2002; 2020).

2. Sull’onda del rinnovato interesse per la melancolia di cui Ficino è protagonista e artefice, nell’Europa moderna, fra la Germania di Albrecht Dürer (e della sua notissima *Melancolia I* del 1514) e la Francia di Montaigne (autore che privilegia piuttosto una lettura “temperata” del carattere melancolico) si disegna una sorta di cartografia degli umori e degli affetti che stringe insieme geografia e complessione, natura dei luoghi e carattere degli abitanti. Sotto questo profilo, spiccano, da un lato, la melancolia propria dei “saturnini” popoli meridionali, a cominciare dagli spagnoli, ombrosi e taciturni, scuri e compatti al pari di una patria in cui il sole, agendo come la bile, ha finito con il concentrare e l’addensare ogni qualità; dall’altro l’Inghilterra, vero e proprio terreno di elezione della malattia melancolica per più di un secolo, fra l’età elisabettiana e il primo Settecento (Babb, 1951; Simonazzi, 2004; Trevor, 2004; Schmidt, 2007). Nel contesto storico e culturale dell’Inghilterra cinquecentesca, in particolare, la *Elizabethan malady*, sottratta sia all’immagine tradizionale del genio contemplativo che alla «lugubre posa dell’atrabiliare accidioso, stolido e infelice» (Serio, 2020, p. 161), arriva a rivestire un preciso significato politico, che è dato registrare pure in alcune pagine shakespeareane, intrecciandosi progressivamente con le tensioni politiche e sociali del regno. Il temperamento melancolico, espressione di una insoddisfazione profonda verso il tempo presente e le sue istituzioni, per un verso dà vita al profilo ribelle ed eterodosso del *melancholy malcontent*; per altro verso, connesso alla suggestione di una mestizia atrabiliare astutamente simulata, si costituisce quale strumento di dissimulazione e di doppiezza, maschera fintamente remissiva volta a celare i piani sediziosi di quanti, nell’ombra, si adoperano per sovvertire le gerarchie costituite.

Il motivo della melancolia come male morale e sociale si impone pure nella monumentale *Anatomy of melancholy* di Robert Burton, pubblicata per la prima volta a Oxford nel 1621 con lo pseudonimo di Democritus Junior e poi costantemente rivista e ampliata. L’opera si presenta, a un tempo, come testimonianza di un’esperienza personale («Saturno fu il pianeta dominante del mio oroscopo»; «Scrivo sulla malinconia, adoperandomi per evitarla»; Burton, 1983, pp. 41, 44-5), come inventario e *summa* enciclopedica – barocca, labirintica, eruditissima – e come ispe-

zione metodica della «malattia dell'anima», nelle sue molteplici tipologie e declinazioni. Un'opera-biblioteca e un «teatro del mondo» che torna a modulare il motivo della doppiezza malinconica, illuminandone il volto plurale: indice della fragilità e inconsistenza degli uomini («pure apparenze, ombre fantastiche», «farfalle»; ivi, p. 86), ma soprattutto morbo proprio della modernità, specchio della follia universale e del caos di un mondo in cui tutte le regole appaiono ormai sovvertite: «Tutto il mondo è matto [...], è malinconico, istupidito; [...] i regni e le province sono malinconici, le città e le famiglie, tutti gli esseri vegetali, animali e razionali, di tutte le specie, di ogni setta, età, condizione, presentano discordanze»; «In chi non alberga la passione, l'ira, l'invidia, il malcontento, il timore e il dolore? Chi non soffre di questa malattia?» (ivi, pp. 69-71). «Mutevoli, menzogneri», gli uomini «ingannano, complot-tano, temporeggiano, adulano, gabbano, dissimulano» (ivi, p. 103), fino a turbare e incrinare l'equilibrio del corpo sociale e dello Stato, anch'esso ormai, in più parti d'Europa e in primo luogo in Inghilterra, in balia di un vero e proprio scompenso malinconico: «Laddove tu vedrai molti scontenti [...], rimostranze, miserie, barbarie, mendicizia, pestilenze, guerre, ribellioni, sedizioni, rivolte, contese, passività, tumulti, epicureismo, la terra rimarrà incolta, devastata, piena di [...] città decadute, borghi poveri e abbandonati [...], gente sordida, rozza e incivile: allora quel regno, quel paese deve necessariamente essere infelice, malinconico, ha il corpo malato e ha bisogno di riforme» (ivi, pp. 122-3). Alla diagnosi e alla consapevolezza della diffusione sistematica della malattia, Burton affianca, d'altra parte, la «necessità della cura», suggerendo protocolli terapeutici per i diversi sintomi e varietà di melancolia, sia essa esito della passione amorosa o fondata su una sovr eccitazione di carattere religioso. Una prospettiva che si apre anche alla tentazione dell'utopia politica («farò una Nuova Atlantide, una mia poetica repubblica, in cui esercitare liberamente la mia autorità»; ivi, p. 146), saggiando la possibilità di restituire all'esercizio della razionalità e all'industrialità degli uomini («la calamita che attira tutti i beni possibili»; ivi, p. 135) il loro irrinunciabile primato in quelle società che la follia collettiva, con il suo portato di ingiustizie e di violenze, ha consegnato alla vanità e all'abbandono.

3. Nel Settecento, i due ambiti principali della riflessione intorno alla nozione di melancolia – vale a dire, la prospettiva di carattere scientifico e l'analisi di impianto morale – testimoniano di un percorso nel quale la compattezza dell'antico nesso fra struttura dell'universo, affezioni fisiche

ed esiti spirituali della melancolia comincia a incrinarsi. In ambito medico, si produce una moltiplicazione dei registri causali. La tradizionale dottrina degli umori appare ancora vitale, pur con diverse modulazioni o integrazioni, affiancata da un persistente interesse per i disturbi gastrici, ipocondriaci e splenici tipici dell'*habitus* melancolico. Accanto ad essa, emergono e presto si impongono nuovi paradigmi e nuovi modelli esplicativi fondati, da un lato, su un rigoroso approccio fisico-meccanicistico; dall'altro, su una conoscenza anatomica più raffinata del cervello e, soprattutto, delle strutture e funzioni nervose. Così, Anne-Charles Lorry, nel suo *De melancholia et morbis melancholicis* (1765) – forse il momento più celebre e compiuto di questo processo – delinea il profilo di una melancolia “senza materia”, legata a un'eccitazione patologica delle fibre nervose, nella quale le modificazioni anatomo-fisiologiche producono stati alternati di spasmo e atonia, in grado di spiegare compiutamente il susseguirsi, nello stesso paziente, di crisi convulsive e fasi di estrema spossatezza, di parossismi e rilassamenti. Condizioni, le une e le altre, parziali e transitorie, in quanto mero frutto di alterazioni organiche. E ciò fonda un ottimismo terapeutico che avrà echi rilevanti anche nel secolo successivo, trasformando la melancolia in un territorio patologico più comprensibile e accessibile, come mostra pure l'articolazione “medica” della voce nell'*Encyclopédie*, a partire dalla definizione stessa di una malattia «il cui carattere distintivo è un delirio particolare [...] senza febbre né agitazione, che differisce dalla mania e dalla frenesia» (Diderot, d'Alembert, 1767, p. 247). Sottratta alla sua caratterizzazione di forza oscura e misteriosa, sulla spinta di questa svolta epistemologica nei secoli successivi la melancolia si verrà costituendo come terreno di indagine di saperi scientifici e clinici particolari, deputati a indagare la fragilità, l'imperfezione, i disordini della mente e del cuore dell'uomo occidentale: dopo la medicina, la psichiatria (a partire dal primo Ottocento), quindi la psicanalisi e le neuroscienze.

Al di fuori del dibattito di carattere medico, la genesi della melancolia dai turbamenti e anche dalle ribellioni dell'anima, che finiscono con lo sconvolgerne l'equilibrio, costituisce un principio esplicativo ancora ampiamente plausibile (come accade, per più versi, nella *Religieuse* di Diderot). Ma soprattutto, sotto il profilo filosofico e artistico-letterario, nel complesso nodo settecentesco di passioni, emozioni e sensibilità, dominato dal tema della ricerca del *plaisir* e del *bonheur* (per Voltaire, il «porto ove tendono gli umani»), si afferma con successo in primo luogo in Francia una declinazione della melancolia che già Antoine Furetière nel suo *Dictionnaire universel* (1690) definiva come “dolce”: «Un fanta-

sticare piacevole, un diletto che si trova nella solitudine, per meditare, per pensare alle proprie cose, ai piaceri e ai dispiaceri». Un sentimento che vede proprio nella coscienza dell'incompiutezza e della fugacità di quel *bonheur* il suo momento genetico. Così, ancora nell'*Encyclopédie* la melancolia si costituisce come il registro, il «sentimento abituale della nostra imperfezione», contrapposto a quella «gioia che nasce dalla contentezza di noi stessi». Specchio della precarietà, dell'insicurezza, del limite doloroso di una condizione ontologica incapace di accedere a valori assoluti, segnata da un desiderio ansioso di felicità e, insieme, dal sentimento acuto della sua lontananza, essa scaturisce «dall'idea di una certa perfezione» che l'uomo non riesce a rinvenire «né in sé, né negli altri, né negli oggetti dei suoi piaceri e nemmeno nella natura» (Diderot, d'Alembert, 1767, p. 247). Contrapposta sia alla misantropia alienata e funesta dalla *mélancolie noir* o *mélancolie profonde* (legata alla dottrina degli umori o a quella dei "vapori", su cui cfr. Cocco, 2012, pp. 71-93; Pagani, 2013), sia alle cupezze innaturali e punitive di un malinteso, e fanatico, sentimento religioso (cfr. Diderot, d'Alembert, 1767, p. 247, s.v. *Melancholie religieuse*), questa meditazione – che «impegna le facoltà dell'anima quanto basta per darle un sentimento dolce della sua esistenza», e «insieme la protegge dal tumulto delle passioni, dalle sensazioni vive che la fanno sfinita» – sa aprirsi anche ai piaceri delicati e alle illusioni incantevoli dell'amore. «Ed è la resistenza, in questo senso, al trascorrere delle cose, il mantenere, nel presente, il passato che non si vuole che passi e l'insistenza a non tagliare, nel presente, l'aiuto [...] che ci offre la speranza del futuro» (Cocco, 2012, p. 106).

La natura ambivalente fino all'ossimoro della melancolia settecentesca (*mélancolie douce*, *mélancolie tendre*, *mélancolie rêveuse*, a un tempo, soave e disperata) trova una voce di eccezionale rilievo in Rousseau. Il filosofo ginevrino condivide la lettura, ampiamente diffusa e svolta in forme "militanti" in particolare da Diderot, delle "affezioni vaporose" come fenomeno e malattia "alla moda", legata alle trasformazioni socio-urbanistiche del tempo e in primo luogo alla vita oziosa e profondamente inautentica che si conduce nelle grandi città e nei ceti più agiati, fra i lussi e i salotti pieni di intrighi, pettegolezzi e meschinità, sui quali gravano dinamiche personali corrotte e opprimenti, insieme al terribile «flagello» della noia: quella «noia del benessere che, per così dire, imbizzarrisce la sensibilità» e, fra «brume» e «languori», si esprime con «lacrime spesso versate senza motivo», «spaventi improvvisi», «sbalzi d'umore» (Rousseau, 2006a, p. 255). Nella sua prospettiva, l'uomo "vaporoso" è in primo luogo l'uomo che

la *perfectibilité* ha ormai condotto dallo stato di natura alla civiltà, dimentico delle proprie inclinazioni e dei propri desideri originari, e perciò spinto a cercare la felicità in quanto c'è di più lontano da quella antica innocenza: nell'opinione di un mondo prigioniero dell'apparenza, «nell'orgoglio dei progetti di carriera», «nel vortice della grande società, nella sensualità delle cene, nello splendore degli spettacoli, nei fumi della gloria» (ivi, p. 417). Se questa forma di melancolia "storica" e sociale non può aprirsi alla completa guarigione, in quanto espressione strutturale della disarmonia e del disagio dell'uomo civilizzato, i suoi effetti possono essere in parte mitigati. Rimedi classici come una dieta fresca, leggera e la ricerca di passioni semplici e pacate possono fornire un primo contributo. Ma la pratica terapeutica di elezione, e di consolazione, è quella – magistralmente descritta nelle *Fantasticherie del passeggiatore solitario* – che è in grado di ristabilire una relazione immediata con l'unità del mondo naturale, riconnettendo io e universo in una condizione affrancata dalle agitazioni della vita e dall'imperativo della *sociabilité*.

In una solitudine che si fa ormai dimensione esistenziale privilegiata e figura di autosufficienza, «ombrosi boschetti», «ruscelli mormoranti», «rive lussureggianti» – testimoni della bellezza commovente, della varietà, della quiete dell'ambiente naturale – sono fonte di benessere fisico e di serenità dello spirito. Rallentamento dei sensi e dell'attività del pensiero e vivacità della dimensione sensibile ed emozionale si coniugano armoniosamente, dando accesso a una forma di appagamento interiore – «un senso piacevole dell'esistenza senza la fatica di pensare» – che ha i tratti di uno stato di grazia di estrema intensità e fragilità, un «dolce asilo», «un rifugio provvisorio, fra una battaglia perduta con gli uomini e una vittoria sperata in altri spazi» (Starobinski, 2008, p. 9). Rousseau lo descrive come un sentimento puro e pieno della propria esistenza, «in modo che da solo possa riempire interamente l'anima»; l'affiorare di «leggere, dolci idee», che «senza agitare il fondo dell'anima, ne sfiorano soltanto la superficie: ce n'è abbastanza per ricordarci di noi stessi e dimenticare i propri mali». È una felicità tanto fugace quanto «perfetta e piena, che non lascia nell'anima alcun vuoto che si senta il bisogno di colmare», alcun «sentimento delle nostre infelicità» (Rousseau, 2008, pp. 263-5).

La melancolia di un'anima eccezionale come rimedio al male di vivere: un sentimento, questo, e un lessico, anticipatori per più versi di una sensibilità e di un immaginario nuovo che saranno poi i romantici a elaborare e descrivere con estrema ricchezza di sfumature, di toni, e anche di contrasti.

Fonti

[Aristotele] (2018b); Bruno (2000b; 2009); Burton (1983; 1989-2000; 2020); Cheyne (1733); Diderot (1796); Diderot, d'Alembert (1767); Ficino (1989; 1995; 2011; 2021); Furetière (1690); Lorry (1765); Rousseau (2006a; 2008).

Bibliografia

Arikha (2009); Babb (1951); Bartra (2018); Bassi, Galanti, Serio (2020); Beiweis (2017); Benvenuto (2008); Brann (2002); Clair (2008); Cocco (2012); Frabotta (2001); Gellert Lyons (1975); Gigliucci (2009); Gowland (2006; 2013); Hankins (2007); Hersant (2005); Kitzes (2006); Klibansky, Panofsky, Saxl (1983); Meroi (2017); Minois (2005); Pagani (2013); Pompeo Faracovi (2013); Rotondi Secchi Tarugi (1999); Scapparone (2002; 2020); Schmidt (2007); Serio (2020); Simonazzi (2004); Starobinski (2008; 2014); Trevor (2004); Vasoli (1991; 2006b); Wittkower M., Wittkower R. (1968); Wittstock (2011).



Memoria

di Marco Matteoli

La memoria, nella cultura occidentale, nasce con una definizione ancipite: nei miti greci, essa è Mnemosine (Μνημοσύνη), figlia di Urano e di Gea, madre delle Muse e sorella di Lete, personificazione dell'oblio. Questo concetto della memoria unisce, infatti, una idea più generale, intesa come virtù connessa alla sapienza e alla cultura, e la mera funzione cognitiva: di fatto, due accezioni di memoria – collettiva e personale – convivono fin dalla loro origine, l'una includente l'altra, e raramente tendono a divergere almeno fino a che, nella prima età moderna, la nozione di individuo comincia a entrare in maggiore tensione teorica con quelle di natura, di Dio e, più oltre, di società. Questo carattere polisemico, o meglio, un'articolazione concettuale polimorfica della memoria, è presente negli scritti di Platone: nel *Cratilo* (437a-b) l'etimologia di memoria (μνήμη) è ricondotta al trattenersi (μονή) ed è inclusa all'interno di una più ampia costellazione semantica che ha come fulcro il "soffermarsi" (ἵστημι) che è proprio della scienza (ἐπιστήμη), ma anche della ἱστορία (cfr. Cambiano, 2007, p. 4). Nel *Teeteto* e nel *Filebo*, si trovano invece le due più celebri e fortunate metafore con le quali Platone raffigura la memoria: quella del blocco di cera nel quale vengono "imprese" le cose apprese e che, nel permanere, contribuiscono al passaggio dalla sensazione alla conoscenza (*Teeteto*, 191c-d); quella che descrive la memoria come una scrittura dei pensieri e, al contempo, una pittura che li rappresenta in immagini (*Filebo*, 39a-b). Come si può osservare, in Platone è centrale una declinazione gnoseologica della memoria che, tuttavia, si proietta su un piano meta-individuale grazie alla teoria della reminiscenza (ἀνάμνησις), sviluppata soprattutto nel *Menone* (80d 2-85c 1) e strettamente collegata al tema dell'immortalità dell'anima, alla teoria della metempsi-cosi, alla sostanzialità delle idee universali. In conseguenza di ciò, l'azione maieutica consiste nello stimolare l'attivazione e il risveglio della potenza conoscitiva implicita nelle idee universali e, per questo, quella del filosofo è una missione che ha rilevanza pubblica e sociale, addirittura politica, co-

me descritto nella *Repubblica* (IV, 486c, 8-d, 8): per i filosofi la memoria è una competenza doppiamente fondamentale, poiché vincola sia la loro formazione intellettuale sia la loro stessa attività in quanto educatori e reggitori della comunità; inoltre la memoria ha una duplice e distinta azione: contribuisce a formare e corroborare la conoscenza, ma impedisce anche l'insorgere dell'oblio che, oltre a produrre ignoranza, è fonte di squilibrio e dissipa l'armoniosa proporzione di un'anima ben disposta.

Decisamente diversa, anche per l'aperto tentativo di ribaltare l'impostazione platonica, è la soluzione proposta da Aristotele, che inserisce la memoria tra le funzioni cognitive che dipendono dall'apprensione sensibile e, soprattutto, dalla loro elaborazione in termini fantastici, secondo uno schema stabilito nel *De anima* e basato sulla reciproca relazione di percezione sensibile, immaginazione e intelletto (passibile e agente). Il testo di massimo approfondimento della funzione cognitiva della memoria è tuttavia il *De memoria et reminiscencia*, nel quale è netta la polemica antiplatonica col distinguere anzitutto le funzioni del memorizzare e del ricordare: *μνήμη* e *ἀνάμνησις* contribuiscono infatti in maniera diversa al processo conoscitivo. In modo particolare, la memoria è definita come il prolungato perdurare nell'anima dell'impressione sensibile dopo che l'oggetto che l'ha prodotta è venuto meno; il "conservare" il dato mnestico è così descritto attraverso l'utilizzo di metafore dalla connotazione statica e fisica, compresa quella assai celebre e ideata da Platone del sigillo impresso nella cera (cfr. *Mem.*, I, 450a, 26-31). Al contrario, la reminiscenza è associata a funzioni cognitive più complesse che, in qualche modo, sono più simili alle modalità del pensiero discorsivo (*διάνοια*): il ricordare, infatti, è l'esito di una successione in serie di movimenti, «cominciando da un'intuizione presente o da un'altra, o da una simile o contraria o vicina» (*Mem.*, I, 451b, 19: Aristotele, 1998, p. 245). Nella definizione aristotelica del processo rammemorativo, somiglianza, contrarietà e prossimità divengono i criteri fondamentali per determinare il passaggio da un dato mnestico all'altro e la forza di questo genere di collegamenti è tale da essere considerata più che spontanea, quasi necessaria: si tratta – dice lo stesso Aristotele – di «una specie di illazione» (*συλλογισμός τις*). È una formula che ha avuto nei commentatori antichi e medievali una larghissima fortuna, e tuttavia non intende indicare il carattere logico del ricordare: anzi, Aristotele è a tal punto conscio dell'ambiguità legata alla scelta di questa particolare espressione che è spinto a sottolineare proprio come «la reminiscenza sia la ricerca di un'immagine nel substrato corporeo» (*Mem.*, I, 453a, 15: ivi, p. 252). In ultimo, vi è dunque un fondamentale punto di contatto tra il memorizzare e il ricordare e ciò costituisce

l'aspetto di massima centralità per tutte le successive elaborazioni teoriche sulla memoria: queste due competenze cognitive, pur svolgendo un ruolo differente per la costruzione delle informazioni di carattere noetico, appartengono entrambe alla dimensione fisica del conoscere, ma non sono mere affezioni sensibili; esse, piuttosto, hanno a che fare con quella dimensione del conoscere che, pur essendo legata alla percezione, può lavorare indipendentemente da essa: si tratta dello spazio dei cosiddetti "sensi interni", che nelle teorie di riorganizzazione della gnoseologia aristotelica tardoantica e medievale (in particolare da parte dei commentatori arabi), verranno distinti nelle "facoltà" del senso comune, dell'immaginazione, della fantasia e della memoria che avranno come oggetto privilegiato la "specie fantastica", una sintesi interiore di tutte le caratteristiche qualitative dell'oggetto percepito dai sensi che acquisterà una fortissima valenza visuale.

I paradigmi platonico e aristotelico vengono entrambi recepiti nel Medioevo declinando le teorie sulla memoria ora secondo l'uno, ora secondo l'altro, in base al tipo di prospettiva teorica e teologica elaborata. Tra queste, merita soffermarsi – per il valore che assumerà nei secoli successivi – sulla concezione della memoria di Agostino d'Ipbona che, ispirandosi al platonismo anche per le questioni gnoseologiche, rifiuta la prospettiva aristotelica che lega le funzioni della memoria (conservare e ricordare) esclusivamente all'immaginazione e, dunque, a quanto percepito dai sensi (cfr. *Ep.*, VII, I, 1-2; *PL* 33, c. 68). Più che essere dipendente dal corpo e dai pericoli delle proiezioni fantastiche – compresi gli stati allucinatori che derivano dalle malattie e che "prendono corpo" nel *sinus phantasticus* – la memoria è parte fondamentale della "trinità" che riverbera nella stessa essenza dell'anima umana, la quale è infatti composta da memoria, intelligenza e volontà (cfr. *De trinitate*, X, II, 17-18; *PL* 45, cc. 982-984). Queste facoltà sono aspetti complementari di una sola forza spirituale: «la memoria, l'intelligenza, la volontà, poiché non sono tre vite ma una sola vita, né tre menti ma una sola mente, di conseguenza non sono [...] tre sostanze, ma una sola sostanza» (Agostino d'Ipbona, 2012, p. 591). Tale concezione incide profondamente sull'idea stessa di persona, oltre che di conoscenza, assegnando alla memoria un ruolo centrale nella connessione e comunicazione tra le funzioni dell'anima: «io infatti ho memoria di avere memoria, intelligenza e volontà, e comprendo di comprendere, di volere e di avere memoria [...]. Io quindi ho memoria di tutta quanta la mia intelligenza e di tutta quanta la mia volontà» (ivi, p. 593). Sebbene le tre facoltà contribuiscano allo stesso modo e in maniera unitaria a caratterizzare la persona, la memoria è la virtù che ne fonda l'identità

stessa, perché abbraccia e circoscrive tutto quello che essa sa e che vuole, dunque determina quello che la persona è. Sono del resto assai celebri le pagine delle *Confessioni* (x, viii, p. 25), in cui Agostino descrive la memoria come «ricettacolo», «magazzino», «tesoro» delle esperienze vissute, ma anche centro regolatore delle scelte future: «Dentro di me faccio questo, nel palazzo immenso della mia memoria. Lì infatti sono pronti a un mio cenno il cielo e la terra e il mare con tutte le sensazioni che ne ho ricevuto [...]. Da tale abbondanza traggo via via raffronti tra alcune cose che ho sperimentato di persona e altre che ho creduto sulla base di quelle sperimentate, le intreccio con quelle passate, e ne deduco la trama di azioni, fatti, speranze future, e tutto questo lo penso come fosse presente». In conclusione, per Agostino, la memoria è una *vis animi* attiva, polivalente, che «esercita un potere, psicologicamente e gnoseologicamente centrale [...] che rende ragione del rapporto fra anima e corpo, ma soprattutto fra anima e mondo» (Cillerai, 2007, p. 116).

Il Medioevo “consegna” alla prima età moderna una concezione della memoria personale pienamente inserita nella escatologia cristiana e, quindi, nel destino di salvezza comune a tutti gli uomini: che questo destino comune e collettivo possa denotarsi di nuove sfumature concettuali che investono il piano della riflessione sociale anche in senso “storico” o “politico”, comincia a emergere già con i sentimenti millenaristici e apocalittici alla fine del primo millennio e si ripresenta con maggiore consapevolezza culturale, ogni qualvolta gli uomini si trovano di fronte a grandi avvenimenti “epocali” (le invasioni dall’Oriente o le grandi epidemie dei secoli XIII e XIV). Tale concezione si rafforza ulteriormente nell’età umanistica e nel Rinascimento quando, con la riscoperta della cultura classica, si configura quell’ampio intreccio interdisciplinare tra retorica, filologia, arti figurative e scienze applicate, che – relativamente a quanto qua trattato – la critica ha circoscritto sotto il termine di «cultura della memoria» (Bolzoni, Corsi, 1992, pp. 7-12). All’interno di questo peculiare spazio storiografico, attraverso le testimonianze degli umanisti si può cogliere come la nozione di memoria, intesa in senso personale, e una prima idea di memoria storica o collettiva vengano a sovrapporsi per definire una nuova situazione socio-culturale. Un esempio di tale consapevolezza è fornito da Niccolò Cusano (1401-1464) in apertura del *De concordantia catholica* (1433): «Ma ora l’atmosfera è cambiata. Ora tutti gli ingegni più dotti ricercano le opere antiche riguardanti tutte le arti liberali e meccaniche, e lo fanno con tale avidità come se considerassero prossima la fine del ciclo dell’evoluzione cosmica. Oggi non soltanto riesumiamo le opere di autori seri e concettosi,

ma vediamo pure che tutti si dilettono nell'imitare il linguaggio, lo stile e la forma letteraria dei classici» (Cusano, 1971, pp. 115-6).

Un sentimento della riscoperta del passato, che illumina di luce nuova la coscienza del presente e che si può riscontrare – in una formula sicuramente più tragica – anche in Niccolò Machiavelli (1469-1527) che, profondo lettore della storia e della *civitas* romana, recupera gli eventi e gli uomini del passato per costruire “vincoli”, leggi e modelli politici per i suoi contemporanei. In uno dei molti luoghi in cui questi due piani si sovrappongono – tratto dal terzo libro dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (1513-19) – viene teorizzato che il «bene nelle repubbliche» nasce «o per virtù d'un uomo o per virtù d'uno ordine». In realtà agiscono entrambi i termini, poiché l'impatto trasformatore dei nuovi «ordini» si imprime nella memoria e nella consapevolezza dei governati nel momento in cui i primi sono «fatti vivi dalla virtù d'uno cittadino» che dà esecuzione ad atti «notabili», «eccessivi»: tuttavia, affinché la loro efficacia rimanga inalterata nel tempo, le azioni così ordinate ed eseguite devono essere ripetute con regolarità («dall'una all'altra di simili esecuzioni non vorrebbe passare, il più, dieci anni»), così che non «si riduca loro a memoria la pena» e, soprattutto, «rinnuovisi negli animi loro la paura» (Machiavelli, 2018a, p. 569). Si tratta di un passo estremamente importante per il ragionamento che si sta conducendo, poiché testimonia l'intrecciarsi di un lessico e di formule propri della tradizione mnemotecnica (il “farsi vivo” secondo forme “notabili” ed “eccezionali”, rese ancora più forti dalla evocazione di aspetti violenti, sanguinari; la scandita ripetizione di tali rappresentazioni: cfr. Yates, 1993, pp. 3-26; Serio, 2022) con la teorizzazione di una funzione “storica” e civile della memoria, non solo per la fondazione e imposizione di vincoli politici, ma anche per la loro conservazione futura.

Una tensione analoga, tra memoria e divenire storico, è presente anche in Giordano Bruno (1548-1600) – per il quale il richiamo alla tradizione dell'*ars memoriae* è centrale – sebbene essa venga ricollocata in una prospettiva filosofica e in una visione della temporalità del tutto originale. Nel *De umbris idearum* (1582), a proposito dei segni mnemotecnici, Bruno (2004, p. 137) afferma che grazie ad essi «l'arte [della memoria] acquista un potere così grande» che essa «sembra agire al di fuori della natura, al di sopra della natura e addirittura – se il compito lo richiede – contro natura». Si tratta di un'affermazione fortissima, soprattutto se si tiene conto che, poco prima, ha affermato che la natura è «artefice fonte e sostanza di tutte le arti» (ivi, p. 127). Tale discrasia è dovuta al particolare statuto ontologico dell'uomo che deve essere considerato non come sostanza, ma parte della

sostanza universale e dotato di un'anima che è unica per tutti i viventi, così come la materia è una sola per tutti i corpi; in ultimo, sostanza, anima, vita e materia, delle quali l'uomo partecipa, formano l'unico ente universale, cioè la natura infinita. In questa prospettiva ciò che entra propriamente in tensione sono dunque gli infiniti cicli della vicissitudine naturale e le linee di sviluppo della storia umana che si concretizzano in una vicenda storica in cui le civiltà sono destinate a cicli di nascita, maturazione, decadenza e morte, laddove il tramonto di un'epoca forma l'aurora e poi l'alba di quella successiva. Una lettura convergente di questi due piani, apparentemente non componibili, viene prospettata nello *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) nel quale a Mnemosine, la madre di tutte le muse, è affidata anche la virtù dell'oblio con il quale essa può «purgar l'animo umano», «quanto alla cognizione, e quanto all'affezione». Questo permette alla natura di agire in duplice modo rispetto alla "storia" dell'uomo: da una parte l'oblio offre il campo alla novità, alla creazione e all'invenzione; dall'altra la memoria può «confirmare, conservar e defendere tutto il che è bene instituito» (Bruno, 2000a, pp. 576-7). Quest'ultima, in ogni caso, agisce anche contro quella forma di oblio che fa perdere coscienza di ciò che è "negativo", poiché «tutte le spedizioni tanto civili quanto criminali» devono essere «registrate nella camera [di Giove]» (ivi, pp. 531-2) e in questo modo, «per la registrazione che eternizza la memoria de gli atti», gli uomini «vengano a temer l'eterna infamia, e d'incorrere biasimo perpetuo» (*ibid.*). Temi simili sono affrontati anche negli *Essais* (1580-88) di Michel de Montaigne (1533-1592) e, per certi versi, contribuiscono a strutturare il testo stesso che, continuamente, si muove tra una lettura del passato e una scrittura del presente. Storia e memoria, in particolare, si fondano reciprocamente nel confronto tra io e altro e grazie a una significativa tessitura di carattere metodologico; l'andamento argomentativo degli *Essais*, infatti, non si regge sul dubbio nichilistico, ma sull'analisi delle costanti nelle variazioni del sé (e delle varianti nella costanza di sé) e approda a una radicale riformulazione degli "egotismi" e degli "etnocentrismi" del proprio tempo: «Il modo di guardare forma la verità delle cose. [...] La storia del mondo e dell'uomo dipendono ora dalla composizione, organizzazione, potere e forza di persuasione del discorso metodologico» (Panichi, 2017, p. 177).

Che fare filosofia intorno alla memoria, all'inizio e poi con il consolidarsi della modernità, finisca per riguardare il più ampio campo del metodo e risenta dei problemi sollevati dalla scienza, è testimoniato anche dall'addensarsi dell'attenzione di molti intellettuali proprio intorno al problema della organizzazione e classificazione delle informazioni: prima con un ri-

levante interesse per la topica da parte di autori come Rodolfo Agricola, Pietro Ramo, Filippo Melantone (Vasoli, 1968a); poi per il rifarsi a schemi e forme organizzative di tipo “enciclopedico” come, ad esempio, in Heinrich Alsted e Johannes Spangerberge e il cosiddetto movimento dei “Filippo-Ramisti” (Rossi, 1960); infine con la nascita e l’esercizio di tecniche – l’*ars excerpendi* – per l’estrazione, la schedatura e la catalogazione delle informazioni (Cevolini, 2016) che trova il suo più alto e “vertiginoso” esito nel tentativo di creare linguaggi universali e artificiali (Eco, 1993). All’interno di questa cornice culturale, l’autore che più di tutti interseca con le sue riflessioni tutte queste istanze è forse Francesco Bacone (1561-1626): nel suo lungo e serrato lavoro intellettuale di revisione e ripensamento del metodo, il tema della storia e quello della memoria sono infatti profondamente saldati. La storia, a partire da quella «naturale», forma la base materiale per ogni riflessione di carattere filosofico e di ordine più speculativo; a sua volta la memoria offre la struttura per ogni comprensione intellettuale, proprio quando essa segue ordine e metodo: «In primo luogo bisogna infatti preparare una storia naturale e sperimentale sufficiente e buona: essa è il fondamento di tutto; e non si deve immaginare o escogitare, ma scoprire quello che la natura fa o produce. Ma la storia naturale e sperimentale, è tanto varia e sparsa da confondere e disgregare l’intelletto, se non venga fissata e disposta nell’ordine adatto. A questo scopo bisogna preparare tavole e coordinazioni delle istanze, strutturate in modo tale che l’intelletto possa agire su di esse» (Bacon, 1975a, p. 650). In Bacone, così come negli altri autori di questa importante fase dell’età moderna, l’arte e la cultura della memoria si fanno dunque storia e coscienza comune nel momento in cui una dimensione speculativa e una *praxis* da “private” divengono sempre più di dominio sociale e collettivo, trasformandosi in metodo per la comprensione del reale, norma, schema e guida per la sua definizione.

La riflessione metodologica e scientifica costituisce anche il punto di partenza della teoria storica e, più in generale, della filosofia di Giambattista Vico, il quale fonda la propria concezione della storia su una rilettura dei miti del passato che oscilla tra “antropologia” e metafisica: la nozione di «creazione continua», che Vico elabora partendo da una lettura “moderna” del *Timeo* platonico (Badaloni, 1984, pp. 38-40) fornisce la struttura teorica per leggere in una prospettiva metaindividuale nozioni come quelle di linguaggio, civiltà, memoria, arrivando a definire una delle prime concezioni “progressive” dello sviluppo della cultura umana. È proprio e in particolare nell’intrecciare il tema della memoria con quello della fantasia – che caratterizza la fondazione dei miti – e quello dell’ingegno (che è

l'attore sia della *inventio* sia della *dispositio*) che può nascere una "scienza" della storia umana: «L'introduzione dell'ingegno [...], permette la trasformazione dello strumento rammemorativo, e insieme sottolinea il legame con la produzione di immagini. [...] La *Scienza nuova* è la storia del percorso che fa la mente per diventare inventiva; cosa che fa in stretto legame con la Memoria. L'*inventio* si colloca per Vico sul piano del Presente, avendo contratto un debito con il processo rammemorativo: in fondo, *invenire* è anche far riemergere il dimenticato, scoprire quel che diventa nuovo perché dotato di passato» (Sanna, 2017, pp. 101-2). Questo esito "evolutivo" della prospettiva storica – a seguito di un lungo processo di trasformazione culturale che vede la memoria acquisire un carattere sempre più collettivo e universale – riverbera anche sullo sfondo della filosofia della storia di Johann Gottfried Herder (1744-1803) esposta nell'opera *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1783-91). Due colonne portanti del suo quadro teorico sono costituite da una definitiva secolarizzazione della teleologia cristiana – mutata in una forza organica e vitale non dissimile da quella già definita da Vico – e dalla condensazione delle forze psichiche e psicologiche dell'uomo nei concetti di ragione e, soprattutto, di linguaggio, depositario vivo della "trasmissione" culturale degli uomini e tra gli uomini. Tutta la forza creativa e generativa del principio divino prende atto attraverso la natura stessa e si esplica in essa, avendo come fine più "alto" la formazione stessa dell'uomo e la sua organizzazione sociale secondo un movimento evolutivo e formativo che plasma la nozione stessa di umanità: «Per quanto l'uomo possa essere lusingato del fatto che la divinità l'abbia scelto come collaboratore e abbia lasciato il compito di formarsi su questa terra a lui e ai suoi simili, pure proprio questo mezzo scelto dalla divinità mostra l'imperfezione della nostra esistenza terrena, nel senso che noi non *siamo* ancora uomini, ma lo *diventiamo* ogni giorno. Quanto è misera questa creatura che non ha nulla da sé stessa, ma trae tutto da modelli, insegnamenti ed esercizi, e si plasma in conformità ad essi come cera!» (Herder, 1971, p. 217). L'antica immagine platonica della memoria come "blocco" di cera è dunque del tutto mutata nell'idea della dimensione storico-sociale che "modella" la stessa natura umana, conservando e, al tempo stesso, determinando la *dignitas hominis*. Muovendo da questo nuovo modello teorico la nozione di storia domina la cultura idealista e storicista del XIX secolo e dei primi decenni del Novecento, fino a costituire, nell'intrecciarsi con la dialettica marxista, le idee fondanti della scienza storica contemporanea: «Un fenomeno storico non è mai compiutamente spiegato se si prescinde dallo studio del momento in cui avviene. [...] Ne consegue che l'ignoranza

del passato non solo nuoce alla conoscenza del presente, ma compromette, nel presente, l'azione medesima. [...] L'incomprensione del presente nasce fatalmente dall'incomprensione del passato» (Bloch, 1981, pp. 48-54).

Fonti

Agostino d'Ippona (1996; 2012); Aristotele (1998); Bacon (1975a); Bloch (1981); Bruno (2000a; 2004); Cusano (1971); Herder (1971); Machiavelli (2018a).

Bibliografia

Badaloni (1984); Bolzoni, Corsi (1992); Cambiano (2007); Cevolini (2016); Cillerai (2007); Eco (1993); Mori (1990); Panichi (2017); Rossi (1960; 1991a); Sanna (2017); Serio (2022); Vasoli (1968a); Yates (1993).



Merito

di Pasquale Terracciano

1. Merito è categoria fondamentale del nostro presente, sia sul piano della filosofia politica che del discorso pubblico più generalista. Si tratta di una nozione che ha strettamente a che fare con le teorie della giustizia, con le categorie della morale, e che ha inoltre una rilevanza indubbia nella speculazione teologica. Eppure, non è agevole rintracciare una storia filosofica dell'idea di merito. Un motivo dell'assenza di una storia filosofica del lemma è che solo nell'ultimo secolo è emersa in maniera estesa la rivendicazione esplicita di società fondate sul merito, e quasi esclusivamente su di esso. Si tratta del modello "meritocratico", che viene talvolta invocato come autoevidente e autogiustificantesi: come cioè un'aspirazione condivisa e un sistema "naturale" di costruzione della società, e non invece una precisa opzione filosofica e ideologica da valutare, con i suoi vantaggi e i suoi limiti (Brigati, 2015). Va del resto ricordato che lo stesso lemma "meritocrazia" – cui è dedicata una specifica voce in questo lessico – sia un neologismo inventato negli anni Cinquanta e reso celebre dal sociologo Michael Young, in un testo distopico, intitolato appunto *The Rise of Meritocracy*, in cui il lemma aveva un significato negativo. Solo a partire da allora, e principalmente nelle scienze sociali, si è sviluppato un filone di interventi sul tema, che però ha raramente affrontato il versante storico-filosofico e quello lessicografico del tema.

2. Nell'intraprendere la nostra analisi, conviene partire innanzitutto da alcune osservazioni lessicali. Nelle lingue neolatine c'è una sostanziale uniformità nell'esprimere tale concetto: troviamo *mérite*, *merito*, *mérito* cui si aggiunge l'inglese *merit*. Sono tutti termini che derivano da *meritus* e dunque da *mereo* che ha il significato principale di "ottenere una parte, guadagnare, servire". *Mereo* a sua volta richiama il verbo greco *meiromai* ("ricevere in sorte" o "ottenere la propria parte") e il sostantivo *meros* ("parte" o "sorte", da cui ad esempio le Moire, divinità del destino). Nelle lingue germaniche

e slave il termine ha invece piuttosto a che fare con il “servire” (significato presente anche in *mereo*, ma in maniera meno immediata). L’inglese ha la caratteristica di avere due termini per indicare il merito, entrambi di derivazione latina. Oltre *merit* vi sono infatti *desert/to deserve* che provengono dal latino *deservio*, che sta a significare il “servire coscienziosamente”. A tale sfera di significato si attengono anche il tedesco *das Verdienst* e i termini slavi *zasluga, zasluga* o *zásluhy*.

“Ottenere” e “servire” hanno una evidente liminarità concettuale, quando si intenda “servire” al fine di ricevere una paga, “guadagnare” qualcosa per aver compiuto degli atti: stessa radice ha la parola “meretrice” che porta in effetti con sé l’idea di un servizio svolto per ottenere una paga. Una sfera semantica, dunque, molto ricca che presenta diverse insidie filosofiche: innanzitutto, come si riconosce e cosa misura il merito; in secondo luogo, a cosa è utile misurare il merito.

3. Potremmo definire il merito come il valore delle azioni umane da ricompensare. Senza forme di riconoscimento sociale o di ricompensa non si dà merito. Il merito inteso in tale maniera si accompagna strettamente all’idea di giustizia. Tale nozione affonda le sue radici in Aristotele, nei capitoli del quinto libro dell’*Etica nicomachea* che fondano la giustizia distributiva. Conviene partire da qui, perché la trattazione del merito della prima età moderna si confronterà esplicitamente con tale modello. È giusto, dunque, per lo Stagirita, che la giustizia distributiva si ispiri a principi di proporzione e che stabilisca criteri per dare a tutti secondo il proprio merito (*axia*, termine che indica sia un valore morale che un valore economico). È un’idea – quella della giustizia che si distribuisce a ciascuno secondo il merito – che in forma laconica si trova già nel pensiero platonico. Questa forma della giustizia è relazionale, perché riguarda sempre altri. È da notare che le pagine in cui sorge il concetto di merito sono pagine in cui serrata è la riflessione aristotelica sulle nozioni di misurabilità, commensurabilità, proporzionalità (*Etica nicomachea*, 1131-3) come caratteristiche coesenziali alla giustizia. Stabilito questo aspetto, già in quelle pagine emerge la difficile decidibilità del merito, e la sua contendibilità. Così ne dice Aristotele: «Di qui sorgeranno battaglie e contestazioni, qualora persone eque abbiano e ottengano rapporti non equi oppure persone non eque abbiano e ottengano rapporti equi. Ciò è ancora evidente dal punto di vista del merito: tutti infatti concordano che nelle ripartizioni vi debba essere il giusto secondo il merito, ma non tutti riconoscono lo stesso merito» (1131a, 25-30). Su questo piano Aristotele accenna, senza però svolgerlo compiutamente in quella

sede, al ruolo del merito nell'organizzazione della società e alle diverse definizioni che esso assume: «infatti i democratici lo vedono nella libertà, gli oligarchici nella ricchezza o nella nobiltà di nascita, gli aristocratici nella virtù».

Uno specifico ambito di utilizzo della nozione di merito è infatti, con ogni evidenza, l'allocazione di onori, ricompense e responsabilità, che ricorre più distintamente nella *Politica* aristotelica: l'attribuzione delle cariche e degli onori in base al valore presuppone esplicitamente una concezione della giustizia che distribuisce punizioni e premi in base ai meriti (Falcone, 2007, pp. 148-52).

A partire da questa riflessione del mondo greco, il tema del merito e della giustizia distributiva fluisce nel pensiero romano: è una riflessione che viene poi fatta propria ed elaborata da Cicerone sia nelle opere retoriche (in particolare in *Inv.*, II, 160) che nel *De officiis*. Si tratta di un principio che viene fissato come cardine stesso della definizione di giustizia nella giurisprudenza romana: la giustizia viene definita come quella volontà ferma e stabile tesa a dare «a ciascuno il suo»: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*.

4. La nozione filosofica e giuridica di merito, strettamente connessa all'idea di giustizia, non esaurisce l'ambito di influenza di tale concetto. Particolare sviluppo ebbe infatti la riflessione più propriamente teologica. "Merito" è una categoria fondamentale della dialettica della grazia. Prima del pelagianesimo la definizione dei meriti personali era sostanzialmente inesistente: quando si parlava di grazia, si rifletteva piuttosto sul libero arbitrio e sulla possibilità di adempiere o rifiutare "liberamente" i precetti divini. La posizione più classica del cristianesimo può essere riassunta in una massima di sant'Agostino secondo cui *si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tamquam dona sua* ("se infatti i doni di Dio sono i tuoi buoni meriti, Dio non ricompensa i tuoi meriti in quanto tuoi meriti, ma in quanto suoi doni"; cfr. *De gratia et libero arbitrio*, 6, 15). Il merito è dunque un dono divino che «cinge» il giusto; lo sguardo è principalmente rivolto alla vita eterna e non al momento terreno di giustificazione. La definizione agostiniana vedeva il merito come una conseguenza della *gratia*, donata *gratis pro gratia*.

Un approfondimento dello statuto del merito avvenne tra l'XI e il XII secolo, quando si cominciò a riflettere se l'uomo fosse meritevole della *gratia prima*, cioè dell'iniziale giustificazione divina (McGrath, 1986, pp. 109 ss.). Si fece strada a quel punto una distinzione tra merito e congruità: attra-

verso le sue azioni l'uomo non può meritare, in senso stretto, di essere salvato, ma la sua condotta può rendere appropriato (congruo) il ricevimento della grazia. Così, dunque, si esprimevano i teologi scolastici: *digno, dico, non dignitate meriti, sed dignitate congrui*. Una *dignitas* ottenuta in virtù della propria condotta virtuosa, sebbene attraverso un'interpretazione "debole" della categoria di merito individuale. Si venne dunque così a formare il concetto di *meritum congruitas* o *meritum interpretativum* e dunque della più nota distinzione tra *meritum de congruo* (quel merito che abbiamo definito essere tale in senso lato) e *meritum de condigno*. Fu una distinzione elaborata per spiegare in che modo Maria meritasse di essere la madre di Gesù Cristo, ma poi, in maniera più generale, venne pastoralmente inteso come incoraggiamento dell'uomo per prepararsi e rendersi degno della grazia divina. Non mancarono in realtà coloro che proposero una interpretazione teologicamente più ardita secondo cui il merito *de congruo* sarebbe stato il merito prima dell'atto di grazia, mentre il merito *de condigno* quello dopo l'atto della grazia divina. Una condotta appropriata preparerebbe cioè la possibilità di ricevere la grazia divina: le azioni successive di colui che ha ricevuto la grazia divina sono invece già meritevoli.

Sono due, in ogni caso, gli elementi da sottolineare. In primo luogo, il fatto che tale partizione spinse a chiarire con esattezza le caratteristiche salienti del merito in senso stretto. Alain de Lille elaborò quattro condizioni fondamentali perché il merito potesse essere considerato tale: 1. che sia riconoscibile l'apporto della persona che merita; 2. che si meriti presso un altro e che 3. questi abbia il potere di remunerare; 4. che il merito sia tale da obbligare una ricompensa (*ut de indebito fiat debitum*). Nell'economia del discorso di Alain de Lille ciò serviva a dedurre che poiché il merito arriva a obbligare Dio, solo Cristo poteva essere meritevole della gloria, mentre l'uomo poteva invece meritarsi sì la pena, ma mai la ricompensa (Alano di Lilla, 2002, [82], p. 154). Può essere notato che al di fuori dell'ambito più propriamente teologico, tali condizioni possono essere considerate efficaci nel proporre una più solida definizione filosofica di merito. L'analisi del merito all'interno della teologia della grazia costituì in effetti un momento di eccezionale approfondimento delle articolazioni interne del concetto.

5. Se si guarda infatti all'uso del termine al di fuori dell'ambito teologico si può riscontrare il fatto come la nozione di merito tra Basso Medioevo e Rinascimento venisse usata genericamente: "merito" è spesso ricompreso all'interno dei termini *virtus* o *dignitas* e dei loro equivalenti nelle lingue volgari. Da questo punto di vista un cruciale osservatorio delle tensioni

cui è sottoposta tale nozione è la Firenze umanistica. Ciò per un duplice motivo: innanzitutto per la riscoperta e il confronto con la classicità greca e latina (e nello specifico con le riflessioni di Aristotele e Cicerone sul merito sopra esposte); in secondo luogo perché l'autocelebrazione della città, per alcuni autori, poggiava su quello che definiamo in termini moderni come mobilità sociale e meritocrazia.

Secondo Leonardo Bruni, uno dei più autorevoli esponenti dell'Umanesimo civico, il segreto della grandezza di Firenze, la sua eccellenza di virtù in tutti gli ambiti era da attribuire al suo popolo e al modo che si era data per governarsi: una forma di governo che implicava il riconoscimento del merito di qualsiasi cittadino. È questa la miscela che rende Firenze, agli occhi di Bruni, città unica al mondo, capace di esprimere i campioni della teoria politica, dell'arte, dell'architettura, della poesia, della milizia: la virtù è incoraggiata a esprimersi e brillare in ogni settore, cercando onore e riconoscimento, senza inseguire l'umbratile assenso dei re o gli intrighi cortigiani (Bruni, 1996b, pp. 717-9; Hankins, 2000, 2019). Tali riflessioni sono in parte legate al più vasto dibattito sulla nobiltà che attraversava quei decenni (con autori come Poggio Bracciolini, Bartolomeo Platina, Cristoforo Landino). Il dibattito aveva riguardato infatti il dilemma se fosse preferibile una nobiltà originata dal valore personale oppure quello derivante dalla nascita (Finzi, 2010). Si trattava di una riflessione cruciale al riguardo della definizione dei vantaggi e degli svantaggi della distribuzione di onori e cariche in base a quello che modernamente definiamo merito, ma anche al riguardo dell'idea di quali *virtutes* vadano incentivate per rendere prospera una comunità. In tale contesto, è raro che si usi il lemma "merito", mentre è comune il più vasto "virtù", in opposizione a "sangue", plausibilmente perché rimanda a una sfera di *dignitas* che copre anche l'ambito del carattere acquisito e della personalità.

Altro fondamentale *corpus* in cui va inserito il tema del merito sono le orazioni fiorentine sulla giustizia, legate a quella specifica magistratura cittadina che era il Gonfalonierato di Giustizia. Si tratta di un'istituzione che merita di essere segnalata in questo contesto perché all'assunzione della carica il nuovo gonfaloniere, per statuto di estrazione non magnatizia, doveva pronunciare un'allocuzione sulla giustizia. Sono testi che, volgarizzando autori classici e testi sacri, presentano un quadro preciso degli elementi centrali della giustizia distributiva (Santini, 1959). Spesso l'orazione era incentrata sulla possibilità di sviluppare i propri talenti e veder ricompensato il proprio merito: da questo punto di vista questi discorsi sono luoghi utilissimi per comprendere l'evoluzione del lemma "merito" e del discorso

sul merito nel corso del Quattrocento. Come detto, “merito” si traduce innanzitutto, in quanto principio generale, come *dignitas*, seguendo del resto le traduzioni latine e i primi volgarizzamenti aristotelici della nozione greca di *axia*. Così Matteo Palmieri (1982, p. 112) riprende – con lunghi calchi testuali – la riflessione di Aristotele dell’*Etica nicomachea*, le formule ciceroniane e della giurisprudenza romana, e dichiarava: «Iustitia essere habito d’animo disposto alla conservatione dell’utilità comune *che distribuisce a ciascuno il merito suo*»; «La *degnità* di ciascuno è quella secondo la quale debbono essere distribuiti gli onori pubblici». Merito è, nelle sue parole, il meccanismo che fa agire la giustizia, e al tempo stesso l’oggetto delle ripartizioni della giustizia. È da notare che per Palmieri e più in generale per gli esponenti dell’Umanesimo civile fiorentino, chi viene ritenuto meritevole ha innanzitutto un dovere verso gli altri: il merito non è un premio che si raggiunge alla fine di un tragitto, ma ha sempre come contraltare un obbligo verso la comunità. Nella trattazione umanistica esso si giustifica cioè al fine di «conservare l’utilità comune»: come elemento dunque di coesione e non di frantumazione del corpo sociale. L’allocazione su base di merito deve avvantaggiare l’intera società (ivi, p. 133).

6. Sugli usi di “merito” esposti finora irrupero nel corso del Cinquecento alcuni eventi di portata dirompente. Innanzitutto, la Riforma protestante. Come noto, l’elemento di distinzione teologica di Lutero riguardò l’interpretazione della grazia, che si fondava su una lettura rigida della lettura paolina del principio *sola gratia, sola fide*: l’uomo si salva esclusivamente per il dono della grazia divina né vi è spazio per le opere e per le intercessioni ecclesiastiche. Lo scontro che ne seguì spinse a riprendere e ad approfondire la tassonomia scolastica del merito (m. *de congruo*, m. *de condigno*) sopra delineata e ad approfondire la “cronologia” della grazia: dagli anni Venti del Cinquecento sino ad almeno il Concilio di Trento si moltiplicarono testi e formule per chiarire in che maniera fosse individuabile o meno l’esatto “merito”, cosa gli fosse imputabile e che rapporto vi fosse tra opera e ricompensa. Non si trattava di riflessioni del tutto nuove, ma la drammaticità di quella frattura rese “merito” un termine che non poteva più essere utilizzato come generico sinonimo di virtù, o come elemento della definizione classica di giustizia, ma che si presentava come un lemma dall’immediata connotazione ideologica spesso polemica.

7. Caso eclatante di questo fenomeno si trova nell’opera di Giordano Bruno, che utilizza in maniera estesa e puntuale il termine – in maniera

ben distinta da “virtù” o “dignità” – sullo sfondo di una precisa opzione antiluterana. Se il merito è la condizione perché vi sia un premio per una virtù correttamente indirizzata, Bruno è però ben consapevole che il nesso tra merito e ricompensa non è sempre automatico e, ancor meno, garantito. Sin dal *Candelaio* è chiarito come questo sia anzi un nesso labile, più spesso capovolto che seguito: «A chi è concesso il meritare sia negato l’avere, a chi è concesso l’avere sia negato il meritare» (Bruno, 1923, p. 188), vi si dice al riguardo dei bizzosi doni della fortuna. La sfida del Nolano consisterà nel riallacciare questo legame, poiché è convinto che per favorire la virtù – e dunque l’azione umana e la vita civile – bisogna riconoscere e premiare il merito. Tale aspetto non si limita tuttavia a una – pur fondamentale – massima di pedagogia e prudenza politica. Lo sfilacciamento del rapporto tra virtù, merito, e premio – come mostrerà più compiutamente nello *Spaccio de la bestia trionfante* – è infatti una delle molteplici fratture nell’ordine del mondo che interrompono la comunicazione tra divino e umano, ed è testimonianza della crisi in cui versa la civiltà. Laddove il merito viene dismesso e la *praxis* accantonata, inizia la decadenza: è questa una legge fondamentale dello sviluppo e del declino delle civiltà, confermata dalle guerre di religione causate dalla Riforma. Nel lamento di Asclepio, le statue animate della religione egizia – modello di religione civile, vincolo positivo per la società – recano i loro effetti benefici proprio assecondando i meriti, non slegandoli dalle opere. Quando la crisi si imporrà e la religione si sarà disgregata, si perderà al tempo stesso il senso dei meriti e dei demeriti (Bruno, 2000a, p. 637). La ricomposizione di queste fratture risulta allora strettamente intrecciata all’intero progetto di riforma filosofica portato avanti dal Nolano: restituire al merito la propria centralità è così una delle strategie necessarie da attuare per uscire dalla decadenza e uno dei segnali dischiusi dall’affermazione della nuova ontologia bruniana. Nel secondo dialogo della *Cena*, pur denunciando che i meriti si impongono solo quanto la fortuna permette (ivi, p. 146), Bruno traccia inoltre una linea di demarcazione fondamentale: nella perseveranza dell’operare umano – nel suo sforzo di remare controcorrente – vi è sempre merito, anche quando non valorizzato «per torto di fortuna» (ivi, p. 49).

8. La questione del merito, in ambito civile, ha anche a che fare, come accennato, con i meccanismi di individuazione del merito, con la ricompensa cui esso dà diritto, con l’istituzione che riconosce ed elargisce tale ricompensa e con gli scopi di questo meccanismo.

Un altro elemento, cronologicamente di poco successivo alla Riforma,

intervenne sul quadro concettuale sopra delineato: si tratta della conoscenza sempre più approfondita del mondo cinese. I primi visitatori europei furono infatti meravigliati e spesso positivamente colpiti dall'assenza di un'aristocrazia ereditaria in Cina e dai meccanismi che rendevano efficiente il mandarinato. Tra essi in particolare l'esteso sistema di esami scritti fondamentale per la ripartizione delle cariche. Nei resoconti di viaggi tali esami venivano spesso citati (ad esempio nel diario di Galeote Pereira) e questa modalità di stabilire il "merito" delle persone venne indicata come la chiave dell'Impero cinese, del resto considerato come la prima compiuta meritocrazia politica (Bell, 2015). I missionari gesuiti della seconda metà del XVI secolo offrirono dettagliati resoconti del funzionamento di questi esami (per esempio Giovanni Maffei, Alessandro Valignano), che divennero familiari al pubblico colto dopo la pubblicazione della traduzione latina delle opere di Matteo Ricci. In ogni caso, attraverso il Valignano, alcune idee derivanti dall'osservazione del modello cinese entrarono indirettamente tra i principi della *Ratio studiorum* dell'Ordine, stesa nel 1599 (Adshead, 1988, p. 226; Bell, 2015). Si tratta di una vicenda spartiacque non solo per l'impatto che i modelli pedagogici gesuiti ebbero sull'Europa moderna, ma anche perché quando più tardi Inghilterra e Prussia decisero di creare sistemi uniformi di reclutamento della propria burocrazia guardarono, in qualche misura, anche al modello di merito "cinese" tramandato dai gesuiti (Cassese, Pellew, 1987).

9. Per trarre le fila del discorso sulla nozione filosofica dell'idea di merito nella prima età moderna, si può rimarcare come il "combinato disposto" della Riforma protestante e dell'osservazione del modello cinese mutò i termini con cui la cultura europea si rapportò con tale idea: non più nozione generica, ma categoria filosofica a sé stante, con una propria legittimità.

Non è allora un caso il fatto che il primo saggio noto che porti "merito" nel titolo dati al 1600. Si tratta di *Il merito delle donne* della gentildonna veneziana Moderata Fonte, un pamphlet protofemminista. Va inoltre notato che se il "linguaggio del merito" viene spesso considerato il linguaggio del potere, qui la rinnovata sfera semantica del "merito" venne individuata come quella da utilizzare per patrocinare causa e diritti di gruppi "subordinati".

A tale uso positivo del merito, fa invece da contraltare certo uno degli aspetti che avevamo già visto evocato da Bruno: cioè la fragilità e l'illusorietà del merito, il riconoscimento che esista merito senza ricompensa. Nella riflessione filosofica della prima età moderna, e sempre più spesso in

età barocca, non è raro che il merito venga considerato, in maniera disincantata, come una virtù troppo “instabile” per poter essere uno dei principi regolatori della società: ci si ricollegava così a una visione che era già propria di alcuni autori umanisti. Se infatti, come abbiamo visto, per una parte degli esponenti dell’Umanesimo civico il rapporto tra premio e virtù era elemento cardine, altri misero piuttosto l’accento sull’ingenua presunzione di mettersi completamente al riparo dai colpi della fortuna ed essere totalmente dipendenti dal proprio merito/talento per la propria affermazione. Anche per questo l’attenzione si concentrò su quelle virtù che sono capaci di far ottenere gloria, onori e cariche, ma che sono altrettanto capaci di sorreggere l’uomo nelle inevitabili avversità che la sorte prepara: e dunque prudenza, fortuna, saggezza. Per un verso, infatti, la natura ha una forza che rende vana l’idea di affidarsi ai meriti umani, come viene espresso ad esempio nelle *Intercenales* di Alberti (2003b, pp. 54-5); per altro verso è la stessa comunità umana che riconosce i meriti in maniera troppo volubile.

Di tale riflessione filosofica si trovano ampie tracce in Shakespeare. Così le parole di Iago «Reputation is an idle and most false imposition: oft got without merit, and lost without deserving» (*Othello*, II, 3); ma la decostruzione del nesso tra merito e riconoscimento emerge anche nei dialoghi tra Amleto e Polonio (*Hamlet*, II, 2). Su questa scia può essere inserita anche la più compiuta riflessione di La Bruyère (1696, I, 11), che al merito personale dedica uno dei suoi *Caractères*. Merito non può essere fondamento legittimo né di orgoglio né di rivendicazione sociale. È una patina illusoria: chi merita non viene ricompensato, e d’altra parte la società confonde successo e merito, ritenendo che abbia meritato solo chi viene premiato esteriormente dal successo.

10. La riflessione sulle virtù civili, spesso collegata a un’antropologia ottimistica, vide porre una nuova attenzione al tema del merito, in connessione con una ridefinizione della virtù e dei premi. Shaftesbury scrisse una *Inquiry concerning virtue, or merit* (pubblicata a sua insaputa da Toland) in cui intendeva offrire una visione della virtù come interesse, ma anche mostrare l’armonia di interesse privato e bene pubblico. Il testo venne poi tradotto nel 1745 da Diderot come *Essai sur le mérite et la vertu*, e così il tema del merito venne riletto all’interno delle categorie illuministe.

Più ancora che in Francia, in quegli anni vennero pubblicati alcuni lavori italiani, poco noti se non per gli addetti ai lavori, ma cruciali: in particolare l’opera di Giacinto Dragonetti (*Delle virtù e de’ premi*, 1766) che ebbe un grande successo nell’Europa prerivoluzionaria.

Fonti

Alano di Lilla (2002); Alberti (2003b); Bruni (1996b); Bruno (1923; 2000a); [Dragonetti] (1766); Gioia (1818-19); La Bruyère (1696); Moderata Fonte (1600); Palmieri (1982); Shaftesbury (1699).

Bibliografia

Adkins (1960); Adshead (1988); Bell (2015); Brigati (2015); Carson (2007); Casese, Pellew (1987); Elman (2000); Falcone (2007); Finzi (2010); Hankins (2000; 2019); Ho (1962); Kett (2012); Leonhard, Wieland (2011); Littler (2018); McGrath (1986); Müller (2013); Neumahr (2002); Pomeranz (2000); Raith (2016); Santini (1959); Santoro (1967); Skinner (1978; 2002a); Smith (1996); Terracciano (2014b); Young (1958).

Meritocrazia

di Pierluigi Barrotta

I

Il sorgere della meritocrazia

Il concetto di meritocrazia ha dato origine a un dibattito politico assai acceso, che non ha mancato di attirare l'attenzione anche del mondo accademico e intellettuale (per rimanere in Italia, e senza pretese di esaustività, rimando ad Abravanel, 2013; Albanese, 2013; Barone, 2012; Boarelli, 2019; Brigati, 2015; Cingari, 2020; Ieva, 2018; Palumbo Crocco, 2007, a cui si deve aggiungere il mio "pionieristico", almeno in senso cronologico, Barrotta, 1999).

I concetti sui cui si basa la meritocrazia sono profondamente radicati nel processo storico da cui è nata la modernità (su questa relazione, piuttosto intricata, rimando a Brigati, 2015, cap. 4). La meritocrazia esprime nel modo più netto il rifiuto delle società premoderne, in cui il potere e il prestigio vengono ereditati al momento della nascita. Al rifiuto del principio dell'*ascription*, la meritocrazia oppone il principio dell'*achievement*, in cui potere e prestigio vengono invece acquisiti mediante l'impegno e il talento di ciascuno. In estrema sintesi, per la meritocrazia lo *status* sociale di un individuo dovrebbe essere determinato dalle due grandezze di impegno e talento, che congiuntamente definiscono il merito. Lo slogan napoleonico, *la carrière ouverte aux talents*, bene esprime il senso di apertura e di dinamicità che la meritocrazia vuole imprimere alla società, in opposizione alle vecchie società feudali o comunque aristocratiche.

Anche se il processo storico che ha condotto all'idea di meritocrazia è assai ampio, la sua formulazione concettuale e la stessa parola "meritocrazia" risultano essere relativamente recenti. Il termine fu introdotto nel 1958 dal sociologo Michael Young in un romanzo distopico dal titolo *The Rise of Meritocracy*. Nel romanzo, vengono esaminate le riforme necessarie per arrivare a una società interamente basata sul merito individuale, definito dalla formula "quoziente intellettivo più impegno"; un processo di riforme

che nella narrazione di Young occupa un lasso temporale che parte nel 1870 e si conclude tragicamente nel 2033.

Young era un esponente socialista, assai polemico verso il suo stesso partito. L'intento del romanzo era chiaramente critico verso le idee meritocratiche (cfr. la raccolta di saggi curata da Dench, 2007), sebbene l'io narrante fosse quello di un sociologo che se ne dichiarava entusiasta. Forse per questa scelta retorica, contrariamente alle intenzioni dell'autore, il termine ha finito con l'acquistare una connotazione positiva in uno schieramento intellettuale assai ampio. Alla meritocrazia, fanno infatti riferimento visioni politiche e filosofiche tra loro anche molto differenti, poiché vanno dalle posizioni neoconservatrici contrarie all'egualitarismo sino a forme di laburismo che vedono nella meritocrazia un'arma contro tutti i privilegi di classe, passando per posizioni con aperte simpatie tecnocratiche (per una panoramica storica, cfr. Cingari, 2020).

In questo saggio, chiariremo perché la meritocrazia dovrebbe essere respinta indipendentemente dal sistema di valori a cui ciascuno aderisce, sia questo più o meno radicalmente egualitario, liberale o libertario. La meritocrazia è costituita infatti da un sistema di idee assai debole e internamente incoerente. Per dirla con Wittgenstein, la meritocrazia appare il risultato di un «crampo mentale», in quanto prende un concetto del tutto rispettabile in alcuni contesti, quello di "merito", e lo trasporta in contesti assai differenti, in cui cessa di avere un significato preciso. In questo senso, se mi si consente un gioco di parole forse troppo facile, il successo che la meritocrazia gode nei dibattiti pubblici è certamente non meritato.

In quanto segue, esamineremo alcuni concetti chiave che caratterizzano la meritocrazia. Nella prossima sezione, esamineremo il concetto di uguaglianza delle opportunità o dei punti di partenza, che risulta essere centrale per la concezione meritocratica di giustizia sociale. In quella successiva, esamineremo la relazione che la meritocrazia intende instaurare tra merito e selezione del mercato. Infine, un'ultima sezione sarà dedicata all'uso dei test di intelligenza e al problema della stabilità o instabilità sociale che deriverebbe dalla realizzazione delle politiche meritocratiche.

2

Meritocrazia e giustizia sociale

La meritocrazia è molto attenta alle questioni legate all'efficienza economica, ma sarebbe del tutto sbagliato negarle una ben precisa dimensione

morale. Innanzitutto, è opportuno chiarire che la meritocrazia ha poco o nulla a che fare con il darwinismo sociale. Per il darwinismo sociale, il processo di competizione è assimilabile alla sopravvivenza del più forte. La meritocrazia ritiene piuttosto che il processo competitivo sia assimilabile alla vittoria *onesta* del più capace. Possiamo paragonare la competizione meritocratica a quella che avviene in una gara sportiva. Nessun atleta meriterebbe la vittoria se avesse barato. Inoltre, vi devono essere regole accettate da tutti, tali da impedire che alcuni atleti siano sistematicamente favoriti e altri danneggiati. Tutti devono avere le stesse opportunità di vittoria. In questa analogia, troviamo l'idea di fondo della giustizia sociale per il pensiero meritocratico. Affinché la gara che avviene nella vita sia onesta, è necessario che sia realizzata l'*uguaglianza dei punti di partenza o delle opportunità*. Allo stesso modo in cui una gara di atletica verrebbe giudicata iniqua se a un atleta venissero concessi metri di vantaggio rispetto ai concorrenti, per la meritocrazia la gara della vita sarebbe iniqua se una persona avesse il vantaggio, ad esempio, di essere sorretta da una famiglia influente rispetto a un'altra persona che proviene da condizioni sociali disagiate. La lotta a discriminazioni di questo tipo è parte integrante del pensiero meritocratico. Per la meritocrazia ciò che conta sono le capacità dell'individuo, non la sua appartenenza a una classe sociale più o meno agiata o, come accadeva una volta, all'aristocrazia del sangue. Si deve dunque affermare che la meritocrazia intende portare alle sue naturali conseguenze la lotta contro tutti i processi di selezione in cui il successo è influenzato, o addirittura determinato, dall'appartenenza sociale.

Queste idee non hanno mancato di esercitare il loro fascino anche in politici e studiosi socialisti o laburisti. Un esempio di questo tipo viene offerto dal *New Labour* di Tony Blair e da Anthony Giddens, che del *New Labour* è stato uno dei più influenti ispiratori. Nei discorsi di Blair, il concetto di "meritocrazia" appare assai frequentemente (cfr. Littler, 2018). Blair (2001) è molto attento nel distanziare la meritocrazia dal darwinismo sociale e si sforza piuttosto di presentarla come una cultura aperta all'inclusione sociale perché incompatibile con i privilegi di classe o le discriminazioni razziali. Idee che trovano una più ampia elaborazione intellettuale nelle opere di Anthony Giddens (2002), in cui la libertà di scegliere (il *freedom to choose* che fu uno degli slogan di maggior successo dell'epoca blairiana) è tutt'uno con la difesa dell'uguaglianza delle opportunità e la lotta a tutti quei privilegi che impediscono una competizione onesta.

Nonostante gli sforzi di Blair e di Giddens, la meritocrazia non è mai stata ampiamente accettata dalle correnti di pensiero egualitarista. Innan-

zitutto, bisogna notare che la difesa dell'uguaglianza delle opportunità va di pari passo con la giustificazione politica e morale della disuguaglianza dei punti di arrivo. Per la sinistra tradizionale, tale giustificazione è inaccettabile, soprattutto se si tengono presenti le crescenti disuguaglianze sociali ed economiche oggi esistenti (cfr. Alvaredo *et al.*, 2019), attribuite anche alla diffusione dell'ideologia meritocratica (cfr., ad esempio, Cingari, 2020). Inoltre, alcuni egualitaristi ritengono che nella scuola venga in sostanza proposta la forma mentale e il sistema di valori sancito dalle classi dominanti, riproducendo in questo modo le discriminazioni esistenti anche in presenza di un diffuso sistema di borse di studio volto a garantire l'uguaglianza delle opportunità (cfr. Bourdieu, Passeron, 1970; ma anche la critica di Boarelli, 2019, a un sistema culturale basato sulla produttività e l'efficienza).

Tuttavia, il principale punto debole dell'idea di giustizia sociale difesa dal pensiero meritocratico è, a mio avviso, un altro. Indipendentemente dalle scelte culturali a favore di un più o meno radicale egualitarismo, il concetto di "uguaglianza delle opportunità o dei punti di partenza" è concettualmente indifendibile perché risulta a un minimo di riflessione *internamente incoerente*: non si può infatti a un tempo difendere l'uguaglianza dei punti di partenza e la disuguaglianza dei punti di arrivo. Il motivo di questa affermazione è che i punti di arrivo di una generazione influenzano in modo determinante i punti di partenza delle generazioni successive. Anche in presenza di tasse di successione estremamente radicali, le famiglie possono influenzare in modo determinante le opportunità di vita dei figli, ad esempio finanziando il loro arricchimento culturale e scientifico, offrendo una migliore conoscenza della lingua madre, oppure semplicemente incoraggiandoli ad avere curiosità intellettuali, cose che li avvantaggerebbero nella carriera scolastica e successivamente nella vita.

Essendo strettamente analitica, tale obiezione è sollevata con una certa frequenza da tutti i critici della meritocrazia, indipendentemente dal sistema di valori da loro difeso. La troviamo in scrittori liberali (cfr. Barrotta, 1999, che segue alcune indicazioni di Hayek, 1969) e in egualitaristi come Nagel. In quest'ultimo, troviamo ben espresso il problema (cfr. Nagel, 1991, pp. 102, 111):

Non è chiaro il rimedio [alle disuguaglianze dipendenti dalle diverse condizioni familiari], poiché finché i bambini crescono nelle famiglie inevitabilmente beneficeranno o soffriranno per i vantaggi o gli svantaggi offerti dai loro genitori, anche se l'eredità delle proprietà è notevolmente ristretta. [...] [I genitori] non smette-

ranno di favorire i loro figli nelle loro scelte più personali. Se hanno le risorse, essi continueranno a offrire qualsiasi vantaggio extra nell'ambito delle loro possibilità, col pagare un'istruzione superiore, con un diretto arricchimento culturale e con varie forme di sostegno finanziario. Sebbene queste cose siano in sé stesse un bene, esse hanno anche lo scopo di dare al bambino un margine di vantaggio nella competizione.

Dunque, l'uguaglianza dei punti di partenza è realizzabile solo se contemporaneamente viene realizzata l'uguaglianza dei punti di arrivo, cosa che mostra l'interna contraddittorietà del pensiero meritocratico. L'unico modo per sfuggire alla contraddizione consisterebbe nell'impedire alle famiglie di contribuire all'educazione dei figli, seguendo liberamente le indicazioni che si trovano ad esempio nella *Repubblica* di Platone (1974, soprattutto il libro VII). A mia conoscenza, nessun difensore della meritocrazia ha mai suggerito una simile soluzione. Certamente, nella sua attuazione pratica una simile politica apparirebbe un incubo non solo per i liberali, ma anche per tutti gli egualitaristi con simpatie libertarie o quantomeno sospettosi verso un così pesante intervento dello Stato e della società nell'educazione delle future generazioni (in Young, 1958, si trovano interessanti osservazioni in tal senso).

3

Meritocrazia e mercato

Per gli egualitaristi, l'uguaglianza è moralmente considerata lo stato naturale in cui si dovrebbero trovare gli individui. Ogni deviazione dallo stato naturale di uguaglianza richiede una specifica giustificazione, allo stesso modo in cui in fisica ogni deviazione dal moto rettilineo uniforme richiede una specifica spiegazione. Di conseguenza, non è sorprendente che gli egualitaristi siano assai sospettosi verso le disuguaglianze prodotte dalla competizione che avviene nel mercato. Vi sono varie forme di egualitarismo, ma tutte condividono l'opinione che ogni scostamento dallo stato naturale di uguaglianza debba essere giustificato grazie a principi di giustizia sociale, che in quanto tali possono condurre a modificare la distribuzione del reddito stabilita dal mercato economico (Rawls, 1982, costituisce un esempio assai chiaro di questo tipo).

I meritocratici hanno una visione ben diversa del rapporto tra mercato e giustizia sociale. Abbiamo già visto che, seguendo la meritocrazia, la giustificazione dell'uguaglianza dei punti di partenza implica la giustificazio-

ne della disuguaglianza dei punti di arrivo. È una convinzione tipicamente meritocratica che *se* le politiche sociali garantiscono l'uguaglianza dei punti di partenza *allora* le disuguaglianze prodotte dal mercato sono legittime da un punto di vista morale. In Italia, un esempio di questa convinzione è offerto dal libro di Roger Abravanel (2013), che ha richiamato molta attenzione anche nel dibattito politico. Per Abravanel, il mercato è il sistema migliore per premiare i talenti, insieme allo sforzo profuso dagli individui per svilupparli. Di conseguenza, per Abravanel le politiche egualitariste che modificano i risultati a cui perviene il mercato sono allo stesso tempo inique e inefficienti.

Gli stessi egualitaristi tendono a condividere l'esistenza di una stretta connessione tra meritocrazia e mercato. A riprova di questo fatto, negli scritti degli egualitaristi la meritocrazia è sovente condannata come una componente essenziale del "neoliberismo" o del "neocapitalismo" (da un punto di vista analitico, il capitalismo è in genere definito dall'ordine del mercato congiuntamente alla proprietà privata dei mezzi di produzione. Più difficile capire cosa si intenda per "neoliberismo", ma certamente i "liberisti" si pongono tra i difensori del mercato).

Purtroppo, né i meritocratici né gli egualitaristi si sono presi cura di analizzare in dettaglio la presunta connessione tra mercato e meritocrazia. Ciò induce a pericolose confusioni, poiché in realtà la meritocrazia è incompatibile con il mercato o, più precisamente, la difesa del mercato non può essere condotta tramite gli strumenti concettuali della meritocrazia. Le critiche liberali alla meritocrazia, diverse da quelle egualitariste, si basano proprio su questo punto, anche se in questa sede vorrei sottolineare maggiormente le questioni analitiche rispetto a quelle valutative: affermare che il mercato è incompatibile con la meritocrazia di per sé non implica l'accettazione o il rifiuto del mercato o della meritocrazia. Significa semplicemente affermare che il funzionamento del mercato non si basa né può basarsi su una selezione meritocratica (per una più compiuta critica della meritocrazia dal punto di vista liberale, rimando a Barrotta, 1999).

Per i meritocratici, il mercato svolge la funzione di distribuire le risorse selezionando le persone maggiormente meritevoli perché dotate di maggior talento (che include anche lo sforzo che ciascuno deve mettere nello sviluppare il talento che la natura gli ha fornito). Il ragionamento alla base di questa convinzione è con ogni probabilità il seguente. In un sistema di mercato, a ciascuno viene riconosciuta la retribuzione che merita, nel senso che essa riflette il valore socialmente riconosciuto del proprio lavoro. Se così non fosse, se non venisse riconosciuto tale valore, l'individuo avrebbe tutto

l'interesse a impiegare i propri talenti in un'altra impresa. E anche l'impresa avrebbe interesse a impiegarlo, perché la nuova retribuzione, anche se superiore alla precedente, verrebbe comunque ripagata dal valore superiore della merce o del servizio prodotto dall'individuo grazie al suo talento e al suo impegno. Questo processo è destinato a continuare finché a ciascun individuo è riconosciuta una retribuzione pari al suo merito, misurato dal valore del suo contributo alla produzione di una merce o di un servizio.

Chiunque abbia studiato un po' di teoria economica vedrebbe subito che tale ragionamento sembra ripercorrere il processo con cui si assume (con vari presupposti che qui non è il caso di menzionare) che la libera concorrenza spinga il mercato a una situazione di equilibrio. Per i meritocratici, in una situazione di equilibrio a ognuno si riconoscerebbe una retribuzione pari al proprio merito. Dato che tali situazioni di equilibrio sono anche le più efficienti, la meritocrazia ritiene che ogni intervento sui risultati del mercato sia non solo iniquo, ma anche inefficiente. È questo, ad esempio, il punto sottolineato dal già citato libro di Abravanel.

Tuttavia, lo stesso ragionamento mostra in modo chiaro che in realtà retribuzioni e merito si riferiscono a due entità differenti e concettualmente indipendenti. Il merito, come abbiamo detto sin dall'inizio, si riferisce al *talento e allo sforzo propri di ciascun individuo*, mentre la retribuzione dipende dal valore che la *collettività dà alla merce o al servizio prodotto*. La retribuzione di ciascun individuo è infatti fissata dai gusti e dalle preferenze di tutte le *altre* persone, oltre che dai talenti che queste decidono di sviluppare tramite i propri sforzi. Non c'è nessun demerito nell'avere o nel decidere di sviluppare talenti che sono in rapida diminuzione sul lato della domanda o in crescita sul lato dell'offerta (si pensi a certi lavori intellettuali come quello dell'insegnante o a certi lavori artigianali). Non diciamo forse che l'"umile" artigiano, bravo nel suo lavoro, è persona meritevole, nonostante la modesta retribuzione segnali che il suo talento è scarsamente richiesto dalla collettività? Allo stesso modo, non c'è alcun merito nell'avere o decidere di sviluppare talenti che repentini mutamenti tecnologici o di gusto hanno condotto a una crescita sul lato della domanda. Come ha osservato Hayek (1969, pp. 122-3), «probabilmente siamo tutti troppo pronti ad attribuire un merito personale laddove, di fatto, esiste solo un valore superiore. [...] La popolarità e la stima non dipendono dal merito più di quanto ne dipenda il successo finanziario».

Il punto qui sollevato non è solo che i processi del mercato non sono mai perfettamente prevedibili e dunque almeno in parte esulano dalle responsabilità individuali. Il punto principale, per ripetere, è che in un siste-

ma di mercato la retribuzione di un certo lavoro dipende dalle decisioni collettive, mentre il merito riguarda le caratteristiche (talento e impegno) di ciascun individuo. Confondere le due cose significherebbe cadere in una forma di *collettivismo* incompatibile con la retorica individualista della meritocrazia (nel romanzo di Young vi sono molte osservazioni sull'inevitabile deriva collettivistica delle società meritocratiche).

Dovrebbe essere ora chiaro perché la meritocrazia è incompatibile con i processi del mercato. La meritocrazia, infatti, pretenderebbe di adeguare le retribuzioni fissate dal mercato a giudizi che riguardano il presunto merito intrinseco alla produzione di una merce o di un servizio (nella retorica meritocratica a volte si sentono argomentazioni di questo tipo nella difesa di categorie minacciate dalla concorrenza), mentre il mercato assolve soltanto il compito di fissare il valore che la collettività dà al lavoro necessario per la produzione di una merce o servizio. Vale la pena approfondire ulteriormente questo aspetto, che ci farà meglio comprendere la reale funzione assolta dal mercato, che è diversa da quella di premiare il merito.

Abbiamo visto come la meritocrazia veda la vita come una gara. All'inizio siamo o dovremmo essere sulla stessa linea di partenza, poi alcuni si avvantaggerebbero, poiché riescono a correre più velocemente. Contro questa immagine, si deve notare che la vita non è affatto un'unica grande gara che in linea di principio premia i meritevoli. Quantomeno, il processo del mercato non autorizza questa visione della vita. Possiamo apprezzare questo punto attraverso la nota distinzione tra il concetto di *taxis* e quello di *cosmos*, su cui si è molto soffermato Hayek (1986, ad esempio pp. 50 ss.).

L'esempio sopra riportato, l'istituzione sportiva di atletica, è uno dei tanti casi di *taxis*. Si tratta di organizzazioni che assolvono *una* specifica e concreta *finalità*. Per assolvere tale finalità si trasceglie una proprietà descrittiva che viene ritenuta meritevole, insieme a criteri condivisi per valutarla (per un'analisi della "grammatica logica" del concetto di merito, cfr. anche Brigati, 2015). È grazie a finalità e criteri condivisi che nessuno obietta quando si afferma che un atleta ha meritato di vincere una gara rispetto a un concorrente. Seguendo la meritocrazia, dovremmo applicare lo stesso ragionamento alle retribuzioni che vengono stabilite dal mercato: esse sarebbero meritate poiché gli individui sono più o meno bravi nel produrre merci o fornire servizi dotati di un valore socialmente riconosciuto.

Tuttavia, seguendo i processi di mercato saremmo autorizzati a legare le retribuzioni al merito *solo* nel caso in cui due persone *svolgono lo stesso lavoro*. Ad esempio, potremmo certamente dire che un avvocato merita una retribuzione più alta di un collega perché è più bravo nello svolgere il

proprio lavoro. Il punto centrale è che i due avvocati hanno la stessa finalità e vi sono criteri socialmente condivisi per valutare il modo in cui cercano di assolverla. Tuttavia, le nostre intuizioni ponderate sul merito diventano più incerte quando si passa a cercare di commisurare le retribuzioni di due o più persone che svolgono lavori chiaramente diversi. Questa incertezza segnala il fatto che con questi raffronti si è inavvertitamente passati da una organizzazione o *taxis* (un'istituzione sportiva o l'organizzazione della giustizia) a qualcosa di assai diverso.

La meritocrazia commette l'errore di confondere i giudizi sul merito consentiti all'interno di una organizzazione con quanto avviene nel più generale processo di mercato. Il mercato non è infatti una organizzazione o *taxis*, ma un *cosmos*, cioè ordine astratto che non ha finalità specifiche, se non quella di coordinare le concrete finalità trascelte dagli individui e dalle organizzazioni in esso presenti. Il mercato, ad esempio, non ci dice né ci può dire se un certo lavoro intellettuale è più meritevole di un certo lavoro manuale. Quello che ci dice è che la loro retribuzione dipende dalla disponibilità delle abilità necessarie a svolgere quei lavori rispetto alla loro richiesta. In breve, ci dice che la retribuzione è determinata dalla domanda e dall'offerta che esistono in un certo momento. Messa ancora in altri termini, il compito di una organizzazione (o *taxis*) è di valutare la misura in cui le persone possiedono i talenti necessari per svolgere specifiche finalità. In questo contesto, le valutazioni sul merito sono garantite dall'esistenza di finalità e criteri condivisi. L'ordine del mercato, un *cosmos*, assolve invece la funzione di coordinare la piena pluralità di talenti, alla luce dell'ampio numero di finalità presenti nella società. Le retribuzioni sono semplicemente il *segnale* di un dato di fatto: quanto un certo talento è richiesto relativamente all'offerta in uno specifico momento.

4

Meritocrazia, intelligenza e stabilità sociale

Nonostante il continuo richiamo ai processi del mercato, la meritocrazia privilegia una particolare forma di talento: l'*intelligenza*. Ricordiamo, infatti, che nel libro di Young il merito è definito dalla formula "quoziente intellettuale + impegno".

Tutto ciò è connesso con la convinzione che le qualità intellettive siano prioritarie nelle società postindustriali, basate sulla conoscenza (cfr. Bell, 1972). Pertanto, le istituzioni scolastiche hanno certamente il compito di

realizzare o approssimare una situazione di uguaglianza delle opportunità, ma hanno anche lo scopo di selezionare le élite. Sempre nel romanzo distopico di Young, in una società meritocratica il compito delle istituzioni scolastiche sarebbe quello di determinare periodicamente il quoziente intellettuale degli studenti, in modo da selezionare coloro a cui è concesso di proseguire nel loro percorso di istruzione.

Quando si parla di quozienti intellettivi viene sollevato subito il problema se l'intelligenza sia fissata biologicamente o se sia almeno in parte dipendente dai fattori sociali. Senonché, l'annosa questione della dicotomia *nature/nurture* è in larga parte indipendente dall'uso dei test di intelligenza voluto dalla meritocrazia, sebbene i suoi difensori, a cominciare da Bell, sembrino propendere per una origine strettamente biologica dell'intelligenza. Infatti, se i quozienti di intelligenza fossero in buona parte determinati socialmente, le politiche volte a realizzare l'uguaglianza delle opportunità avrebbero il compito di annullare tali differenze, che sono per la meritocrazia ingiuste. Una volta che queste venissero eliminate, alle istituzioni scolastiche rimarrebbe il compito di selezionare i più meritevoli perché più intelligenti (ove il quoziente di intelligenza certificato includerebbe lo sforzo profuso dallo studente a sviluppare i propri talenti intellettivi).

In un esame critico della meritocrazia, il vero problema non è l'innatismo. Piuttosto, consiste nel capire se è sensato cercare di misurare in modo oggettivo il quoziente intellettuale di ciascuno. In uno studio, pubblicato nel 1994, Herrnstein e Murray hanno sostenuto che l'intelligenza è una qualità innata e che ha una distribuzione a campana tra la popolazione degli Stati Uniti. La prima tesi, quella dell'innatismo, è quella che ha fatto maggiormente discutere. Herrnstein e Murray sostengono infatti l'inutilità delle riforme sociali volte a favorire l'accesso all'istruzione superiore delle persone socialmente svantaggiate (cfr. Barone, 2012, per il dibattito sollevato dalle loro tesi). L'aspra critica alle politiche basate sulla *affirmative action* spiega probabilmente il motivo per cui molti meritocratici propendono per l'innatismo. Infatti, la meritocrazia è nata soprattutto in polemica contro le politiche egualitariste, e le tesi innatistiche sono funzionali a questo intento polemico.

Tuttavia, va ribadito, non è questo il punto più rilevante per comprendere i limiti della meritocrazia. Anzi, l'innatismo finirebbe con il rendere irrilevante il concetto di uguaglianza delle opportunità, su cui la meritocrazia insiste molto. Il problema principale è che Herrnstein e Murray parlano di una *singola* qualità (definita "intelligenza") e della sua distribuzione tra la

popolazione. In realtà, vi è ora un ampio consenso che i test di intelligenza misurano solo facoltà intellettive più o meno specifiche, non l'intelligenza nel suo complesso. In altre parole, è dubbio che il termine "intelligenza" abbia un singolo denotato. Già negli anni Sessanta, lo psicologo J. P. Guilford (1967) sosteneva l'esistenza di ben 120 tipi di intelligenza. È tuttavia probabilmente più corretto sostenere che il significato di "intelligenza" è a "tessuto aperto", nel senso che non è possibile definirla tramite un numero prefissato di tratti cognitivi. E vi è di più. Anche se fosse possibile determinare in modo conclusivo il significato di "intelligenza" tramite un numero finito di tratti, rimarrebbe il problema di capire *quali* forme di intelligenza dovrebbero essere socialmente privilegiate. Il meritocratico non può delegare la risposta alla selezione operata dal mercato, poiché abbiamo visto che il mercato non seleziona in base al merito. Anche i lavori manuali richiedono sicuramente forme di intelligenza e il mercato ci può dire qualcosa sullo stato della loro richiesta rispetto all'offerta, non sul loro merito relativo.

Vi è infine ancora un problema sollevato dall'uso meritocratico dei test di intelligenza. Dobbiamo chiarire se le società meritocratiche possono sperare di essere stabili o se invece tendono a creare scontento e dunque instabilità. Seguendo Rawls (1982, p. 373), possiamo definire stabile qualsiasi società in cui i cittadini sviluppano il desiderio di far parte delle istituzioni che la definiscono. Dobbiamo dunque chiederci se è ragionevole supporre che le società meritocratiche siano stabili nel senso appena chiarito. È opportuno rammentare che alla fine del romanzo di Young il protagonista muore durante una sommossa. Chiaramente, per Young la meritocrazia non conduce a una società stabile.

Tra i sostenitori della meritocrazia, il problema è stato sollevato con forza da Irving Kristol (1970). Per Kristol è un bene che le persone credano che il capitalismo premi i più meritevoli. Se ciò non avvenisse, sorgerebbe inevitabilmente un senso di rifiuto verso la società americana e in genere tutte le società basate sul mercato. Per comprendere la portata dell'argomento, bisogna considerare che Kristol è un conservatore e che nel suo saggio dà per scontata l'inaccettabilità delle politiche egualitariste. Senza rendere ingiustizia al suo pensiero, con questo argomento Kristol si rivolge a tutti coloro che hanno a cuore i valori fondamentali della società americana e chiede loro di difendere la tesi che vi è una connessione tra il merito e il successo in una società capitalista.

Non intendo affrontare il problema se l'ordine del mercato possa dare origine a una società stabile *soltanto* se le persone si convincono che la selezione operata dal mercato rifletta il merito individuale, poiché non è qui

rilevante (su ciò, rimando comunque a Barrotta, 1999, in cui si sostiene che il mercato è in grado di dare origine a una società stabile *indipendentemente* dalle idee meritocratiche). Piuttosto, vorrei discutere un problema differente: se le persone sviluppassero la fiducia che il successo in un ordine di mercato significa avere maggior merito, che è quanto auspicato da Kristol, avremmo con ciò una società stabile, nuovamente nel senso precedentemente chiarito?

Alcune ricerche empiriche sembrano dare una risposta affermativa (cfr. Bavetta, Navarra, 2013). Tuttavia, queste ricerche mostrano in realtà una cosa ben diversa: le persone invocano la meritocrazia quando ritengono di vivere in società dove vige il nepotismo e la raccomandazione. Il loro ragionamento, chiaramente, è il seguente: «In questa società non ho avuto successo per l'iniquità delle istituzioni. Se le istituzioni fossero state meritocratiche allora avrei avuto maggior successo». Questo risultato non è sufficiente per sostenere la stabilità delle società meritocratiche. Dobbiamo infatti chiederci quale sarebbe il sentimento delle persone convinte di vivere in una società realmente meritocratica.

Esaminiamo la questione dal punto di vista sia di coloro che hanno avuto successo sia di coloro che invece non lo hanno avuto e si trovano in classi sociali che godono di un basso reddito o comunque di scarsa considerazione. Se le persone di successo sviluppassero la convinzione che il loro *status* non è dovuto, almeno in parte, a fattori contingenti e casuali potrebbero facilmente sviluppare una certa *arroganza* verso le classi sociali inferiori. Il termine "inferiore", infatti, cesserebbe di avere una connotazione descrittiva per diventare un giudizio di valore. Ciò, a ben vedere, è quanto sostiene la meritocrazia. In modo simmetrico, le classi inferiori potrebbero sviluppare un naturale *risentimento* verso le classi superiori, rifiutandosi di voler far parte delle istituzioni tipiche della società meritocratica. Stando alla nostra definizione di stabilità, ciò equivale a negare che le società meritocratiche possano essere stabili.

Ancora una considerazione appare necessaria. Avrebbe senso cercare di convincere le classi inferiori di meritare la loro condizione di inferiorità? Tutto ciò assomiglierebbe alla gustosa storiella di quella persona che va dallo psicologo perché ritiene di avere un complesso di inferiorità. Dopo qualche seduta si sente così rassicurare: «Non si preoccupi, lei non soffre di alcun complesso di inferiorità. Infatti, lei è inferiore». Non so se sarebbe una buona consolazione. Certamente, la stabilità sarebbe ottenuta al prezzo della *rassegnazione* di chi si trova in basso della scala sociale. L'opposto delle società dinamiche e innovative proposte dalla meritocrazia.

5 Conclusione

La meritocrazia ha avuto un enorme successo politico, almeno nel senso di provocare ampie e assai vivaci discussioni. Tuttavia, non si dovrebbe attribuire alla meritocrazia lo *status* di dottrina, ovverosia di un sistema di pensiero organico e internamente coerente. L'uguaglianza dei punti di partenza è incompatibile con la disuguaglianza dei punti di arrivo, la concezione del merito è incompatibile con l'ordine del mercato difeso dalla stessa meritocrazia, e infine non c'è motivo di pensare che le società meritocratiche possano essere stabili. Come ho già notato in sede introduttiva, la plausibilità della meritocrazia deriva dal fatto che prende a prestito un termine etico del tutto rispettabile, quello di merito, per trasportarlo in ambiti in cui perde ogni connotazione definita. I dibattiti pubblici trarrebbero beneficio se si facesse a meno di ricorrere a un sistema di idee confuso come quello meritocratico.

Fonti

Platone (1974).

Bibliografia

Abravanel (2013); Albanese (2013); Alvaredo *et al.* (2019); Barone (2012); Barrotta (1999); Bavetta, Navarra (2013); Bell (1972); Blair (2001); Boarelli (2019); Bourdieu, Passeron (1970); Brigati (2015); Cingari (2020); Dench (2007); Giddens (2002); Hayek (1969; 1986); Herrnstein, Murray (1994); Ieva (2018); Kristol (1970); Littler (2018); Nagel (1991); Palumbo Crocco (2007); Rawls (1982); Young (1958).



Metamorfosi

di *Cristiana Franco*

Nell'antichità pagana la possibilità di cambiare e far cambiare forma a piacere è una delle prerogative della divinità. L'assunzione di forme diverse è anzitutto il tratto distintivo delle epifanie divine. Quando vogliono intervenire nelle vicende umane, dei e dee non si mostrano mai nel loro aspetto: prendono altre sembianze (*allofania*, secondo la definizione di Zgoll in Thumiger, 2014, p. 387), siano esse quelle di un giovane pastore sconosciuto, o di una anziana donna o ancora di un toro, di un'aquila o di un cigno seducente – come fanno bene molte donne del mito, vittime della prepotenza sessuale di Zeus. Non solo Proteo e le altre cangianti divinità del mare sono polimorfiche: tutti gli dèi possono presentarsi in mille forme.

Ma anche l'aspetto degli umani, degli animali e di ogni cosa al mondo è soggetto al potere di trasformazione che caratterizza la divinità: perché «è facile per gli dèi che abitano l'ampio cielo fare splendido o miserabile un mortale» – afferma Odisseo, trasformato di volta in volta in vecchio e lacerato mendicante o in giovane aitante ed elegante dalla sua protettrice Atena (Omero, *Odissea*, XVI, 211-212). I numi esercitano pieno controllo sulle forme e le variano senza limiti, determinando passaggi – talvolta definitivi – a morfologie anche molto lontane da quella originaria del soggetto coinvolto nel cambiamento: due giovani donne oltraggiate e il loro aguzzino trasformati in usignolo, rondine e upupa (Procne, Filomela e Tereo); una ragazza che voleva rimanere casta ma che, violata da Zeus, viene tramutata in orsa (Callisto); una volpe e un cane pietrificati per porre fine alla loro corsa altrimenti destinata a protrarsi in eterno (la volpe di Teumessa e Lailaps).

Nonostante l'origine di questo tipo di narrative si perda nella notte dei tempi, "metamorfosi" non è una parola antica. Nei racconti di età arcaica e classica, infatti, le trasformazioni sono narrate in altri termini. Quando un dio si presenta con l'aspetto di qualcuno (o qualcosa) si dice, per esempio, che "ha l'immagine di, somiglia a" (ἔοικε). Quando una trasformazione ha luogo si dice semplicemente che un dio "fa, rende" (θῆκε, ποιεῖ) o cambia

(μεταβάλλει) qualcuno in qualcun altro (o qualcos'altro), oppure che qualcuno "diventa" qualcuno o qualcos'altro, un verbo, quest'ultimo (ἐγένετο), che avvicina la trasformazione a una nuova nascita (Forbes Irving, 1990; Frontisi-Ducroux, 2003; Buxton, 2009). Caratteristica di questi racconti è, non a caso, la tensione irrisolta fra ibridismo ed eziologia, fra rappresentazione di soggetti "misti" che sfidano (talvolta solo temporaneamente) la categorizzazione del mondo e invece nascita di nuovi soggetti destinati a completare e ad arricchire l'ordine del mondo con nuove specie viventi (metamorfosi eziologica). Non è chiaro se Procne e Filomela fossero state la prima rondine e il primo usignolo a solcare i cieli del mondo: ma sicuramente, in epoca storica, l'incontro con un usignolo o con una rondine metteva l'osservatore nelle condizioni di pensare di trovarsi a tu per tu proprio con Filomela o Procne (ad esempio Esiodo, *Opere e giorni*, 568-569) e il verso dei due uccelli esprimeva sempre, alle orecchie di chi lo ascoltava, il lamento delle due ragazze per il proprio tragico destino (ad esempio Omero, *Odissea*, XIX, 518-522; Eschilo, *Agamennone*, 1140-1148).

Dubbi sulla verisimiglianza di tali racconti di trasformazione erano stati espressi già alla fine dell'età arcaica e ancor più in età classica, quando la filosofia aveva sottoposto a dura critica i miti raccontati dai poeti. Secondo Platone (*Repubblica*, II, 380d, cfr. 381e), Socrate trovava insopportabile l'idea di una divinità che inganna gli uomini con spettacoli di illusionismo e trasformismo come un volgare stregone. I fenomeni di trasformazione vennero così progressivamente rigettati nel dominio dell'inverosimile e del falso e non più attribuiti agli dèi bensì ai maghi, individui che praticavano arti ritenute illusorie e ciarlatanesche. Ancor più severamente le capacità metamorfiche verranno condannate dai cristiani, che le bolleranno come fenomeni diabolici.

Nonostante allofanie e trasformazioni fossero da tempo un soggetto narrativo e un tema di dibattito, il concetto di metamorfosi nacque ben più tardi, in età romana. Esso emerse dapprima come categoria narratologica, quando la letteratura iniziò a individuare, fra gli innumerevoli miti del tempo eroico, una speciale classe di racconti caratterizzati dal passaggio traumatico di forma di un essere in seguito a intervento divino. Le più antiche raccolte "monografiche" di racconti di trasformazioni di cui si abbia notizia risalgono all'età ellenistica, ma sono ancora sotto il segno di un lessico variegato: le trasformazioni in stella di Eratostene (III-II a.C.) erano intitolate *Catasterismi*, le storie di Nicandro di Colofone (II a.C.) *Heteroiumena*, ossia "Mutazioni", quelle di Boios (cronologia incerta) *Ornithogonia* ovvero "nascite di (nuove specie) di uccelli". È solo a partire dal I secolo a.C.

che troviamo le prime attestazioni della parola “metamorfosi”, in opere di prosa (Diodoro Siculo, IV, 81; Strabone, I, 2, 11) e forse anche nel titolo di un’opera perduta di Partenio di Nicea. Sconosciuta è invece la datazione dell’opera di tale Lucio di Patrasso, forse intitolata pure *Metamorfosi*. A quanto ne sappiamo, dunque, fu Ovidio con il suo poema a imporre il termine non solo come etichetta per un genere di racconto, ma anche come spazio concettuale destinato a grande fortuna in epoca moderna (Barchiesi, 2020). Coerentemente con le scelte ovidiane, per esempio, sono incluse nel concetto moderno di metamorfosi le trasformazioni biologiche naturali a cui vanno incontro certe specie di animali e di piante: nell’ultimo libro del poema, infatti, Pitagora ricomprende le metamorfosi mitiche all’interno del grande e incessante movimento della natura, fatta di materia in continuo divenire e di esseri anch’essi soggetti a perenne trasformazione (Franco, 2020). Ma soprattutto, a quanto sembra, è Ovidio che trasforma il racconto di metamorfosi facendolo passare da evento soprannaturale e portentoso a focalizzazione esterna (l’autore racconta che un dio/una dea tramutano qualcuno in qualcos’altro) a narrazione di un’esperienza del soggetto che si sente trasformare (focalizzazione interna) e viene perciò interpellato dall’evento in termini di riflessione drammatica sulla propria identità. In questa maniera – grazie al successo di un nuovo genere letterario – a partire dall’età imperiale la metamorfosi si costituirà come concetto e come tema filosofico di portata universale, sul quale esercitare riflessioni su temi quali l’instabilità del reale, il rapporto fra corpo e mente, il rapporto fra umani e animali, il possibile dissidio fra l’*ipse* e l’*idem*, la natura e i destini dell’anima (Bynum, 2001).

Per seguire alcuni dei passaggi di questo sviluppo, Circe costituisce un punto di osservazione privilegiato. Protagonista di uno degli episodi più celebri dell’*Odissea* omerica (e, dunque, di uno dei testi più celebrati e conosciuti del mondo occidentale), la dea di Aiaie diventerà, nella storia della tradizione, figura antonomastica di metamorfosi. Benché anche altri dèi operino trasformazioni sugli umani (oltre ad Atena che tramuta Odisseo a colpi di bacchetta nell’*Odissea*, sono presenti in Omero allusioni ad altri miti di trasformazione: per esempio *Odissea*, XIX, 518 ss.; *Iliade*, XXIV, 610 ss.; ivi, IX, 563), Circe si guadagna il posto di trasformatrice per eccellenza grazie alla collocazione centrale nel poema e ad alcuni tratti salienti che distinguono il suo carattere e la sua azione da quelli delle altre divinità.

La metamorfosi di Circe stravolge completamente la vittima, facendola passare in corpi di altra specie e natura, rendendola incapace di esprimersi con parole articolate. *Qualunque* umano si accosti alla dimora di Circe,

attirato dal suo canto affascinante, viene *immancabilmente* trasformato in animale (maiale, lupo, leone, ariete e così via), senza apparente motivo. Odisseo scampa al destino di tutti gli altri ospiti di Circe solo perché Hermes lo ha istruito su come fare e gli ha fornito un talismano potente. Per operare la trasformazione, inoltre, Circe non si avvale solamente di una bacchetta, ma usa filtri (*phármaka*), mescolati a una bevanda e fatti bere, con l'inganno, agli ignari malcapitati. Per questo Circe diventa col tempo figura mitica della sapienza metamorfica, e particolarmente di quella magica (Yarnall, 1994; Franco, 2010).

In una fase più antica, le interpretazioni suscitate dall'enigmaticità dell'azione circea si appuntano sul carattere seduttivo del personaggio. Allegoria e interpretazione razionalistica videro in Circe, rispettivamente, un simbolo del piacere fisico (*hedoné*) o una figura storica di cortigiana rapace, in entrambi i casi un potere di fascinazione sensuale in grado di tramutare le vittime, degradandole, a metaforiche "bestie" private del senno (Franco, 2010). L'interpretazione si affaccerà di nuovo in Boccaccio (1998a, pp. 398-403), che nelle *Genealogiae deorum gentilium* (libro IV, cap. 14) sostiene che la metamorfosi circea rappresenta l'effetto della seduzione della bellezza femminile sugli uomini (tant'è vero che Ulisse, *id est prudens homo*, non era stato da lei trasformato). Qualche secolo più tardi l'*auto sacramental* intitolato *Los encantos de la Culpa* di Calderón de la Barca (dopo il 1650) mette in scena una versione cristianizzata del tema: i sensi del *Hombre* (il cui nome è *Ulises*) vengono irretiti dalla seduzione del Peccato (la *Culpa*, ossia Circe) e con ciò trasformati in animali, mentre l'Intelletto (*Entendimiento*) cerca di aiutare Ulisse a liberare i sensi resistendo alle lusinghe della diabolica dama e invocando l'aiuto divino, che giunge infine con le sembianze di Penitenza (Rousset, 1953). Il *topos*, ripreso dalle miriadi di moderne *femmes fatales*, sarà rovesciato in pieno Novecento da poeti donna, che rivendicheranno a Circe il potere rivoluzionario di rivelare e denunciare la bestialità maschile nascosta sotto le secolari pose da uomo civile e da campione di forza morale (Franco, 2012).

Ma in altra tradizione parallela il potere metamorfico di Circe è invece possesso di un'arte che può mettere in crisi l'ordine naturale delle cose. Crisippo sosteneva che Circe possedesse in realtà due differenti pozioni, una delle quali trasformava la mente lasciando intatto il corpo, mentre l'altra tramutava il corpo ma lasciava intatta la mente, e si chiedeva quale dei due destini fosse più augurabile: meglio essere trasformato in un asino dotato di *phrónesis* o mantenere il corpo di un essere umano ma perdere il senno? (Plutarco, *Contro gli Stoici sulle concezioni comuni*, 1064 a-b). In letteratura,

a partire dall'età ellenistica, Circe viene stabilmente arruolata fra le figure di magia, il cui tratto distintivo era l'estraneità rispetto alla religione civica e ai culti istituzionalizzati. Una nuova genealogia la apparenta a Hekate (divinità degli stregoni per eccellenza) e la fa zia di Medea, la maga più famosa dell'antichità pagana. E come le sue parenti, anche Circe in letteratura finisce per svolgere il ruolo di maga, specializzata tanto in metamorfosi quanto in filtri d'amore.

Ovidio nelle sue *Metamorfosi* non può certo trascurare il ruolo di divinità trasformatrice di Circe, e infatti la rende protagonista di ben tre episodi, tutti compresi nei libri XIII-XIV del poema. Uno di essi è una rivisitazione dell'episodio omerico, in cui il prodigio è però raccontato dalla vittima, Macareo, uno dei compagni di Ulisse trasformati in maiali. Impressionante la descrizione in prima persona della trasformazione, di cui il soggetto percepisce fisicamente ogni singolo passaggio (*Metamorfosi*, XIV, 279-284: «Comincio a riempiarmi di setole / e non riesco più a parlare; invece che parole mi esce fuori un rauco / grugnito e mi sento piegare verso terra, a faccia in giù; / sento il mio volto incallire e inarcarsi in un muso, / il collo gonfiarsi di muscoli e con quegli arti con cui avevo appena / afferrato la coppa, con quelli adesso lascio orme per terra»). Come già in Omero e come sarà in Kafka, le vittime delle metamorfosi ovidiane sono pienamente consapevoli del proprio stato: il corpo si trasforma mentre la mente resta umana e contempla, sconcertata, la mutazione.

In età imperiale la letteratura di metamorfosi ha una grande fioritura (basti ricordare le *Metamorfosi* di Apuleio e la raccolta di Antonino Liberale) e anche Circe conosce un revival, particolarmente in ambito filosofico. Come già in Ovidio, l'accento non è ora tanto posto sul carattere seduttivo della sua azione, quanto proprio sul suo sapere metamorfico, qui però valorizzato e coinvolto in narrative di carattere mistico-sapientziale, in riflessioni sulle possibili discrasie fra aspetto fisico e facoltà interiori e sulla condizione animale (Franco, 2010). Per neopitagorici e neoplatonici le trasformazioni imposte da Circe ai compagni di Odisseo e agli altri malcapitati sono invece allegoria di metensomatosi (pseudo-Plutarco, *Vita e poesia di Omero*, 126; Stobeo, *Eclogae*, I, 41, 60, pp. 445-8 Wachsmuth). Circe rappresenta il movimento circolare universale delle rinascite: il suo nome (*Kirke*), non a caso, è connesso con *kirkos* "cerchio". Quando il corpo in cui essa era insediata deperisce e muore, l'anima va verso altra destinazione, secondo che il suo piacere la spinge a scegliere: e ciascuna inclina verso il tipo di corpo che meglio si adatta alle abitudini contratte nella vita precedente. Le anime che giungono al trapasso esacerbate,

perché coinvolte in rissosità e sanguinarie crudeltà, andranno cercando corpi adatti a questo tipo di attività e azioni e si getteranno in nature di lupi o di leoni. Per questo bisogna, soprattutto in prossimità della morte, cercare di stare puri, placare ogni cattivo desiderio, tenere lontane invidia, malignità, collera e andarsene con un corpo in saggio equilibrio. Come Odisseo, l'anima immunizzata dalla ragione (*lógos*) non subisce alcuna metamorfosi, alcun passaggio a livelli di vita inferiori. Anche secondo Proclo (*In Platonis Cratylum Commentaria*, XXII, 8-10, p. 22 Pasquali; *In Platonis Alcibiadem primum*, 256-58, p. 118 Westerink) Circe sovrintende, come una delle divinità "tessitrici" del mondo sublunare, alla reincarnazione delle anime. Per questo si dice che le anime vengono "avvelenate" da lei: Circe, con i suoi filtri – fuor di allegoria, con oblio, errore, ignoranza, intemperanza e piaceri irrazionali che fanno parte dell'esistenza terrena – le allontana dalla loro patria intellettuale e le costringe a restare nell'esilio della regione sublunare (Lamberton, 1986; Lamberton, Keaney, 1992).

In alcune letture cristiane del mito il potere metamorfico di Circe allude invece alla possibilità che siano forze demoniache ad avere sopravvento sulla ragione, facendo dell'uomo un animale. Solo la grazia divina può donare l'antidoto a questi veleni, come indicava Omero precisando che il talismano capace di contrastare il potere di Circe non è accessibile alle sole forze umane (Rahner, 1971, p. 220; Gosserez, 2003, pp. 456 ss.). Ma per altri, come Agostino, il potere metamorfico della dea altro non è che un fenomeno illusionistico, tipico artificio con il quale i demoni pagani cambiano l'aspetto alle cose create da Dio senza poterne mutare la natura (*La città di Dio*, XVIII, 17-18). Anche in Boezio l'arte metamorfica di Circe è assunta come esempio di un potere illusorio: i *phármaka* sperimentati dai compagni di Odisseo non penetrano nell'anima; tutto quel che erbe e incantesimi possono trasformare sono i corpi, non le menti (*La consolazione della filosofia*, IV, metro 3, vv. 31-2, in Boezio, 2010, p. 172: «membra quae valeant licet / corda vertere non valent»). La forza dell'uomo sta ben nascosta dentro di lui: e tuttavia i vizi e la malvagità, veleni rovinosi, possono penetrarla e colpirla, alterando la *mens* e producendo una metamorfosi, intesa come alienazione dell'uomo dalla propria natura: perciò l'avidò si degrada in "lupo", il litigioso in "cane", l'astuto e malvagio in "volpe" e così via (ivi, IV, prosa 3, 16 ss., pp. 169-71, con Deproost, 2003).

Le metamorfosi di Circe così allegorizzate sopravvissero non solo nel Medioevo bizantino, dove i testi greci continuavano a essere letti e commentati, ma anche nell'Occidente. Le ritroviamo così nella *Divina Commedia* dove Guido del Duca, condannato a purgare i suoi peccati terreni

con gli altri invidiosi, inveisce contro il malcostume dei Toscani che ne ha trasformata la natura al punto «che par che Circe li avesse in pastura»: i Casentini sono «brutti porci» e non va meglio con Aretini, Fiorentini e Pisani i cui modi e stili di vita li han tramutati in branchi di cani ringhiosi, in lupi e in volpi (*Purgatorio*, XIV, 40-54). Nel secolo successivo, in altro e meno famoso viaggio allegorico, il poeta, accompagnato da Minerva nel regno di Satanasso, passa il Flegetonte ed entra nella città di Dite dove, in una valle «selvaggia e deserta», Circe attira a sé le anime e le trasforma non solo in lupi, buoi, cani, volpi, orsi, leoni, porci e draghi, ma anche in ibridi mostruosi, degni della più espressiva contemporanea iconografia infernale. Al poeta sconvolto da questa visione, Minerva spiega la ragione di tanto crudeli metamorfosi (Federico Frezzi, *Quadriregio*, II, 15, 124-6: in Frezzi, 1914, p. 171): «Perché visson già questi come bruti, / a lor Iustizia questa pena rende, / che li sembianti umani abbian perduti». Così nel *Paradiso degli Alberti* di Giovanni Gherardi da Prato (circa 1430) uno dei partecipanti alla discussione dichiara che la vicenda della metamorfosi di Circe è assurda: l'uomo è immagine di Dio e non può cambiare la sua natura, perciò il mito deve intendersi moralmente, ovvero i compagni di Ulisse sono dei viziosi che, allettati dalla sensualità, perdono la ragione e perciò si fanno bestie. Ma a questa interpretazione risponde il dotto maestro Luigi Marsili, che richiama la realtà storica di Circe («E' non è dubio Circe essere istata e grande e famosissima maga, e questa non essere favola né fizione poetica ma purissima storia») e ripropone la teoria agostiniana secondo cui vi sono demoni capaci di illusionismi («perché mai l'uomo mutare in bestia si puote, ma in aparenza senza dubbio alcuno per illusione diabolica bestia puote divenire»; libro II, 304-309: Gherardi da Prato, 1975, pp. 128-9).

Nel *Cantus Circaeus* di Giordano Bruno (1582 circa), Circe assume invece il ruolo di rivelatrice di una realtà nascosta. Lamentando che troppi uomini nascondono animi ferini dentro «scorze» umane, decide pertanto di operare una metamorfosi generale in cui ciascuno si trasformi nella sua propria «vera» figura. All'ancella che osserva inorridita la trasformazione Circe spiega che gli uomini non differiscono molto da prima, se non perché adesso hanno «apertos [...] unguis, dentes, aculeos, & cornua quae latebant» (Bruno, 2019, p. 32); i pochi che hanno mantenuto il loro precedente aspetto sono gli unici *veri homines*: solo costoro «nec vult, neque potest cantus noster attigisse» (ivi, p. 30).

In pieno Rinascimento, nel celebre dizionario mitologico di Natale Conti, il nome di Circe (in greco *Kírkē*) viene interpretato come etimologicamente connesso con il verbo *kírnēmi/kirnáō*, «mescolare» (*Mythologiae*,

libro X, in Conti, 1587, pp. 1050-1; cfr. ivi, libro VI, 6, p. 573). Circe stessa, in quanto frutto di una mescolanza tra calore e acqua (figlia di Helios e di una Oceanina), avrebbe perciò potere sul sesso e le nascite, in quanto il desiderio sessuale negli animali è dato da umido e calore. Sua è la supervisione su tutto ciò che appartiene al corpo e alla materia, il mondo naturale che si oppone al mondo divino della ragione e dell'anima immortale (Odisseo), la quale non si lascia corrompere dal principio di morte e rinascita della natura. Similmente, nell'ultimo dei dialoghi degli *Eroici furori* (II, 5), Giordano Bruno (1995a, pp. 150-7) racconta l'incontro dei nove giovani amanti con Circe, che li rende ciechi. Bruno stesso interpreta la figura di Circe come colei che presiede alla «onniparente materia» (ivi, p. 14). Le sue facoltà trasformatrici, conseguenza della sua ascendenza solare («perché da quel padre de le forme ha l'eredità et possesso di tutte quelle le quali, con l'asperision de l'acqui, cioè con la generazione, per forza d'incanto, cioè d'occulta armonica raggione, cangia il tutto»), fanno «dovenir ciechi quelli che vedeno», perché «la generazione et corrosione è causa d'oblio et cecità» (*ibid.*). Circe è «figlia et madre di tenebre et orrore» perché l'anima che si immedesima nella natura universale perde le ali, si conturba e si contrista. Unico antidoto a Circe, che rappresenta le limitazioni della materia, è la virtù dell'amore intellettuale (Kuhn, 2003; Sabbatino, 1998).

Una lettura originale e assai controcorrente dei poteri metamorfici della Signora di Aiaie, anch'essa destinata a fortune moderne, è quella proposta da Plutarco nel suo dialogo *Sul fatto che le bestie ragionano* (detto anche *Il grillo*), dove si dimostra, per bocca di uno degli uomini trasformati in maiale, che la vita degli animali non umani è non solo assai più felice di quella umana, ma persino moralmente superiore. Solo chi, come Odisseo, abbia la testa infarcita di false opinioni antropocentriche può non accorgersi che il mutamento imposto da Circe è opera di una benefattrice: gli umani vantano di essere superiori alle altre specie nel possesso di virtù (giustizia, temperanza, coraggio e così via), ma un'osservazione della realtà dal punto di vista animale dimostra che le altre specie le posseggono in forma più pura, in quanto date per natura e senza sforzo. Inoltre, gli animali vivono contenti di quel che hanno, non essendo vittime di avidità e ingordigia, ed evitando perciò le mille ansie e paure che caratterizzano invece la disgraziata vita umana. Lo spunto verrà ripreso da Machiavelli, il quale nel suo *L'asino* (1517) in terzine dantesche racconta delle avventure del narratore che, perduto in luogo aspro e senza vie d'uscita all'inizio di una primavera, incontra «una donna piena di beltate» seguita da innumerevoli animali (orsi, lupi, leoni, cervi, tassi e cinghiali), tutti umani che Circe ha tramutato

in bestie, a seconda del tipo di vita che essi avevano condotto. Fra quelle bestie, un porcellotto entra in dialogo con il narratore, illustrandogli la preferibilità della sua condizione attuale con argomenti che ricalcano da vicino quelli del *Grillo* plutarco. A differenza del povero Lucio che, trasformato in asino da una strega, soffriva tutte le disgraziate vicissitudini che un animale sfruttato dagli umani può subire e non vedeva l'ora di ritornare a camminare su due piedi (Apuleio, *Metamorfosi o L'asino d'oro*), le metamorfosi di quest'altro filone narrativo sono raccontate da animali che Circe prende in custodia per lasciar vivere loro una vita serena e libera nel suo regno. La sfida è raccolta anche da Giovan Battista Gelli, che nella sua fortunatissima *Circe* (1549) fa svolgere la tenzone dialettica fra Odisseo e vari ex umani (fra i quali una donna) tramutati dalla Signora delle trasformazioni. L'esito qui è tuttavia diverso: perché Ulisse riesce a convincere l'elefante (*dialogo* x: Gelli, 1967, pp. 269-89) della superiorità dell'uomo che, dotato non solo di percezione ma anche di intelletto e volontà, è un miracolo della natura; meglio pertanto lasciare il regno della "malvagia incantatrice" e ritornare nelle case umane (Sabbatino, 1998). Notevole il fatto che, in un precedente dialogo con la cerva (*dialogo* v: Gelli, 1967, pp. 207-19), l'Ulisse Gelli aveva dovuto convenire con l'animale che la condizione presso Circe era assai migliore di quella di cui godeva quando era stata umana: la cerva, infatti, era vissuta come donna. Contro la sua argomentazione (le donne sono relegate dentro casa e sono schiave dei loro mariti, dunque meglio essere libere nei boschi come selvatiche cerva), l'eroe non aveva potuto ribattere. Tale uso del meccanismo metamorfico per produrre un riposizionamento al femminile del punto di osservazione rimane un contributo molto originale dell'opera di Gelli (Cassiani, 2006).

Attraverso l'esemplarità dell'episodio odissiaco di Circe e per tramite delle rifrazioni prodotte dalle sue interpretazioni, la metamorfosi passa dal mondo antico al Medioevo e alla modernità attraverso un serie di peripezie ermeneutiche: da manifestazione della potenza divina ad artificio illusoristico di maghi e demoni; da allegoria della seduzione operata dai piaceri sensuali (che imbestiano facendo perdere il senno) e particolarmente dalle donne sui maschi, a figura del dualismo corpo-anima e materia-intelletto (in cui Circe è regina del mutevole e impuro mondo materiale, con il quale tuttavia anime e intelletti devono pur compromettersi); da esperienza di straniamento e smarrimento dell'identità che resiste a tentativi di ricevere un senso (Ovidio e Kafka) a spazio narrativo privilegiato per operazioni di rovesciamento di prospettiva, di osservazione della realtà da un punto di vista non antropocentrico (Plutarco, Machiavelli) e non androcentrico (Gel-

li). Tale potenziale sovversivo del dispositivo metamorfico si accentuerà ulteriormente nel postmoderno, offrendo uno spazio ideale per pensare un mondo fatto di identità ibride o fluide e refrattarie a qualunque tentativo di irregimentazione (Fusillo, 2007; Clarke, 2008; Payne, 2010, pp. 109-44; Gildenhard, Zissos, 2013; Sissa, 2019).

Fonti

Boccaccio (1998a); Boezio (2010); Bruno (1995a; 2019); Calderón de la Barca (1967); Conti (1587); Frezzi (1914); Gelli (1967); Gherardi da Prato (1975); Machiavelli (1926).

Bibliografia

Anselmi, Fazio (1984); Barchiesi (2020); Buxton (2009); Bynum (2001); Cassiani (2006); Clarke (2008); Deproost (2003); Forbes Irving (1990); Franco (2010; 2012; 2020); Frontisi-Ducroux (2003); Fusillo (2007); Gildenhard, Zissos (2013); Gosserez (2003); Kuhn (2003); Lamberton (1986); Lamberton, Keaney (1992); Paetz (1970); Payne (2010); Rahner (1971); Rousset (1953); Sabbatino (1998); Sissa (2019); Thumiger (2014); Yarnall (1994).

Metodo

di Annarita Angelini

I

Metodo come *ratio atque via* matematica: assiomi e deduzioni

«Sarebbe bastato il suo metodo a renderlo immortale»: così d'Alembert, nel *Discours préliminaire* che apre l'*Encyclopédie*, monumentalizzava Descartes nella memoria perenne di «quelle regole certe e facili osservando le quali esattamente, nessuno darà mai per vero ciò che è falso». Sono le quattro regole dell'*evidenza* (accettare per vero solo ciò che si presenta alla mente chiaro e distinto), dell'*analisi* (suddividere ogni problema complesso in parti semplici, la cui soluzione sia immediatamente evidente), della *sintesi* (suddiviso il problema, passare gradualmente dalle conoscenze più semplici alle più complesse) e dell'*enumerazione* (controllare che nell'analisi e nella sintesi non siano stati omessi passaggi). All'applicazione di «tali semplici norme» Cartesio faceva seguire una promessa: «senza consumarsi in inutili sforzi, ma aumentando gradualmente il sapere», qualunque intelligenza «perverrà alla conoscenza di tutte le cose di cui sarà capace» (*Regulae ad directionem ingenii*, 1619-30; Descartes, 1908, pp. 371-2). Per un matematico come d'Alembert la promessa era allettante in vista dell'estensione all'intero dominio della conoscenza scientifica del criterio metodologico seguito nel *Traité de dynamique*. Non a caso tornava sul metodo alla voce *Géomètre* (d'Alembert, 1757, pp. 627-9) illustrando da un lato la sovrapposizione tra *esprit de méthode* ed *esprit de justesse*, dall'altro la prerogativa dell'*esprit géométrique* di conferire omogeneità e consequenzialità a catene deduttive che, da un principio, attraverso una serie ininterrotta e ordinata di conseguenze, pervengono alla «prova di una proposizione». Come per Descartes, si trattava di un metodo valido in ogni ambito del sapere, seguendo il quale anche la mente più limitata non avrebbe potuto sbagliare.

Alla metà del Settecento – quando la disputa tra fisici newtoniani e cartesiani si concludeva con la vittoria dei primi e l'incalzare di deismo e

materialismo propiziava la conversione dei Gesuiti a un cartesianismo divenuto simbolo di conservazione – d'Alembert neutralizzava le implicazioni ideologiche di quel confronto riportandolo a una differenza di temperamenti scientifici: uno tanto audace da «volersi porre all'origine di tutto», «l'altro più timido» e pertanto propenso a iniziare «dai fenomeni per risalire i principi ignoti». Per lui, newtoniano agnostico, come per il cartesiano eterodosso e miscredente Fontenelle, si trattava di opzioni metodologiche diverse, nessuna delle quali sufficiente alla crescita del sapere, giacché «i principi evidenti» di Descartes «non sempre portano ai fenomeni tali quali sono» e «i fenomeni non sempre conducono l'altro – Newton – a principi sufficientemente evidenti». Da un lato l'alfiere che ha «messo chi è venuto dopo di lui sulla strada di leggi vere», dall'altro colui che ha portato a compimento l'introduzione dell'analisi nella fisica componendo lo iato tra esperienza e calcolo (d'Alembert, 1756, pp. 299, 301).

Se è vero che il modello rimaneva quello matematico – algebrico piuttosto che geometrico – è altrettanto vero che tra il metodo di Descartes e quello di newtoniani come d'Alembert e Voltaire si era interposta l'analitica lockiana delle idee semplici, attraverso la quale l'analisi spuria di Cartesio, imprigionata nell'*impasse* di nozioni prime indimostrabili la cui chiarezza e distinzione dipendeva da un pregiudizio metafisico, cedeva il passo a un metodo scompositivo-compositivo – l'*analyse* dell'abate Condillac – in grado di risalire all'origine delle idee, svilupparne la generazione, farne raffronti in modo da evidenziarne i rapporti reciproci.

L'opzione per un modello dimostrativo matematico non si limitava, a metà del XVIII secolo, a una rivisitazione delle concezioni seicentesche; sulla scorta delle «sensate esperienze» e «necessarie dimostrazioni» della *Lettera a Cristina di Lorena* di Galileo, arretrava verso istanze quattrocentesche che davano legittimità gnoseologica a modelli di realtà concepiti matematicamente, sui quali condurre l'*inventio*. «Io argomento *ex suppositione*» – puntualizzava Galileo – defalcando «gli impedimenti della materia» e ricorrendo all'esperienza e alla verifica sperimentale non per scoprire la legge, ma per accertare che i fenomeni naturali si comportino effettivamente in ottemperanza alla legge «ammessa in astratto». Il metodo assiomatico-deduttivo euclideo slittava così verso un criterio ipotetico-deduttivo, che caricava di potenza dimostrativa il costrutto teorico tanto da consentire allo scienziato di ammettere che «dimostrazioni, fabricate sopra la mia supposizione, niente perdevano della sua forza e concludenza» anche nel caso in cui dall'esperienza non ne fosse venuta conferma (*Lettera a Pietro Carcavy*, 1637; Galilei, 1906a, pp. 90-1). Dietro l'autorità ricono-

sciuta a un metodo inventivo che procede attraverso modelli e astrazioni matematiche non c'era soltanto il procedimento con il quale Keplero aveva confutato il pregiudizio della circolarità, uniformità e solidità delle orbite celesti. C'era la riscoperta umanistica delle opere geometriche di Archimede, alle quali lo stesso metodo galileiano *ex suppositione* si ispirava, e c'era l'abitudine all'«esperimento mentale» di una classe artigiana colta esperta in matematiche. Esemplare al riguardo la ricostruzione di Alberti della «ratio atque via» che portò Brunelleschi all'*inventum* della cupola di Firenze. All'origine del progetto stava un'ipotesi progettuale concepita unicamente in linee e angoli «omni materia seclusa» (*De re aedificatoria*, compiuto nel 1452: Alberti, 1989, p. 9): un disegno mentale (*lineamentum*) che anticipa razionalmente – errori tecnici e inconvenienti di statica compresi – e «reca a termine idealmente» la struttura che ci si aspetta di costruire (ivi, p. 95). Caso mai la traduzione in opera del *lineamentum* non fosse riuscita, anche per Alberti come per Galileo ciò non sarebbe bastato a invalidare l'ipotesi progettuale, ma avrebbe piuttosto segnalato l'inesperienza di manovali incapaci di ubbidire scrupolosamente alla mente dell'architetto (*Lettera a Matteo de' Pasti*, 1454: Alberti, 1998a, pp. 166-7). Questo *operare soggetto a regole* condiviso dai teorici delle arti del Rinascimento introduceva a un metodo in grado di giungere alla conoscenza valida dell'effetto pur senza averne, almeno inizialmente, una conoscenza *per causas* e di dedurre, da quella conoscenza particolare e certificata, una regola applicabile alla generalità dei casi. Metodo e logica si svincolavano dall'ontologia per documentare una *strategia* ripetibile perché regolata e generalizzabile. Non una necessità che il ragionamento dimostra, ma un *processo* che si sviluppa tra due «spalle», una anticipativa e formale, l'altra concreta e sensibile che dalla prima deriva, ma che di quella è garanzia e certificazione a posteriori.

Per i «laici dell'ingegno» del Quattro e del Cinquecento «ragionare è calcolare», ma per loro, diversamente dai fisico-matematici del Seicento, ragione e numero corrispondono al concetto «non già di un essere, ma di un fare» (Cassirer, 1932, p. 32). È così per l'*analyse* settecentesca: «Come in matematica si pone il problema traducendolo in algebra, così nelle altre scienze lo si affronta traducendolo nell'espressione più semplice, e quando il problema è posto, il ragionamento che lo risolve è ancora esso stesso soltanto una successione di traduzioni in cui la proposizione che traduce quella che la precede è tradotta da quella che la segue» (*La Logique*, 1780: Condillac, 1948, p. 411). Ragionare è calcolare, ma calcolare non è altro che articolare una lingua ben fatta che non consenta ambiguità e che, attraverso il rigore imposto alla scomposizione e alla ricomposizione delle idee, riveli

senza fatica ogni possibile errore. Condillac avvicinava ai *Philosophes* una tradizione gnoseologica che si era formata di pari passo con il venir meno dell'illusione di una specularità tra l'essere degli oggetti e il modo in cui essi si danno alla conoscenza. Lo scarto, postulato da Lorenzo Valla, tra *veritas in re* e *veritas in animo* e la conseguente divaricazione tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* delle cose consegnavano alla ragione l'autorità di produrre enti e relazioni conoscitive, ma reclamavano anche uno strumento capace di controllarne modi e passi. Da strumento delle scienze, diverso a seconda dei diversi campi di applicazione, il metodo diventava strumento del pensiero: «méthode singulière et unique» perché modellato sull'incedere di una ragione uguale per tutti (*Dialectique*, 1555: Ramus, 1996, p. 75). Anche la convinzione di Condillac secondo la quale l'*arte di pensare* (il metodo) non si discosta da quanto la natura insegna riporta alla stessa riflessione umanistica iniziata con la *Repastinatio dialectice* di Valla e il *De inventionem dialectica* di Agricola, e portata a compimento dalla *methodus artificialis* di Ramo. Ogni uomo, dotato dalla natura di ragione, è *naturaliter* logico, ma non per questo la sua azione giudicante è esente da errori: non si dà una via già tracciata che, con la forza di una necessità esterna, garantisca l'impeto della ragione sulla via maestra. Tra il punto di partenza e quello di arrivo esiste una distanza e in quella distanza stanno tutte le condizioni e tutte le insidie del ragionamento. Di qui la domanda, avanzata da tutte le scienze, di una «lex unica methodi» in grado di disciplinare la potenza proiettiva della dianoa e guidare, con ordine e progressione regolata, la spontanea propensione della ragione al movimento da ciò che precede (*notius e clarius*) a ciò che segue, sicché l'ultimo anello della catena dimostrativa, sebbene meno semplice e meno generale, risulta altrettanto evidente dei principi concepiti in modo chiaro e distinto «en soy même» (ivi, p. 76).

L'inclusione del metodo entro la *dispositio* di una dialettica ormai svincolata dalla retorica e identificata con la logica metteva a fuoco due aspetti che sarebbero diventati centrali per la metodologia settecentesca. Anzitutto l'idea di una sovrapposizione tra linguaggio, ragionamento e dimostrazione matematica quale forma che meglio ricalca il naturale incedere della ragione.

L'esempio, reso da Condillac a metà Settecento, di come i sistemi astratti possano essere confutati mostrando l'inconsistenza semantica dei termini sui quali si sono costruiti, aveva un precedente nella *repastinatio* dei trascendentali e delle categorie con cui Valla aveva mostrato come l'intera metafisica scolastica si fondasse su un errore linguistico e sull'uso improprio di sostantivi astratti. Mentre il metodo della dialettica si matematizzava, la

matematica, spogliata di contenuto ontologico e assunta come scienza generale dell'ordine, poneva le condizioni per una verità logica e dimostrativa che coincideva con un *veriloquium*. Una logica inventiva e dimostrativa fondata sull'«alfabeto dei pensieri» e sulla rappresentazione simbolica della relazione tra le idee, che si appropriava di un metodo combinatorio di ascendenza lulliana, tanto potente da farsi «giudice nelle controversie, interprete delle nozioni, bilancia per le probabilità, bussola che ci guiderà nell'oceano dell'esperienza [...] microscopio per scrutare le cose presenti, telescopio per indovinare quelle lontane, calcolo generale, magia innocente, cabala non chimerica», quintessenza della ragione stessa (Leibniz, 1927 [1679], pp. 167-9).

La concezione del metodo come esercitante una funzione classificatoria nei confronti della realtà, destinato a grandissima fortuna nel pensiero moderno (Rossi, 1983, pp. 158-60), aveva origine da quella stessa riflessione umanistica che, arrivata a Ramo, aveva sottratto la *methodus* all'ambito della *inventio argumentorum* e ne aveva fatto il momento fondamentale della teoria del giudizio. Mentre nella tradizione oratoria classica e medievale era stata l'*ars memoriae* a inglobare il metodo, un metodo inteso come *ordo* e *dispositio* dialettica veniva ad assumere molte delle regole della mnemotecnica (Ramus, 1569, p. 43). Tutt'altro che negata, la memoria cessava di essere una tecnica del discorso persuasivo per rientrare a pieno titolo nell'organo della filosofia e della dimostrazione scientifica e assumere la collocazione che avrà la «ministratio ad memoriam» nella logica baconiana e l'enumerazione nelle *Regulae* di Cartesio. Ragione, questa, che aveva risolto Ramo ad ammettere che «se esiste un'arte che possa aiutare la memoria, questa segue i gradi del giudizio come l'ombra segue un corpo illuminato dal sole» (Ramus, 1543, p. 43).

2

Metodo e archeologia della natura: ipotesi, analogie e probabilità

Dalle colonne dell'*Encyclopédie* dalle quali d'Alembert teorizzava l'estensione dell'*esprit géométrique*, il condirettore Diderot perorava il paradigma metodologico della storia naturale e delle scienze della vita. Il modello era l'ape baconiana che «va dai sensi alla riflessione e dalla riflessione ai sensi, rientra in sé ed esce da sé continuamente» (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754: Diderot, 1875, p. 14). Tre fasi scandiscono un metodo

che Diderot faceva risalire al *Nuovo organo*: l'osservazione che raccoglie i fatti, la riflessione che li combina, l'esperienza che verifica i risultati. Contro «il regno dei matematici» e la pretesa di immobilizzare la realtà nella rete di vuote forme, Diderot accoglieva da Bacone il concetto di *interpretatio naturae*; ma era troppo attento ai risultati ottenuti nei domini della *histoire naturelle* per contrapporre alle regole di Newton o all'*analyse* di Condillac e d'Alembert la *naïveté* dell'«induzione» baconiana. Anzi, era un rimprovero di ordine metodologico quello che muoveva a Bacone: non avere compreso l'importanza dell'ipotesi e della congettura nell'interpretazione di una natura plastica in continua evoluzione (ivi, p. 45). Il monito newtoniano *hypotheses non fingo* veniva ribaltato, e non con l'intento di ritornare a cause occulte nella spiegazione ultima dei fenomeni, ma allo scopo di riconoscere un finalismo immanente a una natura agitata da forze e da moti endogeni.

Anche l'analogia – altra grande esclusa della filosofia e della scienza seicentesca, rinnegata dal sensismo di Condillac non meno che dal razionalismo cartesiano – entrava a pieno titolo nel metodo della scienza. Ai vincoli necessitanti dello spirito di calcolo e di un determinismo inesorabile si sostituivano i criteri della genealogia e della conoscenza storica, e all'evidenza razionale i gradi della probabilità.

In questione non era l'esattezza di puri valori numerici e di relazioni quantitative, ma l'esigenza di un criterio adeguato a sondare le evoluzioni, le trasformazioni, i gradi intermedi di una natura che non si lascia classificare né formalizzare una volta per tutte, perché in continua formazione.

La profezia del *De l'interprétation de la nature* circa la scomparsa dei matematici dell'Europa in capo a cent'anni sarebbe stata smentita dalla storia (ivi, p. 11); ma a prendere atto dell'insufficienza della dimostrazione *more geometrico* nell'ambito delle scienze della natura e a offrire un contributo metodologico conseguente sarebbero stati proprio alcuni dei matematici evocati da Diderot.

Se vogliamo «coniugare ampiezza e certezza nelle nostre ricerche» – scriveva Maupertuis (1744, pp. 425-6) – dobbiamo affiancare al metodo classico di una meccanica che segue ciecamente le leggi della necessità un criterio capace di indagare «lo scopo della Natura». «Calcoliamo pure i moti dei corpi, ma consultiamo altresì i disegni dell'Intelligenza che li fa muovere». Anche il fisico-matematico più agguerrito del Settecento, Eulero, si guardava bene dal rinnegare l'impostazione finalistica del «metodo dei minimi e dei massimi» e si preoccupava invece di darne una formulazione matematicamente più sofisticata. Il «principio di Maupertuis»

è quello «che la natura segue in tutte le sue produzioni», e un principio unitario e matematico che parte dalle cause finali non solo non è meno efficace di quello che procede dalle cause efficienti, ma è assai più versatile e alimenta la speranza dell'instaurazione di «una grande scienza» della natura nella quale «risiede quella vera metafisica che racchiude i principi primi della fisica e della matematica» (Euler, 1748, p. 150).

Ma anche per Diderot e per il suo ispiratore Buffon restava spazio per la matematica, purché chiamata a intervenire non direttamente sui fenomeni per ridurli a fantasmi o a meri punti in movimento, ma su relazioni già individuate. A lei toccava l'insostituibile compito di stabilire i gradi dell'analogia e l'ordine di probabilità secondo cui gli effetti dipendono da presunte cause. Era il metodo dell'*arithmétique morale*, una *bilancia delle probabilità* per Buffon come per Leibniz, che cresceva sul mutuo soccorso di computazione e ragionamento analogico: questo recuperava la matematica come calcolo probabilistico e intanto l'altra sottraeva l'analogia dall'ambito delle «jolies fictions» dei «romans de physique» di leibniziana memoria.

Nella rivendicazione del ruolo di ipotesi e congetture, analogie e anticipazioni, matematici e naturalisti del Settecento trovano un terreno comune e maturano un comune distacco dal secolo precedente.

«La generalizzazione è per le ipotesi del metafisico» – e perciò anche di quel «metafisico mascherato» che è il matematico – «ciò che le osservazioni e le esperienze iterate sono per le congetture del fisico. Maggiore è il numero delle esperienze, più numerose sono le conferme delle congetture. Maggiori sono le conseguenze delle ipotesi, più verità abbracciano, più prove e forza acquisiscono. Altrimenti, se congetture e ipotesi sono fragili e infondate, o si scopre qualcosa di nuovo, o si raggiunge una verità contro la quale si infrangono» (Diderot, 1875, pp. 10, 48). Un'intuizione feconda per quanto implicita, che Kant espliciterà nella non contraddizione tra fisico-matematiche e scienze della vita. La natura descritta solo in una sua minima parte, nella prima *Critica*, nei termini dello stringente determinismo delle leggi newtoniane del moto, si dispone ad accogliere il principio trascendentale della finalità e della conformità a scopi. Qui lo scienziato, che pure ambisce legittimamente a una spiegazione meccanica di tutti i prodotti naturali, «per non lavorare in perdita» deve trasformarsi nell'«archeologo della natura» e intraprendere un cammino incerto, guidato dal filo delle congetture e dai gradi dell'analogia. Non da geometra ma da storico ripercorre a ritroso il processo generativo che discende dalla varietà degli individui, delle specie, dei generi, dei regni, fino nel ventre di «una

comune madre originaria» (*Kritik der Urteilskraft*, 1790: Kant, 1999a, pp. 251-2) o di *Urphänomen* (*Zur Farbenlehre*, 1810: Goethe, 1985, p. 61).

Mentre l'analogia diventa lo strumento della facoltà del giudizio e in generale della filosofia, l'ipotesi, anziché riportare la scienza nel mondo del pressappoco e rinnegare razionalità e concetti, dà avvio a un'ulteriore «ardita avventura della ragione» (Kant, 1999a, p. 252). Un'avventura che la ragione può affrontare solo stringendo una nuova alleanza con la potenza produttiva dell'immaginazione, altra grande assente della scienza seicentesca. Ciò che ora la scienza reclama per riconciliare una «ragione [...] che inizia dal sentimento» con un sentimento che non può che «svilupparsi nella sensibilità», è una «fantasia sensibile esatta» che, per Kant come per Goethe, più che una facoltà è un metodo destinato a propiziare l'incontro tra necessità e libero gioco di induzioni e inferenze (*Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, 1790: Goethe, 1983b, p. 150).

Anche sul ruolo della fantasia matematici e naturalisti dell'Illuminismo si rivelavano meno distanti tra loro di quanto non tenessero a dichiarare; basti pensare al rilievo epistemologico che d'Alembert, prendendo le distanze da Bacone, consegna all'immaginazione: «talento di creare imitando», funzione conoscitiva e non riproduttiva, «che segue il ragionamento e lo porta laddove, da solo, non potrebbe spingersi» (d'Alembert, 1751, XVI). Di questa alleata di un principio di ragione radicato nello spirito umano, anche i cultori della *Naturgeschichte* ricercano gli incunaboli nella teoria delle arti quattro-cinquecentesca. La pittura *de génie* del Rinascimento offre le regole di un metodo versatile per la generalità delle sue applicazioni, in grado di conferire l'ordine e il rigore del modello matematico all'evidenza sensibile. Per Goethe è Leonardo, per Diderot è Raffaello a incarnare lo spozalizio di quantità e qualità, razionalità e movimento, movimento dei corpi e moto delle passioni (*Essai sur la peinture*, 1765: Diderot, 1876, p. 362).

Era stata la cupola di Brunelleschi a ispirare una *via* ipotetico-deduttiva; è di nuovo una cupola, quella di Michelangelo, a esemplificare per Diderot il felice incontro, propiziato da ipotesi e fantasia, tra ragione matematica e sentimento. Calcolo e osservazione, analisi del matematico e metodo compositivo dell'artista, anziché elidersi a vicenda, permettono all'architetto di scegliere, tra le tante forme che la natura prospetta, non solo la più bella cui ispirare la propria opera, ma quella forma nella quale il matematico Philippe de La Hire avrebbe riconosciuto l'arco di maggiore resistenza (ivi, p. 519). Una scoperta estetica, legata al sentimento del gusto, ma anche una scoperta matematica, legata al calcolo e all'evidenza razionale; un'arte che si fa scienza; una scienza che si fa arte; una geometria che

si serve dell'immaginazione per oltrepassare le proprie colonne d'Ercole e penetrare il divenire delle forme naturali; un'immaginazione produttiva che, lungi dall'essere un élan irrazionale, riporta il continuo fluire di una natura plastica alla somma certezza del discorso matematico. Ma anche il potere di un'arte della scienza che finalmente realizza il miraggio baconiano dell'induzione delle forme: forme che la natura non aveva manifestato, che l'arte può esprimere e che sottopone alla scienza così da allargare il terreno stesso della sua *inventio*.

Fonti

Alberti (1989; 1998a); Condillac (1948); d'Alembert (1751; 1756; 1757); Descartes (1908); Diderot (1875; 1876); Euler (1748); Galilei (1906a); Goethe (1983b; 1985); Kant (1999a); Leibniz (1927); Maupertuis (1744); Ramus (1543; 1569; 1996); Valla (1982).

Bibliografia

Cassirer (1932); Duchesneau (1993); Gilbert (1960); Knight (1968); Ong (1958); Rossi (1983); Vasoli (1968a).



Misericordia

di *Simona Cerutti*

“Misericordia” è un termine che ricorre con frequenza nelle fonti dell’età moderna, in particolare quando si tratta delle relazioni tra governanti e governati. La misericordia è quella “virtù” che spinge il re a prestare ascolto alle umili richieste dei suoi sudditi, ad accordare loro tempo e attenzione, a prendere in carico i problemi che affliggono le loro vite e a dar prova di compassione e clemenza. Le suppliche rivolte ai sovrani (largamente diffuse in età moderna non solo nei territori europei, ma in quelli dell’Impero ottomano, in Russia, Giappone e Cina) fanno appello proprio alla misericordia del sovrano, ed è in nome di questa “qualità” che possono trovare ascolto.

Ma cos’è la misericordia? Perché, più di altri concetti – pietà, carità, benevolenza – fu chiamata a designare l’atteggiamento sovrano? Che tipo di legame essa presuppone e/o instaura tra governati e governanti?

Sappiamo intanto che l’«amore misericordioso», ricorre, come attributo divino, nell’Antico Testamento, attraverso tre vocaboli: *hesed*, che indica l’amore paterno, puro e gratuito, quale si esprime nell’alleanza con Israele e soprattutto nella nuova alleanza; *emet*, la fedeltà assoluta di Dio, il cui amore paterno persiste anche di fronte all’infedeltà dell’uomo (egli, nonostante le sue debolezze, continua ad amarlo «settanta volte sette»; *Mt* 18, 22); *rahamim* suggerisce l’amore viscerale – impresso nel grembo – della madre (*rehem* è il seno materno) verso la sua creatura.

La misericordia non è quindi qui sinonimo di magnanimità indifferenziata; è piuttosto l’attitudine che caratterizza quel rapporto specifico, selettivo, unico e viscerale che è suscitato dalla generazione; su questa relazione è modellata quella tra il Signore e il suo popolo (Panimolle, 1993).

Questi indizi lessicali sembrano confermati dalle numerose raffigurazioni della misericordia che saranno al centro di queste pagine, attraverso le quali cercheremo di rispondere agli interrogativi che abbiamo espresso. La misericordia, infatti, fu un tema molto rappresentato tra tardo Medioevo

e prima età moderna, assumendo, in una larga parte dei casi, le vesti della Madonna, nell'attitudine di proteggere, sotto il suo manto, una varietà di individui.

La misericordia ci introduce a concezioni della relazione tra governanti e governati che stentiamo a riconoscere, tanto la perdita di legittimità che hanno subito ce le ha rese lontane ed estranee. Ci introduce insomma a una storia dei legami politici; alle battaglie intorno alla loro forma, al loro contenuto, e al ruolo che le rappresentazioni – religiose o laiche – poterono giocare nel processo della loro formazione.

L'iconografia occidentale, dal Medioevo fino al XIX secolo, è stata relativamente coerente nella sua rappresentazione della misericordia. Maria è il personaggio che incarna questa virtù: una donna il cui manto offre protezione a uomini e donne che si raggruppano sotto i suoi lembi (FIG. 1). Questi individui possono talvolta avere tratti distintivi, ma più spesso ciò che li distingue è il loro abbigliamento relativamente uniforme, o le insegne sotto cui sono raggruppati, che suggeriscono la comune appartenenza a un corpo sociale.

Qual è l'origine di queste immagini? Alle rappresentazioni della Madonna della Misericordia è stata dedicata un'opera molto autorevole, realizzata da Paul Perdrizet (1908), figura originale di studioso antichista, archeologo, etnografo, vicino per formazione e attività ad Arnold van Gennep (cfr. inoltre i fondamentali Belting-Ihm, 1976; Hubbard, 1984).

L'interpretazione di Perdrizet è espressa con molta chiarezza: l'iconografia della Madonna della Misericordia non è molto antica, dal momento che sarebbe legata a un racconto riportato da Caesarius von Heisterbach (1180 ca.-1240 ca.), monaco cistercense della diocesi di Köln. Egli descrisse il sogno di un monaco del suo stesso ordine, particolarmente devoto al culto della Vergine, il quale si vide trasportato in paradiso; afflitto nel vedere tra le gerarchie celesti rappresentati tutti gli ordini religiosi tranne i cistercensi, chiese spiegazione alla Madonna. Questa gli rivelò di essere in effetti così profondamente attaccata a quei fratelli da volerli «covare sotto le sue braccia». Aprendo il suo mantello, svelò così la moltitudine di monaci e conversi dell'ordine che esso celava (Heisterbach, 1851-57). Questa elezione dei cistercensi a ordine prediletto della Madonna doveva suscitare delle prevedibili competizioni: i domenicani non tardarono ad appropriarsi della leggenda e del sogno, attribuendo al loro fondatore il ruolo del visionario, e ai confratelli del loro ordine quello dei diletti di Maria.

Secondo Perdrizet, tra la metà del XII secolo e la metà del XIV, la visione della Vergine con il manto cessa di essere proprietà esclusiva dei due grandi

FIGURA 1

Egidio di Cola da Orte, *Madonna dei Raccomandati*, 1500-03, Museo d'Arte Sacra, Orte



Fonte: Bernardini, Lolli Ghetti (2016).

ordini, e diventa un tema comune della mistica monastica. Infine, l'ultima svolta decisiva nell'iconografia, seguendo ancora Perdrizet, si realizzò nel XIV secolo, e fu radicale. Gli ordini monastici sotto il mantello vennero sostituiti dall'immagine, universalistica, dell'intera "comunità cattolica", composta da una massa indistinta di donne, uomini, giovani e vecchi. Dai

piccoli gruppi, la protezione della misericordia si sarebbe insomma allargata a comprendere la società degli eletti tutta intera.

Questa visione "espansionistica" è stata contestata da un gran numero di autori che, facendo seguito a questo lavoro fondamentale, sono intervenuti sul terreno. Tra questi, due in particolare mi pare abbiano portato argomenti solidi e decisivi. In un importante articolo, Susan Solway (1985) ha mostrato la forte convergenza esistente tra l'immagine della Madonna della Misericordia così come è rappresentata sui primi sigilli cistercensi, e un gran numero di monete imperiali romane rappresentanti sia gli imperatori, sia le virtù femminili, Pietas e Concordia. Il confronto sistematico e puntuale tra queste rappresentazioni mette in luce l'intima relazione iconografica che le unisce. Oltre alla riproduzione della postura, del mantello ecc. alcune somiglianze sono significative: la foggia rotonda dei primi sigilli cistercensi è un carattere inconsueto e originale, che riecheggia con tutta evidenza la loro ispirazione numismatica (sarà poi sostituita, nei secoli XIV e XV, dalla più popolare e diffusa forma a mandorla; FIGG. 2-3). Datazione e origini delle immagini della misericordia sono così profondamente trasformati rispetto alle interpretazioni fornite da Paul Perdrizet; e il contesto in cui Solway propone di inscrivere è risolutamente politico.

Questa stessa relazione tra le immagini della misericordia e le rappresentazioni della Roma imperiale è stata stabilita in modo convincente da altri ricercatori, e di fatto era stata inaugurata da Louis Réau (1957), che aveva introdotto inoltre due elementi importanti per la loro comprensione. Il primo è la valenza giuridica del manto, attestata dalla sua costante presenza nei rituali di adozione, o nelle cerimonie di affiliazione politica del mondo classico. È un punto centrale, che Perdrizet (1908, p. 23) stesso aveva sollevato, citando le indagini etnografiche dei fratelli Grimm, senza tuttavia svilupparlo. Sul tema riproposto da Réau tornerà in tempi più recenti anche Horst Bredekamp (2003, p. 77), sottolineando come «durante il Medioevo, presso i popoli del Nord (Germani, Francia, Inghilterra), colui che adottava o riconosceva un bambino, lo copriva solennemente con il suo mantello». Il gesto riveste il significato di un passaggio di giurisdizione, molto efficace anche a sud del Mediterraneo: quando Francesco ad Assisi si spoglia delle sue vesti rinunciando alla sua vita mondana, il vescovo lo accoglie sotto il suo mantello, «rendendo così manifesto il passaggio dalla giurisdizione paterna e mondana a quella ecclesiastica» (*ibid.*). La protezione offerta dalla Madonna si carica così di significati di affiliazione sociale e politica: «Questo gesto giuridico vede

FIGURA 2

Denarius traiano, 114 ca., coll. privata



Fonte: Perdrizet (1908).

FIGURA 3

Sigilli dell'ordine cistercense, XIV secolo



Fonte: Perdrizet (1908).

la luce in armonia con l'iconografia religiosa della Madonna col manto protettore, dove gli umani, divenuti minuscoli, si ammassano dal suolo fino alle sue spalle e sono avviluppati dal suo manto, fedeli e *corpus mysticum*» (*ibid.*).

Il secondo elemento importante che Louis Réau introduce riguarda l'origine geografica e la diffusione del tema della misericordia. Contro l'interpretazione di Perdrizet, Réau dimostra che la Madonna con il mantello era ben lontana dall'essere sconosciuta all'Oriente. Al contrario, sostiene, proprio all'interno della tradizione iconografica bizantina è possibile trovare le tracce delle prime rappresentazioni del mantello come simbolo sia

FIGURA 4
Regno della Cilicia armena, *Il Principe Vasak con suo figlio*, ca. 1272, Gerusalemme



Fonte: Bacci (2008); riprodotto in Brown (2017).

di protezione familiare, sia di affiliazione politica (FIG. 4); ed è quindi in questa area geografica che le indagini sulla Misericordia dovrebbero concentrarsi.

L'indicazione è stata seguita e, in effetti, la maggior parte delle ricerche più recenti si appoggia proprio su quella iconografia, dove il tema del mantello (e del velo), sono strettamente legati al contesto della rappresentazione

di rapporti di giurisdizione. La genealogia politica della Madonna della Misericordia (in larga parte imperiale) è insomma continuamente confermata.

Ricostruire questo percorso è importante per sventare alcuni malintesi e indebite confusioni; mi riferisco in particolare alla frequente identificazione che molti storici hanno realizzato tra misericordia e carità, attribuendo loro analoghi significati; questa sovrapposizione ha contribuito a occultare la complessità della relazione tra governanti e governati, riducendola a una combinazione di protezione e deferenza. La differenza tra misericordia e carità nell'iconografia occidentale è invece molto netta. Alla prima viene risolutamente attribuita la prerogativa di scegliere e definire gli oggetti della sua attenzione: la misericordia dispiegata da Maria (o da un governante) verso i sudditi/supplicanti è una virtù "selettiva", diretta a un pubblico scelto. Tutto il contrario per quanto riguarda le coeve rappresentazioni della carità: la sua impersonificazione con donne che offrono il proprio seno a piccoli putti affamati (di cui le sculture di Tino di Camaino sono un modello di straordinaria efficacia: FIG. 5) restituisce il carattere idealmente indifferenziato, gratuito, cieco, della carità. Esso è confermato dal tema – che conobbe un successo straordinario – che rappresenta la giovane Pero nell'atto di nutrire con il proprio latte il padre Cimone, imprigionato e morente; un gesto – dallo storico romano Valerio Massimo (1972) nel *Factorum et dictorum memorabilium libri IX* – contrario al corso della natura, testimone della «cecità» e della gratuità dell'azione caritativa (FIG. 6). Al contrario, come scrive Louise Marshall (2000, p. 23) in un ottimo studio dedicato all'arte delle confraternite nell'Italia rinascimentale, a proposito delle immagini della misericordia, «la protezione della Vergine è esercitata selettivamente. Come Noè e la sua famiglia nei giorni del diluvio, solo un piccolo numero di individui privilegiati è scelto per essere salvato».

Questo carattere selettivo, tratto distintivo dell'accoglienza sotto il manto della Vergine, fa della misericordia una rappresentazione peculiare, in ogni caso ben distinta da quella, universalistica, della carità; essa corrisponde invece alla figura politica della giurisdizione, cioè quel rapporto di protezione speciale che l'autorità politica è chiamata a esercitare nei confronti del proprio "popolo". La misericordia mette in scena un patto tra governati e governanti, in cui clemenza ed equità (attenzione al caso particolare) sono sollecitati attraverso richieste (le suppliche), che sono al tempo stesso atti di sottomissione e promesse di obbedienza. Si tratta quindi di una serie di diritti e doveri reciproci. La protezione sotto il manto è una rappresentazione di quella giustizia distributiva che si esercita in modo differenziato, che prende in conto la "qualità delle persone" e assicura un

FIGURA 5

Tino di Camaino, *Carità*, 1329 ca., Firenze, Museo Bardini



Foto di S. Cerutti.

FIGURA 6

Pieter Paul Rubens, *Carità romana*, 1612, Museo dell'Hermitage, San Pietroburgo



temperamento delle durezza delle norme a una porzione “prediletta” della popolazione.

Questo, dunque, per quanto riguarda il giudicante, il suo manto e il significato della sua protezione. Ma cosa ci dicono queste immagini sul “rap-presentato”, chi è questo popolo che si raccoglie sotto il manto di Maria?

Si tratta, in una gran parte dei casi, come abbiamo detto, di corpi sociali, confraternite religiose e associazioni di mestiere che sono committenti delle stesse opere in cui figurano poi come “protetti speciali”. Il successo della misericordia nell’Italia centrale tra il XIV e il XV secolo è contemporaneo alla diffusione e al successo di queste associazioni sociali sulla scena urbana degli stati italiani, e di quelli centro-settentrionali in particolare. La grande letteratura che è stata prodotta su di essi ha messo in rilievo non solo il ruolo centrale che hanno giocato nell’arena politica, ma anche sul terreno della committenza artistica (Schiferl, 1991).

Ma cosa sono questi corpi sociali? Quali le relazioni che legano i loro membri? Qual è il senso della loro presenza sotto il manto della Madonna?

Torniamo a Paul Perdrizet, e soprattutto ai lavori che si sono ispirati alla sua ricerca, sviluppandone alcune piste di grandissimo interesse. Tra questi, fanno spicco le ricerche, importanti, di Dominique Donadieu-Rigaut (2001; 2005). Seguendo i suggerimenti presenti in *La Vierge de miséricorde*, la studiosa propone di accostare queste immagini a quelle, coeve, che rappresentano i corpi politici municipali in quanto persone collettive e morali, dotate di responsabilità *in solidum* nella gestione della comunità (FIGG. 7-9). Donadieu-Rigaut propone quella che definisce un’«interpretazione laica» (contro le interpretazioni religiose o devozionali) di queste immagini, facendo ricorso a parametri che definisce «più antropologici». Si tratta di considerare come tra le due immagini emerga «una modalità di funzionamento collegiale, che mette in discussione l’esistenza di un unico capo della congregazione» e «avrebbe favorito la diffusione di un’immagine quale quella della Vergine col manto, protettrice di un ordine» (Donadieu-Rigaut, 2001, p. 10).

In questo senso, continua Donadieu-Rigaut, non è un caso che sia stato proprio l’ordine cistercense a far propria una raffigurazione collettiva dell’assemblea. Composto da una vasta rete di abbazie con a capo non un individuo, ma l’insieme del Capitolo generale, l’ordine ha sempre manifestato una attenzione particolare ai temi della vita interna, delle relazioni tra i confratelli, della rappresentanza della loro comunità (cfr. le considerazioni fondamentali di Bynum, 1984, pp. 110-68; ancora utile Mahn, 1945). Dotato di strutture istituzionali non piramidali e centralizzate, ma certamente

FIGURA 7

Grande sigillo di Saint-Omer, affisso su un atto del 1299, Parigi, Archives Nationales, J 574, n. 4



Fonte: Donadieu-Rigaut (2001).

FIGURA 8

Sigillo dell'assemblea comunale di Meulan, affisso su un atto del 1195, Parigi, Archives Nationales, n. 1654



Fonte: Donadieu-Rigaut (2001).

FIGURA 9

Sigillo della città di Digione, 1308, Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Cabinet des médailles et moulages, D. 54674



Fonte: Donadieu-Rigaut (2001).

tendenti a una coralità di governo, l'ordine dovette ricercare «modalità di figurazione dell'unità e della Concordia», analoghe a quelle adottate dai consigli cittadini. «Il fatto che i sigilli cistercensi [...] siano rotondi come quelli dei comuni, e non a navetta come la maggior parte dei sigilli ecclesiastici (che disegnano una mandorla intorno alla figura ai piedi dell'autorità, vescovo o abate), conferma le preoccupazioni comuni dell'ordine e della città: esprimere, attraverso un'*imago* emblematica e riconoscibile, la consapevolezza di rappresentare un corpo collettivo non piramidale» (Donadieu-Rigaut, 2001, p. 10).

Ma al di là dell'ordine cistercense, ci troviamo di fronte a una concezione corporativa della rappresentanza, molto diffusa nelle società occidentali dei secoli XIV-XV, e incarnata in una pluralità di istituzioni (corporazioni, confraternite, consigli comunali ecc.; cfr. Michaud-Quantin, 1970; Black, 1984). Una concezione che è stata formalizzata in una pluralità di testi giuridici. Come Hasso Hofmann (2007, in particolare capitolo V), in un'opera fondamentale, ci ha mostrato, il teologo Juan de Segovia (1395-1458) – uno dei più convinti difensori della superiorità dell'assemblea dei vescovi sul papa durante il Concilio di Basilea – diede un nome particolare a questo

tipo di rappresentanza paritetica: *repraesentatio identitatis*. Si tratta di un concetto radicalmente diverso da quello moderno, attuale; ma la sua originalità era forte anche rispetto a molte formalizzazioni coeve. Attraverso le immagini circolari dei sigilli, o le rappresentazioni “paritarie” dei corpi sotto il manto della Vergine, sono rappresentati corpi sociali le cui parti occupano una posizione assolutamente, vistosamente paritetica. La disposizione circolare delle figure si oppone alle più diffuse immagini gerarchiche e piramidali, proponendo una concezione originale del rapporto dell’individuo con il collettivo di cui fa parte. La *repraesentatio identitatis* mette in scena la *pars pro toto*. Johannes Althusius (1557 ca.-1638), giurista tedesco e filosofo politico calvinista, afferma che i concili non sono i luoghi di rappresentanza dell’élite dei vescovi, ma sono assemblee generali; la parola “rappresentanza” significa *assemblea*.

Le assemblee che sono rappresentate sotto il manto di Maria sono corpi collettivi che si presentano come egualitari; e in questo senso lasciano ben poco spazio alle figure dei fondatori o dei sindaci (come saranno invece più di frequente a Cinquecento inoltrato). Sono riunioni di tutti gli individui aventi diritto a comporre un unico corpo, dotato di un’unica voce e una sola responsabilità (giuridica, politica, economica ecc.). Questa idea di rappresentazione, ci mostra ancora Hofmann, è «laica»; vale a dire che la sua genealogia non si iscrive – come autori autorevoli hanno sostenuto (Ginzburg, 1991) – all’interno dell’interpretazione eucaristica (dove la rappresentazione è chiamata a supplire una assenza: l’ostia, in luogo della carne e del sangue di Cristo); ma piuttosto è modellata su una concezione dei rapporti di successione all’interno della famiglia e della parentela; un’idea di *interscambiabilità* dei membri di una stessa famiglia, dove il padre è il “rappresentante del figlio”, i fratelli lo sono tra loro ecc. (questa idea, bisognava notarlo, è alla base del significato del termine “identità” durante la prima età moderna, come ha mostrato Alessandro Buono, 2020b; cfr. in questo *Lessico* la voce *Identità*). La rappresentazione non implica un’assenza, ma la condivisione di una stessa personalità giuridica: *pars pro toto* (Hofmann, 2007).

Il successo della misericordia tra il XIV e il XV secolo è strettamente legato a una forma particolare che ha assunto il rapporto politico tra governati e governanti; il “patto” giurisdizionale che li unisce implica la fedeltà come risposta alla protezione e alla tutela dei corpi sociali. La Vergine col manto mette in scena i contenuti di questa relazione; e parla inoltre della forma che questi corpi devono assumere, della *uguale* responsabilità di ciascuna delle loro parti nella costruzione del tutto. Ci dice che significato politico

FIGURA 10

Federico Barocci, *Madonna del popolo*, 1579, Firenze, Galleria degli Uffizi



Foto di S. Cerutti.

poteva assumere l'idea di "assemblea" quando essa implicava l'interscambiabilità dei suoi membri; ci parla, infine, della relazione tra gli individui e i corpi sociali; e tra essi e la società nel suo insieme.

L'immagine della misericordia ha avuto vita relativamente breve, e abbiamo testimonianze del fatto che, a Cinquecento inoltrato, il genere venisse considerato "desueto". Quando, nel 1574, la più importante confraternita di Arezzo chiede a Federico Barocci di dipingere una misericordia, la risposta è che «il voler fare il mistero della Misericordia non pare a me sia soggetto troppo a proposito per fare una bella tavola [...] vi sariano altre storie più a proposito» (Borri Cristelli, 1989, p. 287; su Barocci, cfr. Lin-

FIGURA 11

Thomas Hobbes, frontespizio del *Leviatano*, 1651, dettaglio

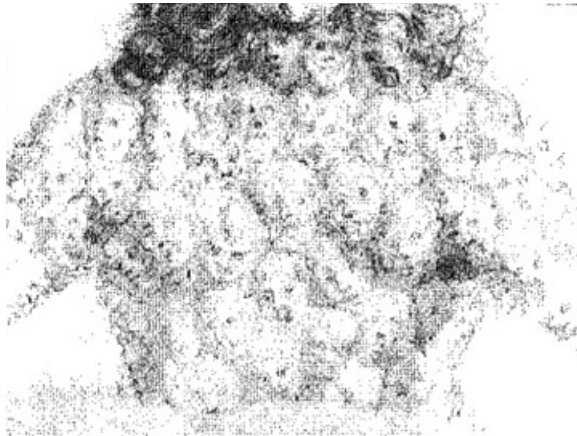
go, 2008). La scelta di Barocci, approvata dai committenti, è straordinariamente esemplificativa di un profondo cambiamento nella rappresentazione della protezione mariana. Il “popolo”, numeroso e variegato, che si prostra ai piedi della Madonna non ha nulla a che vedere con la compostezza dei corpi sociali che si assiepavano sotto il suo manto (FIG. 10).

Non si tratta però della fine del “genere”; altre immagini, più tarde e inattese, ci rinviano ancora alla misericordia (FIGG. 11-13). Il celeberrimo frontespizio del *Leviatano*, su cui è stato versato molto inchiostro, è stato a lungo considerato come la prima rappresentazione del rapporto tra governati e governanti che metta in scena un rapporto di stretta reciprocità e interdipendenza. A mia conoscenza, almeno due autori hanno messo in luce, invece, l'analogia tra queste immagini e quelle della Madonna della Misericordia, ovvero Horst Bredekamp (2003) e, in tempi più recenti, Quentin Skinner (2018, p. 99), senza tuttavia dedicare molto spazio alle implicazioni di questa possibile filiazione. Essa ci dice invece qualcosa di

FIGURA 12
Thomas Hobbes, frontespizio del *Leviatano*, 1651, particolare



FIGURA 13
Thomas Hobbes, *Leviatano*, prima versione del frontespizio attribuita ad Abraham Bosse



Fonte: Bredekamp (1999).

molto importante; intanto, che la rappresentazione del rapporto tra governati e governanti ha una storia ben più profonda nel tempo di quella suggerita dalla storiografia politica, che ha attribuito alle immagini del *Leviatano* una patente di assoluta originalità e modernità. Per secoli, la Madonna della Misericordia ha assolto con efficacia questo ruolo. Inoltre, il fatto di inscrivere queste rappresentazioni politiche in una storia ne mette in luce le vistose e importanti trasformazioni, che interrogano il terreno della storia sociale e politica. La *Madonna del popolo* di Federico Barocci e, più tardi, il frontespizio del *Leviatano*, mostrano un cambiamento radicale che si è realizzato nelle figurazioni della rappresentanza politica: i corpi sociali sono scomparsi dalla scena, che invece si riempie di individui, uomini, donne, bambini, raffiguranti una variegata e larga umanità che costituisce il popolo dei fedeli/sudditi: ciascuno, dobbiamo pensare, legato all'autorità da un differente "patto". Insomma, quello che Barocci e Hobbes fanno, tra fine Cinquecento e inizio Seicento, è *affermare* (non dimostrare!) che il governo deve essere universale; deve essere esercitato sulla massa di tutta la popolazione e non deve essere limitato – confinato – dai corpi sociali. Si tratta, come sappiamo, di un cambiamento radicale negli equilibri di potere tra governati e governanti, che ha profondamente segnato la storia dell'Europa occidentale durante l'età moderna.

È questo il cambiamento di cui queste immagini parlano; o, per meglio dire, di cui contribuirono a costruire il programma.

Fonti

Heisterbach (1851-57); Valerio Massimo (1972).

Bibliografia

Bacci (2008); Belting-Ihm (1976); Bernardini, Lolli Ghetti (2016); Black (1984); Borri Cristelli (1989); Botana (2012); Bredekamp (1999; 2003); Brown (2017); Buono (2020b); Bynum (1984); Donadieu-Rigaut (2001; 2005); Ginzburg (1991; 2005); Hofmann (2007); Hubbard (1984); Lingo (2008); Mahn (1945); Marshall (2000); Michaud-Quantin (1970); Panimolle (1993); Perdrizet (1908); Réau (1957); Schiferl (1991); Skinner (2018); Solway (1985).

Mito

di *Raphael Ebgi*

I

La nube

Per Aby Warburg, la memoria del passato incede con il ritmo di un'onda. Essa affiora in modo intermittente; a volte può scuotere come un terremoto, altre volte risultare appena percepibile. Quella parte del passato rappresentata dal mito non fa eccezione. Anche la sua onda attraversa la storia, senza mai davvero esaurirsi, nemmeno nelle epoche più intransigenti rispetto alle "favole" antiche. È nell'Umanesimo, sulle soglie della modernità, che essa però si intensifica, raggiungendo uno dei suoi apici, al punto da rendere come "fatidico" (*fateful*) l'incontro tra lo «spirito» di questo periodo e le «reliquie della "mania" pagana» (Gombrich, 2018, p. 242).

Nel corso delle sue riemersioni, il mito muta volto e sostanza. La sua materia si adatta a significare realtà nuove, si trasforma con duttilità alle esigenze del tempo. Per i primi umanisti, sulla scorta di Macrobio, esso pare assumere la consistenza sottile e ambigua di una nube. A rivelarlo è Petrarca. Nell'orazione pronunciata in occasione della sua laurea poetica (1341), egli afferma che la parola dei poeti differisce da quella dei filosofi come un cielo nuvoloso si distingue da un cielo sereno. Ovvero: poesia e filosofia brillano della stessa *claritas* del vero, ma lo spettacolo offerto all'esterno è nei due casi diverso. I poeti per Petrarca sono i maestri del linguaggio fantastico, fatto di nuvole «variopinte e dilettevoli» (Petrarca, 1926, p. 264), che si stendono su *firmissime* realtà, sulle *res* del mondo (*fysica*) e degli uomini (*moralia*). I miti, o meglio, per usare il termine latino equivalente, le *fabulae*, sono il "corpo" di questo linguaggio. Esse affascinano l'indagatore del vero, ed è come se lo invitassero a trovare la via che porta al segreto da esse custodito. «Perché più dolce è la verità rinvenuta con fatica» (Petrarca, 1975, p. 1271). Fatica, verità, oscurità, dolcezza (quella *suavitas* che è dimensione essenziale della ricerca *umana*, e che sfugge a ogni pensiero dogma-

tico): qualche anno più tardi, Petrarca ricorda come Gregorio Magno, nel suo commento a *Ezechiele*, avesse riferito questa costellazione di concetti al linguaggio delle Scritture (Petrarca, 2005, p. 112). La nube del mito, approssimandosi alla poesia biblica, si affaccia così su orizzonti persino più alti di quelli cui hanno accesso i filosofi: «[i poeti] tanto hanno anelato alla desiderata altezza del vero da superare, in questa ricerca così difficile, persino i filosofi». Un anelito “ispirato”, che conduce i poeti ad “assaporare” misteri. Non stupisce allora che Virgilio, *sub allegorica nube*, abbia potuto insegnare che la verità si vede solo con gli occhi della pura mente, e che in quella visione sola l’anima è beata e perfetta (ivi, p. 144). O, più in generale, «che questi appassionati indagatori della verità siano giunti per lo meno là dove si poteva giungere con le forze dell’ingegno umano, così da conseguire [...] una qualche conoscenza della causa prima e dell’unico Dio» (ivi, p. 116).

Una variazione significativa su questo tema giunge dalla Venezia di metà Quattrocento. Sfogliando il primo dei due volumi di un’opera dedicata a un’interpretazione «dei poemi, e dunque dei miti, di tutti i pagani», ovvero le *Concordanze tra poeti, filosofi e teologi* (1457 ca., stampato postumo nel 1557), troviamo l’idea secondo cui i poeti pagani avrebbero intuito i misteri divini come attraverso una spessa nube. Tale nube oscura la luce del vero, ma non la spegne. Tracce di essa rimangono sulla sua superficie. Il mito prende corpo da questi segni. Non più nuvola esso stesso, se si vuole, ma racconto di una visione nubilosa. Per esemplificare la sua concezione, l’autore, Giovanni Calderia, ricorre a una favola narrata da Ovidio nell’undicesimo libro delle *Metamorfosi*. Si tratta del racconto che narra della passione di Giove per la splendida ninfa Teti, e della profezia di Proteo, che annuncia a Teti un figlio che sarebbe divenuto più potente del proprio padre. Profezia che frena «la non tiepida fiamma» di Giove, e che favorisce il matrimonio della ninfa con un mortale, Peleo. Per Calderia, Proteo alluderebbe a Dio Padre, Giove al Figlio, Teti alla Chiesa, Peleo alla comunità dei cristiani. Proseguendo nella sua riflessione, Calderia afferma che la stessa coltre aveva ostacolato anche gli ebrei. A essi fu però dato scorgere oltre la nube, là dove risiede il principio divino. Ma solo ai cristiani, ai quali è concesso abitare il cuore stesso della nuvola, fu possibile distinguere con chiarezza, nella divinità, le tre Persone (Calderia, 1557, cc. 3v-6r). Questa originale “teologia della nube” ebbe scarsa fortuna e circolazione, e fu presto dimenticata – per quanto un manoscritto delle *Concordanze* (Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 985) fu posseduto da Giannozzo Manetti, dettaglio che potrebbe far pensare a una sua presenza, per quanto nascosta, nella Firenze del secondo Quattrocento (Trinkaus, 1970, p. 710).

Sacre invenzioni

Un altro aspetto del ritorno del mito in epoca umanistica vede ancora in Petrarca (2007, p. 1408) la sua origine. Si tratta dell'idea secondo cui le favole sarebbero "invenzioni" sorte nella mente di coloro che, per primi, in un passato arcaico, fecero esperienza del sacro, che presagirono cioè l'esistenza di una potenza superiore e più nobile della stessa natura. Prospettiva che fu poi sviluppata da Giovanni Boccaccio (1998a, p. 476). È nelle pagine delle sue opere della maturità che ritroviamo l'immagine di un poeta-indagatore delle cose del mondo, il cui canto sorge dallo spettacolo della natura, dei suoi suoni, della sua vita: «E questi spettacoli [...] lo conducono al desiderio di meditare cose sublimi e anche alla brama di comporre». Meditando tale materia, il poeta si fa via via più familiare con il cosmo, si accorge di come in esso vigan gerarchie, che conducono dalla terra al cielo e alle stelle, e verso l'origine unica di tutte le cose, «la divina bontà eterna e infinita». Le favole pagane traducono in immagine questa "sapienza" (cfr. Pastore Stocchi, 2005, p. 244). In altri termini, esse sono espressione del tentativo, da parte dei poeti antichi, di trovare/inventare (*invenire*) un linguaggio "inusitato", adatto a descrivere l'operare segreto della natura, a celebrare la sua causa, da loro intuita e "avvertita" come venerabile. La poesia, sospesa tra filosofia (desiderio di sapere) e fantasia (invenzione di ciò che è stato trovato), nelle sue "mitiche" origini, rivela così la propria intimità con le cerimonie sacre, ovvero con la sfera sacerdotale. Boccaccio (1998b, pp. 1402-10) lo mostra nelle *Genealogie*, evocando figure come Museo, Lino, Orfeo e i loro canti meravigliosi, inauditi, pieni di mistero – ma «canti d'uomini», su cui si fonda un culto non "dettato" dallo Spirito Santo, ma evocato dalla potenza dell'*inventio* umana.

Significativamente, questo discorso viene posto da Boccaccio a introduzione di un capitolo dedicato a una dettagliata analisi delle diverse accezioni del termine *fabula*. Le *fabulae*, in senso proprio, come abbiamo visto, sono racconti sospesi tra verità e finzione, ibridazioni che animano non solo le vicende mitologiche, ma anche i libri santi dell'Antico Testamento – «quasi tutti». Le favole però possono essere anche racconti in superficie del tutto privi di verità, che custodiscono *allegorice* un significato vero: l'esempio sono le storie di Esopo, ma anche l'episodio biblico del "colloquio" tra gli alberi di *Idc* 9, 8. O i racconti che si presentano come storie fantastiche, ma che «hanno ben altro intento» (a essere evocati qui sono episodi delle avventure di Enea e di Ulisse, e le "parabole" di Gesù).

Vi sono infine favole prive di verità sia all'esterno che all'interno. Una classificazione di rilievo, questa, nella quale i ritrovati dell'*inventio* umana e i dettati dell'ispirazione divina si specchiano l'un l'altro, dando vita a un intreccio tra mondo pagano e biblico di grande suggestione. Intreccio che vive ancora più intensamente nell'etimologia stessa di *fabula* data da Boccaccio. Essa è infatti ricondotta al termine *for faris*, da cui *confabulatio*, e dunque colloquio – ma un colloquio intessuto di domande, e che presenta sempre accanto a sé l'ombra del mistero. A dimostrarlo l'episodio narrato nel vangelo di Luca, secondo cui Cristo, dopo la passione, si sarebbe trovato a camminare assieme a due dei suoi discepoli, allorché essi, sulla via di Emmaus, «confabulavano tra loro e si ponevano domande» (Boccaccio, 1998b, pp. 1410-8).

3

Da favole a misteri

Un evento segna in profondità la storia della ricezione del mito nel Quattrocento. Si tratta della traduzione, da parte di Leonardo Bruni, del *Fedro* platonico. Se la concezione delle favole antiche, da parte dei primi grandi umanisti, viene a corrispondere all'esaltazione dell'*inventio* umana, con il ritorno della dottrina platonica del "furore poetico" il volto del mito muta nuovamente. Esso non si presenterà più come la traduzione in parola del presagio di una potenza superiore e divina, ma come l'espressione "in immagine" di misteri infusi dal divino stesso nell'anima del poeta. Dalla sfera dell'interrogazione – della favola come *inventio* – si passa a quella della rivelazione – del mito come "mistero". Completata nel 1424, la versione bruniana, sebbene parziale, offre agli intellettuali di lingua latina questa antica (e nuova) prospettiva. Sarà Marsilio Ficino a costruire attorno a essa una riflessione articolata, destinata a far tornare in auge la dottrina del poeta entusiasta. Già nel 1457, in una lettera indirizzata a Pellegrino Agli, quando ancora non conosceva di greco, Marsilio, a partire da una rilettura di un passo del *Fedro*, giunge a teorizzare una curiosa concezione della natura della poesia. Ponendo l'esistenza di una musica divina, che riempie dei suoi silenziosi suoni il mondo iperuranio, Ficino (1990, p. 25) immagina il fare poetico, quello autentico e colmo di «profonda dottrina», come un tentativo di "imitare" in ritmi e canti quegli altissimi spazi musicali.

Successivamente, la conoscenza del greco e di gran copia di testi della tradizione ermetica e neoplatonica porterà a una riflessione più sistematica,

ma in linea con quanto indicato già nel testo giovanile. I poeti rimangono, in certo modo, fruitori del divino e della sua “poesia”. Ora però Ficino giunge a cogliere le vaste conseguenze di questa dottrina. Se il poeta ha accesso al regno sopraceleste, e se questo mondo invisibile è il contenuto, il significato – il «senso delfico», lo definisce Marsilio – dei suoi versi, allora le “storie” da lui narrate, i miti da lui cantati non saranno che espressione dei misteri dell’invisibile, episodi di un «immenso poema che occorre penetrare in modo sapiente» (Chastel, 1954, p. 138). Un poema complesso e labirintico, i cui protagonisti sono ombre – «ombracoli di figure» li definisce Ficino – che trapassano da una realtà all’altra, “nomi” di potenze che hanno origine nel cielo delle idee, ma che si rispecchiano e animano poi l’intero universo, che creano sinergie tra enti superiori e inferiori. Il mito, in altri termini, cattura nelle sue “immagini” i movimenti di un mondo «che danza seguendo ritmi musicali, e danzando trascina tutte le cose con sé» (Ficino, 2018, p. 458).

Certo, non tutto di questo poema in movimento è “significativo” di «sacri secreti». Molte delle sue parti sono accessorie, funzionali alla trama del racconto, quasi pause e silenzi, necessari però alla sinfonia generale (Ficino, 1987, p. 60). Una sinfonia che incanta l’anima, facendole percepire, “sensibilmente”, la gioia immanente alla musica segreta del cosmo, annuncio della più alta gioia di cui questa musica non è, appunto, se non “ombra”. Per questa ragione la funzione delle favole non è semplicemente quella di evitare che i misteri siano «dagli uomini impuri macchiati». Più essenzialmente, esse hanno il potere di innamorare l’anima, di renderla “furiosa”, perché è solo nelle loro forme che è dato presagire la gioia (*voluptas*) che segue la contemplazione delle realtà eccelse, e che della contemplazione costituisce il fiore più alto, inaccessibile al nostro finito intelletto. Nel trasformare il mito in lingua del desiderio, in espressione della misura infinita della nostra volontà di provare il sommo piacere cui avvertiamo (nel corpo e nell’anima assieme) di essere destinati, si trova uno degli aspetti più significativi del pensiero ficiniano.

4

Il mito come “funzione”

Un’altra decisiva stazione della storia delle interpretazioni del mito è rappresentata dal pensiero di Giovanni Pico della Mirandola. Anche per il Conte, certo, la vera poesia è nutrita di luce sopraceleste, e le sue figure sono

involucri dei più alti misteri. Per apprezzare fino in fondo il valore di queste immagini, però, occorre disporre di una particolare chiave esegetica. Una chiave che da lui per primo era stata trovata, come aveva intenzione di mostrare a tutti in una sua opera, la *Teologia poetica*. Libro rimasto incompiuto, e se mai il Conte riuscì a stenderne alcuni capitoli, essi non sono giunti a noi. Vero, però, che in altri suoi scritti offre esempi di esegesi mitologica, da cui risulta possibile intuire la natura del suo approccio. Il passo forse più chiaro a riguardo si trova in un appunto, lasciato in calce a una lettera a Battista Guarino, nel quale Pico della Mirandola (2016, pp. 336-8) illustra il mito omerico della spartizione del regno di Saturno tra i suoi tre figli, ossia Giove, cui tocca in sorte il cielo fra l'etere e le nuvole, Nettuno, cui spetta il mare, e Plutone, cui vanno le nebbie degli inferi.

Pico illustra come le figure di questo mito si potessero tradurre, come stabilito da una lunga tradizione esegetica, in allegorie degli elementi: Giove a indicare l'etere, Nettuno il mondo delle acque, Plutone quello della terra. Eppure, non si poteva pensare di esaurire così la loro sostanza. I nomi degli dèi, infatti, non rinviano a una realtà univoca, a una specifica *res*, ma sono funzioni di relazione, e per questo possono assumere diversa consistenza, a seconda del piano del reale a cui sono riferiti. Giove, per esempio, è nome con cui si indica ciò che è in relazione con il livello sommo, superiore, «più alto»; Nettuno quello medio; Plutone quello inferiore. Giove, allora, sarà sì etere, perché l'etere è il più nobile degli elementi che compongono il cosmo, ma al contempo potrà indicare anche il cielo, perché se si divide l'universo in sfera celeste, sfera mediana (dalla Luna alla Terra), e sfera infera, allora a lui spetterà la più alta, a Nettuno quella di mezzo, a Plutone l'ultima; e ancora l'Oriente, dimora dell'alba, così come Plutone sarà l'Occidente, ossia il punto più basso (il tramonto) dell'orbita solare; qualora poi si salisse ai gradi del mondo invisibile, a lui si attribuirà la sostanza, là dove Nettuno e Plutone indicheranno la vita e l'intelligenza.

Grazie a questo metodo si sarebbero potuti risolvere “enigmi” rimasti insoluti per secoli, mostrando la ricchezza spirituale e metafisica della cultura greco-latina, aprendo inoltre la possibilità, ampiamente sfruttata da Pico, di instaurare un dialogo con altre culture, anch'esse depositarie di una simile sapienza immaginale. Si pensi, nello specifico, ai frequenti paralleli tra le “favole” pagane e i “simboli” della tradizione ebraica, in particolare cabbalistica, che attraversano le sue opere. Là dove la sapienza dei mistici ebrei parrebbe quasi porsi come fonte dei racconti della sapienza (poetica e filosofica) del mondo classico, al punto da giungere a considerare quest'ultima come traduzione in veste mitologica della prima, dando così implicita-

mente forma all'idea di una "qabbalah pagana", in cui le divinità cantate dai poeti potevano intrecciare i loro percorsi con quelle potenze sefirotiche che informano cielo e mondo dei cabbalisti, le une e le altre trovando in questo confronto il loro autentico significato (Ebgi, 2021).

5

Aurei monumenti

Con Pico l'onda del mito antico tocca uno dei suoi apici. La sua lettura delle favole antiche rimarrà, per ambizione, ineguagliata. Certo, gli dèi pagani continuarono a popolare la cultura di fine Quattrocento e di inizio Cinquecento. Meravigliosi, nella "potenza" delle loro forme, compaiono negli *Inni naturali* (1497) del poeta-filosofo bizantino Michele Marullo, dove essi si rivelano "capaci" di domare la notte del caos, e di rivelare – o forse di creare? – fantasticamente la trama unitaria dei mondi (sopraceleste, celeste, naturale). Ricchi di memorie "fiorentine" appaiono poi nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo (stampati postumi nel 1535). In quest'opera, infatti, ogni divinità è "scorza fantastica" dentro cui si riverberano significati molteplici: morali, naturali, celesti, "teologici". Esempio portato dallo stesso autore, per illustrare il suo intendimento, è legato alla figura di Giove, e in particolare al nome latino del dio, *Iuppiter*, cioè «padre iuvatore», e a quello greco, "Zeus", «che vuol dire vita, perché da esso hanno tutte le cose vita». Ora, la stessa figura e lo stesso nome, in quanto così "significativi", possono essere "partecipati" a tutte quelle realtà che presentano la stessa potenza adiuvante ed elargitrice di vita. Giove sarà così, sul piano celeste, il pianeta «delle ottime fortune», nel mondo inferiore il fuoco elementale, tra gli uomini chi ha favorito il progresso della civiltà. Questo meccanismo, definito della «multifaria appellazione» (Leone Ebreo, 2008, p. 103), permette di *depingere* "corporalmente" la nascosta *harmonia mundi*. In altre parole, come aveva insegnato Pico, le immagini presentano una qualità che manca ai concetti: esse sono duttili, polisemiche, e per questo possono esprimere la variegata tessitura del mondo, mostrandone al contempo la coerenza e unità.

A partire dalla seconda metà del Cinquecento viene poi a inaugurarsi la stagione delle grandi raccolte mitografiche. In essa certo rimangono tracce della vitalità poetico-filosofica che aveva animato le interpretazioni del mito fin qui indicate. Eppure, alla pretesa di leggere, dietro i miti, immagini dei segreti di uomo e natura, inizierà a sostituirsi l'esigenza di selezionare il vasto repertorio di fonti ormai a disposizione, di dare a esso ordine,

di cercare principi sistematici attraverso cui ricostruire un quadro fedele della religione antica. Si pensi al *De deis gentium* (1548) di Lilio Gregorio Giraldi, vero e proprio tentativo di presentare «un manuale storicamente e filologicamente fondato» del mito. Il risultato è una monumentale enciclopedia del sapere antico – che pare porsi, secondo una felice definizione, quale «precorritrice (*forerunner*) della *Realencyclopädie des klassischen Alterthums*» (Enenkel, 2002, p. 21) –, in cui sono offerti i profili delle singole divinità, e dove viene mostrato, per ognuna, il significato del nome (o meglio dei nomi), i suoi attributi, le sue immagini, i sacrifici a essa tributati, la geografia del suo culto. Il testo valse al suo autore il lusinghiero appellativo di «Varrone del suo secolo» (Andrea Alciati, cfr. Barotti, 1792, p. 357). Ancora più significativo l'apprezzamento di Gerhard Johann Voss, autore di un'opera mitologica di grande rilievo (cfr. Gruppe, 1921, p. 48), il *De theologia gentili et physiologia Christiana* del 1641 (testo in cui la mitologia pagana viene letta come degenerazione del monoteismo ebraico), che definì in generale le opere del Giraldi «aurei monumenti di intelligenza e dottrina» (Vossius, 1650, p. 424). In questo contesto, occorre poi menzionare il repertorio iconografico del mito offerto da Vincenzo Cartari nelle sue *Imagini de i dèi de gli antichi* (1556; al 1571 risale l'edizione con le illustrazioni di Bolognino Zaltieri), le cui dettagliate descrizioni delle figure divine rappresentano «un *corpus* iconico tale da costituire il primo catalogo visivo, organico, esauriente delle divinità pagane realizzato dalla fine del paganesimo» (Gabriele, 2016, p. 195). Poeti, artisti e studiosi, per lungo tempo a venire, continueranno a trarre ispirazione da quest'opera.

6

Pensare per immagini

Discorso diverso vale per un'altra raccolta mitografica, spesso affiancata alle due precedenti, ossia le *Mythologiae* di Natale Conti (1567), con cui assistiamo al ritorno dell'idea secondo la quale i poeti antichi sarebbero stati possessori di un sapere cui avrebbero attinto i filosofi, in quanto capaci di illustrare, nei loro miti, «le oscure operazioni della natura», e preziosi insegnamenti morali. Miti che sono dunque «dimora della filosofia», sede “fantastica” di una dottrina la cui origine risalirebbe all'oscura sapienza dei geroglifici egizi. Nel mito molto è così da salvare, e utile, e per nulla in contrasto, come Conti cercherà di mostrare, con le verità di fede. Anche questo testo conobbe buona fortuna. Influenzò autori come Francesco Bacone, in

particolare il suo *De sapientia veterum* (1609) e, soprattutto, Giordano Bruno, al quale si deve la più originale riflessione sulle favole antiche dell'intero Cinquecento (Carannante, 2014, pp. 1248-50).

Con Bruno, infatti, il mito torna al centro dell'esperienza filosofica. Miti intesi quali artifici della fantasia, simboli/statue cui spetta il compito altissimo di «esprimere anche le nozioni più lontane dai sensi» (Bruno, 2000b, p. 941). E il Nolano, di questi artifici, voleva essere non solo l'interprete, ma il nuovo costruttore, al fine di far risorgere, per primo nel suo secolo, un modello di sapere proposto dai poeti-teologi dell'antichità. Da coloro cioè che furono capaci di illustrare – non di nascondere –, attraverso «immagini archetipiche» e similitudini, gli arcani della natura (*ibid.*). Quella che Warburg chiamava onda mnemica appare qui, in Bruno, sotto forma di «ciclo vicissitudinale», secondo il cui ritmo riemergono e sprofondano ciclicamente, nel tempo, «modi diversi di filosofare».

Nelle pagine degli *Eroici furori* si trovano ulteriori aspetti di straordinario rilievo di questo “nuovo” metodo «interamente radicato nell'ambito figurativo» (Warburg, Cassirer, 2003, p. 118). In quest'opera, infatti, le favole si presentano come simboli necessari per descrivere «il discorso dell'amor eroico». Il mito, in altri termini, negli *Eroici furori*, «mette in moto numerosi elementi centrali della riflessione bruniana» (Bassi, 2004, p. 66), divenendo «dipintura» del percorso del furioso, dell'aprirsi dell'anima alla “voce” del suo desiderio per l'intelligibile, e alla coscienza che la meta di questo “appulso” mai sarà raggiunta discorsivamente, da un «amore fisso a certa misura», ma che solo attraverso un infinito “volo” *per umbras*, ma proteso oltre le ombre (quelle “ombre”/immagini che «sole dischiudono l'accesso alla luce») – e certo, sempre a rischio d'«alta ruina» – essa potrà giungere a “toccare” la prima verità (cfr. Ciliberto, 2020). Le immagini, tutt'altro che semplici allegorie, si rivelano così «fattori in sé della “divina philosophia”», luoghi in cui viene indicato «ciò che l'idea non può da sé rappresentare» (Cacciari, 2014, p. 134). Aspetti, questi, che avevano sedotto lo stesso Warburg, il quale, negli ultimi anni della sua vita, andava progettando ricerche attorno ai nessi bruniani tra immagini, pensiero (e suo “orientamento”) e furore.

Non vi è dubbio, del resto, che la riflessione sul mito e più in generale il tema del «pensare per immagini», al centro della filosofia del Nolano, ma le cui radici affondano nei testi umanistici e del platonismo fiorentino, e che troverà un originalissimo interprete in Giambattista Vico (si pensi alle sue indagini sul *mythos*, sul suo statuto di “segno” *mutus* – parte “muta” del linguaggio, e sua origine –, su cui lingua “simbolica” e “razionale”

rimangono sospese, e che “logicamente” nessun discorso potrà mai rimuovere), costituisca uno degli aspetti di maggiore attualità della tradizione di pensiero qui analizzata, come hanno mostrato di recente Massimo Cacciari (2019) e Michele Ciliberto (2017) nei loro decisivi inviti a «ripensare l’Umanesimo».

Fonti

Bacon (1609); Barotti (1792); Boccaccio (1998a; 1998b); Bruno (2000b); Calderia (1557); Cartari (1556); Conti (1567); Ficino (1987; 1990; 2018); Giralda (1548); Leone Ebreo (2008); Marullo Tarcaniota (1497); Petrarca (1926; 1975; 2005; 2007); Pico della Mirandola (2016); Vossius (1641; 1650).

Bibliografia

Bassi (2004); Cacciari (2014; 2019); Carannante (2014); Chastel (1954); Ciliberto (2017; 2020); Ebgi (2021); Enenkel (2002); Gabriele (2016); Garin (1954a); Gombrich (2018); Gruppe (1921); Pastore Stocchi (2005); Trinkaus (1970); Warburg, Cassirer (2003).

Moderno, modernità

di Edoardo Tortarolo

La centralità dei concetti legati a “moderno” nel discorso novecentesco è indubbia quanto, molto spesso, sviante. Le scelte interpretative di cui “moderno” è portatore sono diventate così ovvie nelle lingue europee da camuffarle a chi, talvolta con scarsa propensione all’autoanalisi e all’autocontrollo lessicale, le ha massicciamente utilizzate.

“Moderno”, come i suoi derivati “modernità”, “modernizzazione”, “modernismo”, *Moderne*, deriva da un atto di invenzione linguistica del tardo antico. La creazione di un aggettivo dall’avverbio *modo*, per indicare il tempo presente (come da *hodie* si trasse *hodiernus*), diede avvio a una serie di slittamenti di significato nei termini connessi a “moderno” le cui manifestazioni attraversano in innumerevoli tragitti la storia degli ultimi sette secoli.

Dalla fine del v secolo, e da Cassiodoro in particolare (490 ca.-580 ca.) in poi, *modernus* era in “latino barbaro” «pro eo, qui nostro vivat tempore», come scrisse nel primo Seicento il filologo olandese Gerhard Voss (Vossius, 1666, p. 74). Ricerche più recenti e accurate, ad esempio Moorhead (2006), hanno sostanzialmente confermato quest’origine: nella seconda metà del v secolo d.C. *modernus* indica realtà cronologicamente vicinissime o di ampiezza maggiore, ad esempio risalente alla generazione precedente, se messe a contrasto con quanto poteva essere definito *priscus* o *antiquus*. Insomma “moderno” equivaleva a “recentissimo” o “contemporaneo”, con un’intonazione solitamente neutra dal punto di vista valutativo, e comportava, sullo sfondo, l’evidenza di una differenza rispetto al passato. La qualità di questa differenza non appariva predeterminata a favore dei tempi recenti o dell’attualità. Ancora Machiavelli, che non mancava di ammirazione per l’antichità e partecipava della ricerca di innovazione nel presente attraverso il recupero di aspetti del passato, ben scelti, usava “moderno” non in contrapposizione qualitativa ma come nozione complementare all’antichità romana. La dedica del *Principe* è chiara su questo punto: «Non ho trovato, in tra la mia suppellettile, cosa quale io abbia più cara o tanto esistimi, quan-

to la cognizione delle azioni degli uomini grandi, imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche» (Machiavelli, 1963, p. 3).

Prevaleva un uso neutro, constatativo, di “moderno”. Tuttavia, nell’età umanistica il termine si prestava ad accogliere l’indicazione di un approccio che sceglieva di essere moderno, più aggiornato alle esigenze del tempo rispetto al riferimento a un passato da cui si prendevano progressivamente le distanze, che si metteva in prospettiva. Per un sentire religioso più puro nell’Europa settentrionale nel xv secolo si usò il termine *devotio moderna*. A metà Cinquecento Vasari (1986, p. 544) scrisse della «maniera moderna» per indicare il culmine della progressione che a partire da Cimabue non solo portò al superamento dello stile bizantino ma all’affermazione di una capacità dei moderni, da Leonardo a Michelangelo, di «contraffare sottilissimamente tutte le minuzie della natura così appunto come elle sono». Anche “modernità” entrò nel vocabolario. Alessandro Tassoni è buon esempio delle tensioni – a inizio Seicento ancora largamente irrisolte – contenute nella parola e nel concetto, della plasticità dei termini legati a “moderno”. Il tema del confronto tra l’esempio prodotto dagli antichi e le capacità espresse nell’attualità era aperto a soluzioni opposte. Se è vero che «si perfezionano l’arti con lunghezza di fatica, e di studio» e che quindi i posteri dovrebbero, in teoria, essere superiori «nelle dottrine, e nell’arti», non era vero che sempre la disputa si risolveva «in favore de la modernità», dal momento che le capacità non sono determinate rigidamente dalla collocazione nella successione temporale e anzi i tempi recenti mostravano esempi di insufficienza (Tassoni, 1636, p. 457). Mentre si andava definendo nella realtà la gerarchia delle culture tra cristiane e indigene come un rapporto di dominazione e soggezione e una visione progressiva dei tempi, “moderno” e i suoi derivati furono a lungo contenitori per giudizi di valore variabili. Nel complesso processo di trasformazione che da Petrarca attraverso Leonardo Bruni a Christopher Keller (Cellarius, 1638-1707) portò a rivedere la visione del passato europeo, ci si allontanò, progressivamente e non senza resistenze teologiche, dal riferimento privilegiato alla Bibbia come modello di storia della salvezza per il genere umano, avendo come snodo fondamentale l’incarnazione di Gesù Cristo. Si articolò la successione dei grandi organismi politici, passando dai quattro imperi (e dalla funzione provvidenziale dell’Impero romano) alla tripartizione proposta nell’*Historia universalis* dal filologo evangelico Keller tra *historia antiqua*, *historia medii aevi* e *historia nova*, che Keller (1696) faceva iniziare con la Riforma luterana. Il rogo della bolla papale di condanna da parte di Martin

Lutero era l'atto di rottura simbolico con una tradizione da cui allontanarsi ma la narrazione rimaneva, in Keller, ancorata a una visione cristiana della storia. Una volta che fu secolarizzata radicalmente e riconosciuta quindi come campo di azione di forze esclusivamente umane, la storia europea (ma presto mondiale) fu presentata tripartita, ormai senza opposizione significativa, anche nei manuali di insegnamento. Soprattutto le imprese editoriali delle storie universali erano concordi nell'adottare la scansione antico-medievale-moderno. La più diffusa delle storie universali, quella inglese iniziata negli anni Venti del Settecento e tradotta in numerose lingue europee, distingueva la storia antica (dall'inizio dei tempi) dalla storia medievale e dalla storia moderna, il cui inizio era collocato alla fine del XV secolo (Abbattista, 1989): come diceva il titolo del volume 31, *The Modern Part of an Universal History, from the Earliest Account of Time* (1761). In parallelo si stava facendo strada l'idea non solo di una distinzione ormai irreversibile tra la storia antica e medievale e la storia moderna in quanto epoche concluse e compiute, ma anche di una superiorità dell'età moderna su quelle precedenti: sul Medioevo, certamente, ma anche sull'antichità. La disputa sugli antichi e sui moderni, di cui il trattato di Perrault (1687-97) è il documento più noto, andò oltre i confini di una discussione letteraria erudita e segnò, anche lessicalmente, la congiunzione tra essere moderno, cioè contemporaneo, ed essere superiore alle civiltà del passato. Nato come apologia dei successi del sovrano Luigi XIV, l'elogio della modernità toccò vari temi, che convergevano nella convinzione che a parità di efficacia delle leggi naturali le società attuali fossero capaci di capitalizzare, innanzitutto sul piano scientifico e morale, le conquiste del passato. Dalla superiorità in campo gnoseologico a difesa dei moderni, Fontenelle in modo particolare trasse le componenti per una più ampia argomentazione della loro superiorità, diremmo esistenziale, della loro capacità cioè di essere pienamente, consapevolmente umani: innanzitutto sul terreno delle convinzioni religiose, per essere i moderni in grado di smascherare le superstizioni degli antichi (*Histoire des oracles*). Ai moderni si apriva il campo infinito di perfezionare lo spirito, per insediare la conoscenza al comando degli affari umani e mettere a frutto le disposizioni innate dell'umanità, attraverso il raffinamento dei metodi: insieme un'opportunità e una responsabilità cui i moderni dovevano essere all'altezza (*Digression sur les Anciens et les Modernes*). Come ha sottolineato Koselleck (2009, p. 59), Fontenelle negava così l'analogia della storia umana con le età della vita, in quanto incapace di cogliere il progresso: la ragione umana unisce i vantaggi della giovinezza alle qualità dell'uomo maturo e assennato. La separazione tra epoche distinte,

segnata ciascuna da una individuale capacità di capire e giudicare, si poteva applicare alla differenza tra culture che vivono contemporaneamente. Nei primi anni del Settecento, il gesuita Lafitau vide nelle popolazioni indigene dell'America e negli irochesi e uroni del Canada il corrispettivo dei primi popoli europei, all'origine della storia europea, prima della civiltà dispiagata (1724). Erano sì il grado zero della storia, come ha scritto de Certeau (2005), ma anche la prova vivente dei progressi possibili ed effettivamente realizzati dagli europei, visibili innanzitutto nella superiorità tecnologica e organizzativa. Il passato europeo poteva essere richiamato a spiegare il presente americano, ma, soprattutto il presente americano si prestava perfettamente a riflettere, benignamente, il percorso europeo dal passato al presente.

La concentrazione nel concetto di moderno, nelle varie lingue europee, di una visione storica che interpretava e non semplicemente descriveva il corso delle cose umane divenne evidente e largamente irreversibile con la filosofia della storia settecentesca. La teoria stadiale scozzese fissa il concetto dell'interdipendenza tra i diversi aspetti della vita associata per caratterizzare una fase della storia. Sulla modernità della società commerciale, sulla sua complessiva superiorità rispetto a forme precedenti di produzione e distribuzione delle risorse nonché di forme culturali si creò un consenso di fondo nella società colta europea: e la transizione da selvaggi a barbari a civilizzati introduceva una dimensione di sviluppo temporale che portava all'affermazione, nell'età moderna, di una *civil society* contraddistinta da liberi scambi di beni materiali, da socialità educata, da benessere e agio (Sebastiani, 2008).

L'autonomia dell'età moderna, cioè contemporanea, rispetto al passato può essere sintetizzata nella decisione dei rivoluzionari francesi di instaurare un'età nuova, contemporanea, nella quale l'azzeramento del passato aprisse la via a istituzioni, convinzioni, forme di gestione della vita associata, gerarchie di potere, adeguate ai tempi. La definizione del passato come di un antico regime del quale nulla era compatibile con il presente rigenerato portò alla creazione di un ordine del tempo nuovo, basato innanzitutto su un calendario che partiva dalla fondazione della repubblica e dall'introduzione di una misura non religiosa della vita attraverso le decadi, in sostituzione della settimana. Con la Rivoluzione francese e le sue ripercussioni gli sviluppi settecenteschi della percezione del tempo si sono manifestati anche sul piano politico e sociale cambiando il significato dell'essere moderno. Reinhart Koselleck è stato lo storico che più si è adoperato per descrivere la specificità dell'essere moderno e per collocarlo in un contesto

politico-culturale. Per Koselleck la modernità che si delinea con l'inizio del XIX secolo porta all'estremo l'apertura della storia verso il futuro avviata dall'Illuminismo. L'esperienza rivoluzionaria della frattura con il passato crea una modernità distinta dall'opacità delle età precedenti e dall'esperienza di un continuo reinventarsi della realtà, delle identità personali, delle visioni del mondo. La modernità è allora segnata dalla transizione come condizione permanente:

L'attesa della diversità del futuro e, collegato ad essa, il cambiamento dei ritmi temporali dell'esperienza, cioè l'accelerazione in virtù della quale il proprio tempo si distingue da quello passato [...]. Le dimensioni temporali del passato, del presente e del futuro sono ora [inizio del XIX secolo] intrecciate tra loro in modo qualitativamente diverso, cosicché il nuovo inizio epocale della storia che in ogni momento dato è l'ultima può essere realizzato in fasi successive (*Età moderna*, in Koselleck, 2007, pp. 283-4).

La dinamica interna del cambiamento diventa sia la caratteristica cruciale della storia euroamericana a partire dall'Ottocento, sia l'elemento che l'età moderna (la *Neuzeit*) coglie meglio, insieme agli altri concetti che si allineano alle varie declinazioni del moderno per esprimerne la novità: rivoluzione, progresso, sviluppo, crisi. La fine del *topos*, rassicurante quanto inefficace, *Historia magistra vitae* coincide con l'affermazione del principio della irripetibilità di ogni momento all'interno della storia.

Il resoconto di Koselleck non è, ovviamente, l'unico tentativo di raccontare la specificità del moderno in termini storici. Recentemente un poderoso sforzo è stato compiuto da Jonathan Israel per presentare la "creazione della modernità" («the making of modernity») intorno all'Illuminismo radicale come asse portante, capace di proporre non solo l'ateismo ma un discorso completo di emancipazione umana, scientifica, politica. Prima di lui Peter Gay aveva direttamente legato l'Illuminismo alla modernizzazione della società europea e proclamato i *philosophes* pionieri della modernizzazione (de Dijn, 2012). Con minore aggressività ma simile presa di posizione interpretativa Roy Porter aveva dichiarato l'Illuminismo, soprattutto quello britannico, una forza decisiva nella creazione del mondo moderno (Porter, 2000).

Le grandi filosofie della storia ottocentesche derivano per la maggior parte da questa trasformazione della temporalità descritta da Koselleck: accelerazione dei processi, spinta verso il futuro, necessità di interpretare i segni della realtà, ma anche il senso di spaesamento che può portare alla forma tipicamente moderna della nostalgia, espressione della percezio-

ne di essere stati espropriati di un sereno rapporto con il proprio passato (Fritzsche, 2001) e alla ricerca di un flusso storico alternativo a quello che pareva marciare irresistibile a partire dalla Rivoluzione francese in direzione della società di massa industrializzata. Più ancora che nelle filosofie del progresso di ispirazione liberale, il moderno domina il *Manifesto* di Marx. Il materialismo storico introduce una sintetica visione, potentissima quanto a capacità esplicativa, non solo del corso del processo reale ma anche della collocazione dei singoli all'interno del processo. Moderno significa non solo relativamente recente ma frutto legittimo e inevitabile, quanto doloroso e transitorio, della logica storica (Marx usò sistematicamente l'aggettivo «modern»). Il mondo della modernità si identifica con il trionfo della borghesia e la preparazione della rivoluzione del proletariato. Ha una collocazione temporale, che Marx descrive come il trionfo dell'uomo borghese nell'assoggettamento della natura: «La scoperta dell'America, la circumnavigazione dell'Africa crearono alla sorgente *borghesia* un nuovo terreno» (Marx, Engels, 1998, p. 8). L'industria crea il deuteragonista (ma destinato a diventare protagonista assoluto) del processo storico così tumultuosamente avviato con l'industrializzazione, il proletariato, che riconosce l'opportunità di seguire il senso della «ruota della storia» e lo asseconda attivamente (ivi, p. 18). Il proletariato vive già pienamente nel moderno: si è lasciato alle spalle le illusioni e le bugie del passato, connaturate alla «vecchia società», e vive in un presente che anticipa il futuro. «Il soggiogamento moderno al capitale, identico in Inghilterra e in Francia, in America e in Germania, lo ha spogliato di ogni carattere nazionale. Leggi, morale, religione sono per lui altrettanti pregiudizi borghesi, dietro ai quali si nascondono altrettanti interessi borghesi» (*ibid.*).

Potevano variare, anche molto significativamente, le caratteristiche di questa modernità ottocentesca, che scrittori, sociologi, storici, filosofi, ma anche architetti e urbanisti, benefattori e uomini di Chiesa (ad esempio Pio IX con il *Sillabo dei principali errori dell'età nostra*, allegato all'enciclica *Quanta cura*, del 1864, e la sua condanna «della moderna civiltà») si trovavano a dovere riconoscere e affrontare. Ancora prima che Marx parlasse della rottura dei confini nazionali nel segno della modernità, il concetto si dimostra applicabile a situazioni locali in cui si vedono i tratti di una civiltà nuova e moderna. Balzac inventa il termine *modernité* e descrive nel dettaglio infinitesimo le caratteristiche di questa tumultuosa moderna Parigi, drammatica ma evidentemente meno cupa del ritratto marxiano. Da Balzac a Baudelaire, sino alla canonizzazione di Benjamin, Parigi rispecchia le tensioni ma anche le infinite occasioni di civiltà e piacere che sintetizzano le

ambivalenze del moderno: il «modernismo per le strade» descritto da Berman (1985). I *flâneurs* e i *boulevards* sono più legittimamente moderni del proletario e contribuiscono nel caso parigino a creare un'immagine ricca, sovrabbondante e non necessariamente del tutto coerente, di quanto è moderno (Gribaudi, 2007). Sempre in Francia, il positivismo di Comte vede l'evoluzione delle società dallo stadio teologico a quello metafisico a quello positivo, e il mondo moderno come il crocevia di tre rivoluzioni: quella scientifica, quella politica della Rivoluzione francese, quella industriale. E l'esemplificazione delle teorie che articolano l'esperienza della modernità potrebbe proseguire per mostrare l'affermarsi della sensibilità verso le esperienze provocate dall'irruzione del moderno (quella della velocità del sistema di trasporto ferroviario innanzitutto e della comunicazione istantanea con il telegrafo: Schivelbusch, 2003) ma anche un elemento prescrittivo che la definizione della modernità comporta, anche al di là del marxismo e delle vicende della sua interpretazione (come nella visione alquanto meccanica di Rostow e Gerschenkron). Fondata sull'esperienza storica di una parte soltanto del continente europeo, la creazione del moderno ha assunto i caratteri di un percorso obbligato per tutte le società che volevano conseguire i vantaggi, tra gli altri, dell'industrializzazione, dell'individualismo, della secolarizzazione, della democrazia liberale, che parevano contraddistinguere le società europee «razionali» e per questo vincenti nella competizione mondiale iniziata a fine Settecento. Alla fine dell'Ottocento in Germania risale la formulazione del concetto della *Moderne* come inizio radicale di un razionalismo soprattutto estetico, senza tradizione, nel frattempo diventato esso stesso parte della tradizione. Una parte della ricerca recente tedesca (Christof Dipper e Lutz Raphael in particolare) ha insistito sulla autonomia e centralità della *Moderne* come punto di partenza per la storia novecentesca: la *Moderne* ha suscitato interesse nel dibattito italiano recente ma la sua utilità come concetto interpretativo deve ancora essere sondata e verificata, in particolare se riferita al caso italiano (Dipper, Pombeni, 2014).

La costellazione di concetti associati al moderno e alla modernità, anche nella sua forma weberiana di «razionalismo occidentale», ha infatti incontrato opposizioni aperte e significative modifiche. Innanzitutto, si è contestato che la modernità potesse essere unica, modellata sulla parabola europea, ammesso e non concesso che l'Occidente del mondo abbia tratti abbastanza omogenei da giustificare una tale generalizzazione. Il macrosociologo Eisenstadt ha proposto il concetto delle «molteplici modernità», considerando non solo l'ovvia divergenza tra i paesi dell'Occidente e non occidentali, ma anche tra modelli di modernità occidentali che hanno

trovato sviluppi notevolmente diversi tra l'Europa continentale, la Gran Bretagna, gli Stati Uniti e, ad esempio, il Giappone e la Russia postrivoluzionaria. Si pone quindi il problema della solidità descrittiva dei concetti legati al moderno. A queste riflessioni critiche si è aggiunta l'osservazione che dove la modernizzazione nel suo senso ottocentesco si è affermata i costi umani, culturali ed ecologici sono stati immensi e non risarcibili o compensabili in alcun modo. L'attuale epidemia di Covid-19 (primavera 2021) è stata essa stessa ricondotta agli effetti della globalizzazione accelerata degli ultimi decenni, certamente con fondate ragioni: senza alcuni fattori fondamentali della modernizzazione, tra cui la rapida circolazione di persone, beni e informazione, l'epidemia avrebbe avuto caratteristiche diverse. Non si tratta peraltro di un collegamento tra catastrofe e modernità che sia apparso all'improvviso. Dall'esperienza devastante della Prima guerra mondiale in poi, la modernizzazione è stata ripetutamente collegata agli effetti più tragici della storia novecentesca. La rivoluzione conservatrice tra le due guerre ha insistito sulla necessità di fermare la modernizzazione e tornare a una presunta stabilità e naturalità dei rapporti sociali configurati da una tradizione secolare. Per uno dei più conosciuti commentatori delle forme contemporanee di modernità, Bauman (1992; 2002), la modernità ha reso possibile l'Olocausto e destrutturato l'identità individuale liquefacendola e radicando «la convinzione che il cambiamento è l'unica cosa permanente e che l'incertezza è l'unica certezza». Gli approcci segnati dalla loro posteriorità concettuale oltre che meramente cronologica, come il postcoloniale e ovviamente il postmoderno, dichiarano superata la modernità classica con la sua fiducia non solo nel progresso socioeconomico generalizzato ma anche nella sua capacità di raccontarlo epicamente, come una grande impresa collettiva del genere umano unito nell'addomesticare la natura ostile (van Eijnatten *et al.*, 2013). Questi superamenti del moderno si ricollegano, tuttavia, non sempre consapevolmente, a una componente fondamentale della riflessione sui tempi moderni: la ricerca della propria collocazione nel fluire delle cose, del quale si percepisce, con soddisfazione o senso di panico, il ritmo della trasformazione continua riguardante sia il mondo dell'esperienza sia la nostra percezione del cambiamento (o la nostra ottusità e incapacità di riconoscere la realtà).

Fonti

Fontenelle (1687; 1698); Keller (1696); Lafitau (1724); Machiavelli (1963); Marx, Engels (1998); Tassoni (1636); Vasari (1986); Vossius (1666).

Bibliografia

Abbattista (1989); Bauman (1992; 2002); Berman (1985); Certeau (2005); de Dijn (2012); Dipper, Pombeni (2014); Fritzsche (2001); Gribaudi (2007); Koselleck (2007; 2009); Moorhead (2006); Porter (2000); Schivelbusch (2003); Sebastiani (2008); van Eijnatten *et al.* (2013).



Mondo/Mondi

di *Giovanna Rizzarelli*

Il titolo di questa voce potrebbe apparire ambiguo, ma racchiude in sé una prima traccia, ineludibile, del seme di modernità che cova in questo lemma, o meglio, nella sua declinazione al plurale. Potremmo dire che nel passaggio dal singolare al plurale, dal mondo ai mondi, consiste la prima grande frattura tra modernità e ciò che la precede. A partire da tale “rivoluzione silenziosa”, infatti, la scoperta di nuovi mondi influì sul concetto di mondo e di riflesso dell’universo, spingendo a usare il termine al plurale. Tra Quattro e Settecento le rappresentazioni letterarie offrono alcuni dei più notevoli esempi della novità di tale declinazione al plurale, e di come questa influì anche sull’invenzione di nuovi mondi ideali, utopici. Al contempo il termine assume anche una dimensione metaforica in relazione a un altro lemma estremamente pregnante tra la fine del Cinquecento e nel Settecento, ovvero “teatro”.

I

Dal mondo ai mondi (nuovi)

Non soltanto le riflessioni filosofiche indagano gli effetti delle scoperte geografiche di fine Quattrocento sul modo di concepire il mondo e l’universo (cfr. *infra* la voce *Universo* di Dario Tessicini), ma anche i testi letterari costituiscono delle straordinarie cartine di tornasole per osservare l’effetto rivoluzionario di tali scoperte sulla percezione stessa del termine e del concetto (cfr. Moudarres, Purdy Moudarres, 2012).

In particolare, e assai precocemente, la poesia narrativa riserva largo spazio alle rappresentazioni del Nuovo Mondo e descrive con largo anticipo le conseguenze epocali di un mondo non più singolare. Già dalla fine del xv secolo i poemi in ottave introducono, infatti, quello che è stato definito un «*topos* profetico-geografico» (Zatti, 1995, p. 501), deputato ad acco-

gliere con atteggiamenti talvolta contrastanti la dirompente novità delle scoperte di Colombo. Tali testi, inoltre, pur giungendo talvolta a conclusioni differenti, sembrano risentire l'uno dell'influenza dell'altro e legarsi quasi in una catena virtuale di rappresentazioni dei mondi nuovi e delle trasformazioni ad essi connesse.

In apertura merita di essere ricordato un testo che non è fintamente profetico, poiché realmente precorre i tempi delle scoperte geografiche. Si tratta del cantare XXV del *Morgante* di Luigi Pulci (ottave 228 ss.). Grazie all'intervento del mago Malagigi, Rinaldo è diretto dall'Africa a Roncisvalle in groppa a Baiardo, del quale si è impossessato il diavolo Astarotte: proprio il demonio veste i panni del geografo, e del profeta, e risponde agli interrogativi del paladino, che chiede spiegazioni quando i due giungono «dove pose i suoi segni il Greco antico» (Pulci, 1955, XXV, 227, v. 3).

Rinaldo allor, ricognosciuto il loco,
perché altra volta l'aveva veduto,
dicea con Astarotte: – Dimmi un poco
a quel che questo segno ha proveduto – (ivi, cantare XXV, 228, vv. 1-4).

La domanda di Rinaldo allude a un altro passo dello stesso cantare, in cui il paladino si era professato grande estimatore della sete di conoscenza di Ulisse, l'eroe di un mondo ancora al singolare:

Poi vide i segni che Ercule già pose
acciò che i navicanti sieno accorti
di non passar più oltre, e molte cose
andò veggendo per tutti que' porti,
e quanto ell'eran, più maravigliose,
tanto pareva più che si conforti,
e sopra tutto commendava Ulisse
che per veder nell'altro mondo gisse (ivi, cantare XXV, 130).

Interrogato da Malagigi su dove si trovi Rinaldo, il demonio ne descrive le molte imprese lontano dalla corte di Carlo Magno e si sofferma proprio su questa tappa *speciale* del viaggio del paladino verso l'Egitto. Pare evidente l'implicita sovrapposizione tra l'eroe dantesco e quello pulciano, mossi entrambi dal desiderio di conoscenza. Il verbo *vedere* diviene il *trait d'union* tra i due: come «vide» e «veggendo» si riferiscono a Rinaldo, così «per vedere» l'eroe omerico pone fine alla propria vita. Inoltre, è altrettanto evidente l'ammirazione del paladino nei confronti di Ulisse. Tuttavia, a questa

altezza del cantare il mondo singolare del personaggio della *Commedia* non è ancora messo in discussione e la destinazione di Ulisse è soltanto *l'altro mondo* per antonomasia.

Nel momento in cui, però, Rinaldo interroga il demonio sulla validità dei confini segnati da Ercole, la sua risposta va in direzione molto differente:

Disse Astarotte: – Un error lungo e fioco,
per molti secol non ben cognosciuto,
fa che si dice «d'Ercul le colonne»,
e che più là molti periti sonne.

Sappi che questa oppinione è vana,
perché più oltre navicar si puote,
però che l'acqua in ogni parte è piana,
benché la terra abbi forma di ruote.
Era più grossa allor la gente umana,
tal che potrebbe arrossirne le gote
Ercule ancor d'aver posti que' segni,
perché più oltre passeranno i legni.

E puossi andar giù nell'altro emisperio,
però che al centro ogni cosa reprime:
sì che la terra per divin misterio
sospesa sta fra le stelle sublime,
e laggiù son città, castella e imperio;
ma noi cognobbon quelle gente prime:
vedi che il sol di camminar s'affretta
dove io ti dico, ché laggiù s'aspetta;

e come un segno surge in oriente,
un altro cade con mirabile arte,
come si vede qua nell'occidente,
però che il ciel giustamente comparte.
Antipodi appellata è quella gente;
adora il sole e Iuppiter e Marte,
e piante ed animai, come voi, hanno,
e spesso insieme gran battaglie fanno. – (ivi, cantare XXV, 228 [vv. 5-8]-231).

Il mondo singolare cessa di esistere ancor prima che Colombo e gli altri *conquistadores* possano provarlo concretamente. E soprattutto questo *altro mondo* che si trova «nell'altro emisperio», insieme ai suoi abitanti, è in grado di far arrossire persino Ercole, ignaro garante di quella «vana opi-

nione». Si noti l'insistenza con cui, per voce del demonio, Pulci mette in luce la fallacia della rappresentazione antica del mondo: in primo luogo si tratta di «errore lungo e fioco». La scelta dei due aggettivi – il secondo di smaccata derivazione dantesca (*Inf.* I, 63) – se da un lato rimanda all'origine antica di una rappresentazione errata, dall'altro pare includere il progressivo indebolirsi di tali teorie, ormai *fiocche*. Poi il demonio esplicita quanto sia errata tale concezione, dichiarando che quella «opinione è vana» e va ricondotta a una umanità «grossa», sciocca e ingenua. La risposta di Astarotte non deve stupire, dal momento che qui Pulci riprende con fiducia il dibattito sull'argomento che animava i circoli intellettuali fiorentini ancor prima delle scoperte geografiche. In particolare, queste ottave sono debitrice delle ipotesi sostenute dal cosmografo Paolo dal Pozzo Toscanelli e da Lorenzo Bonincontri, lettore dell'Accademia Platonica (cfr. Gentile, 1992, spec. pp. 146-53; Bessi, 1974). Grazie alle teorie di questi due straordinari precursori, un mondo plurale e a «forma di ruote» si fa strada prima del 1492 e fa sì che i suoi abitanti, gli Antipodi, vengano descritti in questa profetica rappresentazione del Nuovo Mondo (cfr. Moretti, 1994, spec. pp. 113-8).

Le ottave di Pulci inaugurano un vero e proprio *topos* che – sfruttando le acquisizioni dovute alla scoperta dell'America – rende lo spazio epico adatto ad accogliere delle eccellenti profezie *ex post*. Ariosto sembra cogliere le potenzialità narrative ed encomiastiche delle scoperte geografiche: tra le addizioni dell'ultima redazione del suo poema (1532), include proprio un elogio del Nuovo Mondo e di colui che ha reso possibile tale conquista, ovvero Carlo V (in ragione di nuove alleanze strette tra quest'ultimo e gli Este; cfr. Casadei, 1988). Nel xv canto dell'*Orlando furioso* viene descritto un lungo viaggio di uno dei paladini con una scorta molto particolare: Astolfo, sfuggito agli incanti di Alcina, si reca per mare in Occidente scortato da Andronica, inviata della maga Logistilla (cfr. Montagnani, 2016). L'insolito *chaperon* deve rispondere alle curiosità del duca inglese, in particolare in merito alle vie di comunicazione tra Oriente e Occidente:

Scorrendo il duca il mar con sì fedele
e sì sicura scorta, intender vuole,
e ne domanda Andronica, se de le
parti c'han nome dal cader del sole,
mai legno alcun che vada a remi e a vele,
nel mare orientale apparir suole;
e s'andar può senza toccar mai terra,
chi d'India scioglia, in Francia o in Inghilterra (Ariosto, 2012, xv, 18).

La risposta di Andronica si rivela carica di significato proprio per il modo in cui vengono rappresentati i luoghi oltre le colonne d'Ercole, che all'altezza del 1532 erano ormai noti:

– Tu déi sapere (Andronica risponde)
che d'ogn'intorno il mar la terra abbraccia;
e van l'una ne l'altra tutte l'onde,
sia dove bolle o dove il mar s'aggiaccia;
ma perché qui davante si difonde,
e sotto il mezzodì molto si caccia
la terra d'Etiopia, alcuno ha detto
ch'a Nettunno ir più inanzi ivi è interdetto.

Per questo dal nostro indico levante
nave non è che per Europa scioglia;
né si muove d'Europa navigante
ch'in queste nostre parti arrivar voglia.
Il ritrovarsi questa terra avanti,
e questi e quelli al ritornare invoglia;
che credeno, veggendola sì lunga,
che con l'altro emisferio si congiunga.

Ma volgendosi gli anni, io veggio uscire
da l'estreme contrade di ponente
nuovi Argonauti e nuovi Tifi, e aprire
la strada ignota infin al dì presente:
altri volteggiar l'Africa, e seguire
tanto la costa de la negra gente,
che passino quel segno onde ritorno
fa il sole a noi, lasciando il Capricorno;

e ritrovar del lungo tratto il fine,
che questo fa parer dui mar diversi;
e scorrer tutti i liti e le vicine
isole d'Indi, d'Arabi e di Persi:
altri lasciar le destre e le manine
rive che due per opra Erculea fèrsi;
e del sole imitando il camin tondo,
ritrovar nuove terre e nuovo mondo (ivi, XV, 19-22).

Nell'ottava 19 la profetessa-geografa confuta la concezione tolemaica che voleva interdetta la via di comunicazione tra l'Oceano Indiano e quello Atlantico; e soltanto il seguito della sua risposta – in veste di vaticinio, sottolineato dal ripetersi di «veggio» – prevede un'epoca di progresso futuro

(«Ma volgendosi gli anni»), che farà da correttivo a tale errore. Le grandi imprese di Vasco de Gama, Cristoforo Colombo, Amerigo Vespucci e Hernán Cortés vengono previste e rilette alla luce delle gesta mitiche degli Argonauti e delle fonti classiche: Virgilio e Seneca (cfr. Zatti, 1995, pp. 504-6). Immane è anche l'allusione alle colonne d'Ercole, che anche qui svelano la loro illusorietà, dal momento che non impediscono più il viaggio – «tondo», come il globo terrestre – a imitazione del sole, dal quale deriva il «ritrovar nuove terre e nuovo mondo». Si noti la ripetizione in parallelo dell'aggettivo *nuovo* che ha chiara funzione enfatica, sottolineata dalla posizione in chiusura dell'ottava. Alla luce di questi versi ariosteschi, il «folle volo» dell'Ulisse dantesco non è più impossibile, e «l'altro mondo» in cui precipita il protagonista del canto xxvi dell'*Inferno* – ricordato da Pulci – diviene invece il «nuovo mondo», frutto di una nuova età dell'oro inaugurata da Carlo v, novello Augusto (Ariosto, 2012, xv, 23-28). Ed è proprio in virtù dell'encomio di Carlo v, come colui che consente una nuova *aetas aurea*, che la scoperta di nuovi mondi entra in stretta relazione con mondi utopici e ideali, in cui trionfano pace e giustizia (di questo in seguito). Il panegirico dell'impero e dei suoi *conquistadores* prosegue con una smaccata esaltazione delle conquiste, frutto di un progetto divino di cui l'imperatore sarebbe parte.

Alla fine del Cinquecento Torquato Tasso, nel canto xv della *Gerusalemme liberata*, offre una rilettura del *topos*, che – pur essendo in stretta relazione con i precedenti pulciano e ariostesco – riesce a spiccare per originalità. In primo luogo, egli descrive un viaggio che va in senso contrario rispetto a quelli di Pulci e Ariosto. A compierlo sono Carlo e Ubaldo che, istruiti dal mago di Ascalona, decidono di raggiungere le isole Fortunate per ricondurre sulla retta via Rinaldo, vittima delle sensuali malie di Armida (cfr. ancora Zatti, 1995, pp. 508-21). Il «gran viaggio» (Tasso, 2009, xv, l, v. 5) dei due compagni non soltanto procede in direzione contraria rispetto a quello di Astolfo, ma propone una situazione opposta rispetto a quella del *Furioso*. Altri due elementi vanno messi in evidenza: Tasso non si accontenta di trovare una scorta sicura per Carlo e Ubaldo, ma li affida a una nocchiera molto speciale. La «fatal donzella», come chiarisce la descrizione canonica (ivi, xv, III [vv. 6-8]-vi), è la Fortuna, che guiderà con felice esito questo viaggio i cui tratti provvidenziali emergono sin dalle prime ottave del canto. Un altro elemento che va messo in evidenza è la scelta del luogo in cui si trova il regno di Armida e che costituisce la meta di Carlo e Ubaldo: le isole Fortunate. Identificate con le Canarie, queste isole vennero spesso prescelte per descrivere un luogo edenico in

cui regnava ancora l'età dell'oro (cfr. Cachey, 1995). La scelta di Tasso appare, dunque, carica di significato, anche alla luce del modo in cui nelle ottave centrali del xv canto della *Liberata* vengono descritti gli spazi che si trovano oltre le colonne d'Ercole, passaggio obbligato di questo *iter* provvidenziale. Ed è proprio lì che – come già Rinaldo e Astolfo – Ubaldo chiede alla Fortuna di dar spiegazioni sull'interdizione che si lega a questo passaggio:

Son già là dove il mar fra terra inonda
per via ch'esser d'Alcide opra si finse;
e forse è ver ch'una continua sponda
fosse, ch'alta ruina in due distinse.
Passovvi a forza l'oceano, e l'onda
Abila quinci e quindi Calpe spinse;
Spagna e Libia partio con foce angusta:
tanto mutar può lunga età vetusta!

Quattro volte era apparso il sol ne l'orto
da che la nave si spiccò dal lito,
né mai (ch'uopo non fu) s'accolse in porto,
e tanto del camino ha già fornito.
Or entra ne lo stretto e passa il corto
varco, e s'ingolfa in pelago infinito.
Se 'l mar qui è tanto ove il terreno il serra,
che fia colà dov'egli ha in sen la terra?

Più non si mostra omai tra gli alti flutti
la fertil Gade e l'altre due vicine.
Fuggite son le terre e i lidi tutti:
de l'onda il ciel, del ciel l'onda è confine.
Diceva Ubaldo allor: – Tu che condutti
n'hai, donna, in questo mar che non ha fine,
di' s'altri mai qui giunse, o se più inante
nel mondo ove corriamo have abitante. – (Tasso, 2009, xv, 22-24).

In perfetta continuità con i due testi già analizzati, anche Tasso sfrutta lo stretto di Gibilterra come innesco ideale per correggere una visione ormai superata del mondo antico, che va sostituita – anche qui in forma di profezia – con una nuova versione riveduta e corretta, alla luce delle scoperte geografiche:

Risponde: – Ercole, poi ch'uccisi i mostri
ebbe di Libia e del paese ispano,

e tutti scòrsi e vinti i lidi vostri,
 non osò di tentar l'alto oceano:
 segnò le mète, e 'n troppo brevi chiostri
 l'ardir ristinse de l'ingegno umano;
 ma quei segni sprezzò ch'egli prescrisse,
 di veder vago e di saper, Ulisse.

Ei passò le Colonne, e per l'aperto
 mare spiegò de' remi il volo audace;
 ma non giovogli esser ne l'onde esperto,
 perché inghiottillo l'ocean vorace,
 e giacque co 'l suo corpo anco coperto
 il suo gran caso, ch'or tra voi si tace.
 S'altri vi fu da' venti a forza spinto,
 o non tornovvi o vi rimase estinto;

sì ch'ignoto è 'l gran mar che solchi: ignote
 isole mille e mille regni asconde;
 né già d'abitator le terre han vòte,
 ma son come le vostre anco feconde:
 son esse atte al produr, né steril pote
 esser quella virtù che 'l sol n'infonde. –
 Ripiglia Ubaldo allor: – Del mondo occulto,
 dimmi quai sian le leggi e quale il culto. –

Gli soggiunse colei: – Diverse bande
 diversi han riti ed abiti e favelle:
 altri adora le belve, altri la grande
 comune madre, il sole altri e le stelle;
 v'è chi d'abominevoli vivande
 le mense ingombra scelerate e felle.
 E 'n somma ognun che 'n qua da Calpe siede
 barbaro è di costume, empio di fede.

– Dunque – a lei replicava il cavaliero
 – quel Dio che scese a illuminar le carte
 vuol ogni raggio ricoprir del vero
 a questa che del mondo è sì gran parte?
 – No, – rispose ella – anzi la fé di Piero
 fiavi introdotta ed ogni civil arte;
 né già sempre sarà che la via lunga
 questi da' vostri popoli disgiunga.

Tempo verrà che fian d'Ercole i segni
 favola vile ai naviganti industri,

e i mar riposti, or senza nome, e i regni
 ignoti ancor tra voi saranno illustri.
 Fia che 'l più ardito allor di tutti i legni
 quanto circonda il mar circonda e lustri,
 e la terra misuri, immensa mole,
 vittorioso ed emulo del sole (ivi, XV, 25-30).

La risposta della Fortuna mette subito in chiaro il tema centrale della rivisitazione del *topos* offerta da Tasso: la nuova versione del mondo e i nuovi mondi oltre le colonne d'Ercole sono il frutto di una insaziabile sete di conoscenza (che culmina nell'elogio di Colombo). Il mondo che precede la modernità è invece stretto e angusto; i confini segnati da Ercole non sono esclusivamente geografici, ma più precisamente conoscitivi («segnò le mète, e 'n troppo brevi chiostri / l'ardir ristringesse de l'ingegno umano»). Naturalmente il primo a sfidare, anche se senza fortuna, questa concezione ristretta, sia del mondo sia della conoscenza umana, è ancora una volta Ulisse, quello dantesco si intende («ma quei segni sprezzò ch'egli prescrisse, / di veder vago e di saper, Ulisse»). Tasso riprende molto da vicino i versi pulciani («che per veder nell'altro mondo gisse») e rende ancor più esplicito il valore positivo della *curiositas* di Ulisse (sulle riletture di questo personaggio cfr. Boitani, 1992); ma (ancora una volta) il viaggio di Ubaldo si rifà a un ipotesto ben riconoscibile, ovvero il canto XXVI dell'*Inferno* (cfr. Residori, 1992). All'evocazione della sfortunata impresa di Ulisse segue, però, la descrizione di ciò che il personaggio dantesco non ha potuto vedere. Si noti anche qui l'aggettivazione scelta da Tasso: in primo luogo i tratti della novità, marca distintiva di ciò che si trova al di là del mondo premoderno, si manifestano con la ripetizione di *ignoto/e*, che denotano sia il mare che i cavalieri stanno solcando, sia i luoghi che vedranno («sì ch'ignoto è 'l gran mar che solchi: ignote / isole mille e mille regni asconde»); altro tratto caratteristico di questi luoghi – sul quale abbiamo già messo l'accento – è la pluralità, sottolineata dalla ripetizione chiasmica di *mille*. Sconosciuto e molteplice sono dunque i due attributi chiave per il *nuovo mondo*, nel quale Carlo e Ubaldo potranno giungere, prima ancora che la volontà divina conceda a Colombo di scoprire questi luoghi e di rivelarli a tutti. «Tempo verrà» affinché ciò che era ignoto e sconosciuto divenga noto, anzi «illustre»; e, come già nel *Furioso*, le colonne d'Ercole – simbolo di una concezione errata del mondo – si possano rivelare «favola vile».

A circa quarant'anni di distanza, Marino nell'*Adone* si appropria del *topos* geografico-profetico e lo riadatta alla nuova temperie culturale delle

scoperte scientifiche seicentesche. Si crea così una perfetta continuità tra il Nuovo Mondo e i nuovi cieli, tra Colombo e Galilei:

Aprendo il sen de l'ocean profondo,
 ma non senza periglio e senza guerra,
 il ligure argonauta al basso mondo
 scoprirà novo cielo e nova terra.
 Tu del ciel, non del mar, Tifi secondo,
 quanto gira spiando e quanto serra,
 senza alcun rischio, ad ogni gente ascose
 scoprirai nove luci e nove cose (Marino, 2013, X, 45).

A uno dei principali avversari del cavalier Marino, Tommaso Stigliani, si deve, invece, un poema interamente dedicato alle scoperte geografiche. *Mondo nuovo*, edito nella versione completa in 34 canti nel 1628, celebra le conquiste di Cristoforo Colombo in chiave nuovamente messianica. Mescolando fonti volgari (da Dante a Tasso, passando per Boiardo, Ariosto, Francesco Cieco, Giraldi Cinzio) e classiche (Virgilio, Ovidio, Erodoto, Plutarco ecc.), Stigliani celebra con grande creatività le conquiste colombine e forgia un'ulteriore descrizione in ottave del Nuovo Mondo (cfr. Arnaudo, 2006; Aloè, 2016).

2

Mondo nuovo e mondi utopici

Il nuovo modo di percepire il mondo, che deriva dalle scoperte geografiche, contribuisce a sollecitare l'invenzione di mondi utopici e immaginari, descritti con incessante fortuna dal Cinquecento al Settecento. Il nuovo genere letterario viene inaugurato dall'*Utopia* di Thomas More (1516) che, proprio sulla falsariga dei racconti di viaggi per mare alla volta di paesi esotici e sconosciuti, offre il ritratto di un nuovo mondo ideale.

In Italia il libello di More viene volgarizzato da Ortensio Lando e dato alle stampe a Venezia nel 1548, su iniziativa di Anton Francesco Doni (More, 1548; cfr. Spinozzi, 2016). Quest'ultimo si rivela un grande estimatore del genere utopico, dal quale trae ispirazione per una delle sue opere più note, assai significativa per il percorso che stiamo tratteggiando, ovvero i *Mondi* (1552). Il titolo rimanda chiaramente alla pluralità sulla quale abbiamo insistito in apertura; inoltre, il dialogo doniano offre una eccellente carrellata di esempi rilevanti per mettere a fuoco il legame prettamente mo-

derno tra (nuovo) mondo e utopia e, più in generale, le molte sfaccettature che il termine “mondo” assume per la cultura moderna.

L'opera, che ha per protagonisti i membri dell'immaginaria Accademia Pellegrina (cfr. Masi, 1999), descrive sette *Mondi*, tappe di un itinerario fantastico. Le prime due “stazioni” di questo viaggio immaginario sono il *Mondo piccolo*, ossia l'uomo come microcosmo (con chiara ispirazione neoplatonica), e il *Mondo grande*, cioè la Terra; mentre l'itinerario si conclude con *Mondo massimo*, ovvero Dio. L'utopia doniana corrisponde, invece, al *Mondo savio pazzo*, la cui natura duplice e ambigua risulta evidente sin dal nome che lo designa. Savio e Pazzo sono i due Accademici Pellegrini protagonisti di questa sezione del dialogo, in cui il primo descrive una città ideale a forma di stella che ha potuto visitare durante una visione, e il secondo commenta con *saggia follia* le caratteristiche del nuovo mondo doniano (cfr. Grendler, 1965; Del Fante, 1980; Procaccioli, 1995; Rivoletti, 2003; 2008). La città ideale immaginata dal Doni possiede molte delle caratteristiche tipiche dei luoghi utopici descritti in età moderna, come ad esempio l'ordine e la simmetria architettonici che rispecchiano armonia sociale e giustizia:

SAVIO Questi peregrini ci menarono in una gran città, la quale era fabricata in tondo perfettissimo a guisa d'una stella. Bisogna che tu t'imagini la terra in questa forma, come io te la disegno in terra. Ecco che io ti segno un circolo: fa' conto che questo cerchio sieno le muraglie; e qui nel mezzo, dove io fo questo punto, sia un tempio alto, grande come è la Cupola di Fiorenza quattro o sei volte (Doni, 1994, p. 162).

Il mondo reale, come la città di Firenze, divengono per Doni il rovescio del mondo ideale, che nasce in contrapposizione rispetto al primo (Maffei, 2011, spec. pp. 175-83). L'originalità delle pagine doniane risiede, però, nell'ambiguità insita nel suo Mondo nuovo, che dovrebbe superare e migliorare il mondo reale, ma lascia ai lettori l'ultima parola su quale sia l'attributo più adatto per definire questo luogo.

L'ambivalenza delle pagine del Doni sembra un *unicum* rispetto alle successive declinazioni del genere utopico, e anche se, in particolar modo nel corso del Settecento, tale genere punta alla descrizione di mondi marcatamente fantastici, per lo più prevede l'idealizzazione di mondi altri e perfetti (Baczko, 1979). Tuttavia, se Doni è conosciuto per la sua utopia, di rado si ricorda invece che in una delle sue opere più note, coeva ai *Mondi*, si registra una precoce attestazione della penetrazione delle teorie eliocentriche tra non specialisti (Olschki, 1965, pp. 135-9). In una delle sezioni iniziali

dei *Marmi* (Doni, 2017), Carafulla e Ghetto (ai quali guarda caso Doni riserva l'etichetta di «pazzi») discutono di come gira il Sole:

CARAFULLA Il Sole non gira, noi giriamo; la Terra è quella che si volge. Non sai tu che il cielo si chiama fermamento? E quando costor vanno a torno alla Terra e' dicono: «Io ho girato tutta la cosmografia».

GHETTO Questo non dice già frate Alberto del Carmine che la Terra giri, né fra Mauro d'Ogni Santi.

CARAFULLA Che sanno eglino che 'l ciel giri lui?

GHETTO Al veder del andar del Sole che ogni mattina si lieva di qua e si nasconde di là, la luna e le stelle, il dì e la notte.

CARAFULLA Odi, Ghetto, lasciami dire. Se la Terra stessi ferma in un subito la si mescolerebbe con l'acqua, col fuoco, e con l'aria e non durerebbe il mondo; la gira sempre, però giriamo ancora noi del continuo (Doni, 2017, pp. 23-4).

Benché non si possa dimenticare che il dibattito sull'eliocentrismo fosse complesso e ramificato, già prima di Copernico e Galileo, Doni certamente si rivela aperto a quella concezione del mondo e del suo posto nell'universo che si afferma proprio in virtù delle teorie copernicane e galileane. Già a metà Cinquecento, dunque, per questo ex frate il Nuovo Mondo ha già perduto la centralità riconosciutagli dal sistema tolemaico, con le conseguenze che questo comporta sul pensiero moderno.

3

Il grande teatro del mondo e il mondo come teatro

Doni fornisce lo spunto per una ulteriore declinazione del termine “mondo” che appare rilevante per l'età moderna, ovvero il mondo come teatro:

Ecco: il MONDO È UNA COMEDIA, dico che 'l mondo è una tragedia, una tragicomedia, uno spettacolo, che rappresenta una scena piena di strioni. [...] Ma che altro facciamo noi tutto il giorno, che passeggiare sopra la scena di questa macchina ed essere spettacolo l'uno all'altro? Tutto il tempo della vita nostra mutiamo vestimenti, ora facendo un personaggio e ora contrafacendone un altro; alla fine della comedia ciascuno si rimette indosso i suoi primi panni (come fanno gli strioni) e ritorna nello stato che prima si trovava. Terra inanzi e terra dipoi (Doni, 2002, pp. 185-7).

Un elemento di grande novità che riguarda la percezione stessa del mondo mobilita una rappresentazione metaforica del termine, che – pur avendo origini antiche (cfr. Curtius, 1992, pp. 158-64) – si imparenta con continuità

ininterrotta dal Cinquecento al Settecento con il teatro e le sue manifestazioni (cfr. Pogliano, 2000). Le parole di Doni sono emblematiche per cogliere il legame tra mondo e scena teatrale: la *macchina del mondo* (altra definizione di lunga durata) si trasforma in un palcoscenico sul quale gli esseri umani non possono far altro che vestire i panni e le maschere degli attori («gli strioni») e con la difesa di tali strumenti fingere di essere ciò che non sono. Naturalmente, come suggerisce la chiosa conclusiva d'intonazione biblica, tale esercizio di dissimulazione si rivela sterile e soprattutto non sottrae al destino ultimo verso il quale tende ogni esistenza («pulvis es et in pulverem reverteris»; *Gen* 3, 19).

Il Seicento, forse proprio in ragione della rilevanza che il teatro riveste, è il secolo in cui il mondo *sub specie theatri* conosce il suo apice. Evidente è la diffusione di tale metafora nella cultura spagnola, si pensi anche soltanto a Calderón e al suo *El gran teatro del mundo* (1655). Ma questa immagine ha una fortuna che si può definire senz'altro europea. Tommaso Campanella ne offre un esempio memorabile in un sonetto della sua *Scelta di poesie filosofiche* (1622; Getto, 1983; Giancotti, 2000; 2001), *Gli uomini son giuoco di Dio e degli angeli*, del quale fornisce anche un lucido autocommento:

Nel Teatro del Mondo ammascherate
l'alme da' corpi e dagli affetti loro,
spettacolo al supremo consistoro
da Natura, Divina Arte, apprestate

fan gli atti e detti tutte a chi son nate.
Di scena in scena van, di coro in coro;
si veston di letizia e di martoro,
dal comico fatal libro ordinate.

Né san, né ponno, né vogliono fare,
né patir altro che 'l gran Senno scrisse,
di tutte lieto, per tutte allegrare,

quando, rendendo, al fin di giuochi e risse,
le maschere alla terra, al cielo, al mare,
in Dio vedrem chi meglio fece e disse.

Commento dell'Autore

Gli corpi esser maschere dell'anime, e che non fanno l'ufficio suo primiero, ma artificiale scenico, secondo il destino divino ordinò non sempre esser re chi è vestito di maschera regia. Ma rendute le maschere alli elementi, saremo ignudi e vederemo

in Dio, luce viva, chi meglio fece il debito suo; e però tra tanto bisogna aver pazienza ed aspettare la conoscenza della comedia nel giudizio universale (Campanella, 2016, p. 102).

Il poeta di Stilo sfrutta appieno tutte le sfumature della metafora del *theatrum mundi*, sottolineando in particolare l'aspetto del mascheramento che il mondo impone e dell'esistenza stessa come assunzione di una maschera (cfr. Fintoni, 1996, spec. pp. 186-8) a vantaggio di un Dio spettatore, soltanto in parte regista, ma soprattutto giudice al termine dello spettacolo, come chiarisce l'autocommento.

Il sintagma continua ad aver fortuna ben oltre il Seicento: nel secolo successivo, nel quale il teatro continua ad avere una rilevanza culturale e sociale evidente, l'espressione metaforica si propaga rendendo sempre più labili i confini tra mondo e teatro. Il teatro, infatti, è mimesi del mondo ma al contempo la vita viene percepita ancora come forma di rappresentazione forzata. Questo tema permea, ad esempio, l'epistolario di Pietro Metastasio, il quale più volte accenna allo «sporco teatro del mondo», nel quale tocca mettere in scena la parte che abbiamo ricevuto dalla provvidenza (cfr. Sala Di Felice, 1984, pp. 50-61). Nell'epistola al fratello del 21 gennaio del 1771, egli scrive: «Tutto è favola, caro fratello, su questo sporco teatro del mondo» (v. 69), e tale affermazione – privata comprensibilmente dell'enfatico e pregnante aggettivo «sporco» – trova riscontro nella battuta d'apertura del *Temistocle* (1736), proprio per bocca dell'eroe eponimo:

Eccoti in altra sorte; ecco cambiato,
 Temistocle, il tuo stato. Or or, di tutto
 Bisognoso e mendico, in van cercavi
 Un tugurio per te: questo or possiedi
 Di preziosi arredi
 Rilucente soggiorno;
 Splender ti vedi intorno
 In tal copia i tesori; arbitro sei
 E d'un regno e d'un re. Chi sa qual altro
 Sul teatro del mondo
 Aspetto io cambierò. Veggo pur troppo
 Che favola è la vita;
 E la favola mia non è compita (atto II, scena I).

Se il mondo è uno «sporco teatro», allora l'esistenza dell'uomo non può che essere favola, burla, che su questo nuovo, molteplice e beffardo palcoscenico trova spazio per essere rappresentata.

Fonti

Ariosto (2012); Campanella (2016); Doni (1994; 2002; 2017); Marino (2013); Metastasio (1953-54); More (1548); Pulci (1955); Stigliani (1995); Tasso (2009).

Bibliografia

Aloè (2016); Arnaudo (2006); Baczko (1979); Bessi (1974); Boitani (1992); Cachey (1995); Casadei (1988); Curtius (1992); Del Fante (1980); Fintoni (1996); Giaccotti (2000; 2001); Gentile (1992); Getto (1983); Grendler (1965); Maffei (2011); Masi (1999); Montagnani (2016); Moretti (1994); Moudarres, Purdy Moudarres (2012); Olschki (1965); Pogliano (2000); Procaccioli (1995); Residori (1992); Rivoletti (2003; 2008); Sala Di Felice (1984); Spinozzi (2016); Zatti (1995).



Mutamento (mutazione, mutare)

di Salvatore Carannante

Il concetto di mutamento, spesso indicato ricorrendo al lemma “mutazione”, rappresenta il fulcro di una costellazione lessicale decisiva per la riflessione filosofica tra Rinascimento e prima età moderna; intrecciandosi, spesso riassumendole in sé, a categorie come moto e movimento, cambiamento, generazione e corruzione, alterazione, il mutamento diviene oggetto di analisi su vari piani e da molteplici punti di vista, accomunati dall’esigenza di comprendere e descrivere i processi che scandiscono la realtà visibile (non solo naturale ma anche sociale e politica), spesso in opposizione a un livello ontologico, quello intelligibile o divino, ritenuto eterno e, come tale, strutturalmente estraneo al mutamento e al divenire.

I

Dalla μεταβολή al mutamento: lo sfondo aristotelico

Il quadro di riferimento a partire dal quale si determina, e dal Cinquecento in poi si riarticola radicalmente, la riflessione intorno al mutamento è quello stabilito da Aristotele nel quinto libro della *Fisica* e nel dodicesimo della *Metafisica*; qui, durante l’esplicitazione dei caratteri della sostanza sensibile, viene affrontato il concetto di μεταβολή, un lemma reso, nell’edizione giuntina delle opere dello Stagirita, con *transmutationes* e *mutationes*, termini sovente adoperati come sinonimi, seppur con alcune sottili differenze che emergeranno più avanti. A un primo livello, *mutatio* è adoperato, in senso generale, per indicare un processo di variazione delle caratteristiche di un ente che si verifica tra i contrari e nella materia; la *mutatio* può essere di quattro specie differenti e assume denominazioni specifiche in base al verificarsi secondo l’essenza, secondo la qualità, secondo la quantità o secondo il luogo, cui corrispondono, rispettivamente, «generatio simplex et corruptio», «augmentatio et diminutio», «alteratio» e «latio» (Aristotele,

1562, 1069a-b, p. 295e). Punto essenziale, nell'ottica aristotelica tutte le forme di *mutatio* possono essere ricondotte e subordinate all'ultima tipologia, quella «secundum locum»; il mutamento, nelle sue varie specificazioni, va pertanto inteso essenzialmente come movimento, un'idea questa che trova il suo preciso corrispettivo lessicale nella diffusa e persistente tendenza a impiegare "mutazione", ma anche la più rara forma "mutamento", per indicare il moto locale.

Una precoce ed evidente conferma, in tal senso, giunge dalla versione volgare, a lungo attribuita a Bono Giamboni, del *Trésor* di Brunetto Latini (1528, pp. 59v-60r). Risalente alla seconda metà del XIII secolo, questo volgarizzamento svolge una funzione rilevante nel determinarsi del lessico filosofico-scientifico italiano e in esso si registra una delle prime occorrenze di «mutamento»; richiamando proprio le dottrine di Aristotele, il quale «disse, che natura è quella virtù per la quale tutte cose si mutano e si riposano per loro medesime», l'autore adopera il verbo «mutare» per indicare, in generale, il divenire delle realtà naturali; al contempo, tra le varie modalità secondo le quali le cose mutano, il «mutamento» in senso più specifico si identifica con «quell'opera di natura che fa mutare lo firmamento, e le stelle, e li venti, e l'acqua, e molte altre cose d'un luogo in un altro per loro medesime», ossia con il movimento locale. In prima istanza, quindi, ciò che muta si identifica con quanto è interessato dal movimento, un ambito in cui rientrano tanto «li venti», «l'acqua» quanto «lo firmamento, e le stelle», ed è nettamente distinto da Dio, «eternale senza mutamento» (ivi, p. 6r). Quest'ultimo richiamo all'eternità consente di mettere a fuoco un altro aspetto decisivo del mutamento, ossia il suo legame strutturale con la temporalità (di «mutamento del tempo» si parla del resto nel libro v, a proposito dell'alternanza del giorno e della notte; ivi, p. 89v). Il mutamento quindi si definisce in relazione tanto allo spazio quanto al tempo, un intreccio questo il cui approfondimento rappresenta un importante terreno di riflessione della filosofia naturale tra Quattrocento e Seicento.

2

Mutazioni celesti e trasmutazioni degli elementi

Con la grande riscoperta, e la massiccia circolazione che ad essa fa seguito, dei testi della tradizione platonica e neoplatonica verificatasi durante il Quattrocento, la riflessione sul mutamento, e in special modo sul nesso tra

la sfera ontologica che, eterna e immobile, non è soggetta ad esso e quanto è invece intrinsecamente vario e mutevole si approfondisce e riarticola. Illuminanti, a questo riguardo, alcune battute del libro XI della *Teologia platonica* di Marsilio Ficino (2011, pp. 1016-36), dove, stabilito che «sicut stabilis et simplex aeternitas rerum stabilium simpliciumque mensura est, ita fluens et varium tempus mobilium et multiplicium est mensura», e che i cieli, in quanto mobili, sono sottoposti alla «dispositio et mutatio temporis», viene tracciata una precisa gerarchia ontologica che dalle realtà divine, che «in aeternitate continue sine ulla mutatione manent», passando per i cieli, la cui «configuratio» è sottoposta al tempo e quindi al mutamento, giunge infine ai «corpuscula quae sub caelo sunt», che, condizionati dalla disposizione e dal moto degli astri, sono massimamente mutevoli. Il valore teoricamente decisivo del nesso tra «mutatione» (calco del latino *mutatio*), temporalità e movimento emerge, complicandosi, anche dal volgarizzamento del commento al *Simposio* di Platone; mostrando «quale comparatione è tra Dio, angelo, anima e corpo», Ficino (1987, p. 165) enuclea una *scala entium* scandita secondo quattro gradi: «Dio è sopra l'eternità; l'angelo nella eternità è tutto perché l'essentia e operatione sua è stabile, e lo stato della eternità è proprio; l'anima è parte nella eternità e parte nel tempo, perché la substantia sua sempre è quella medesima senza alcuna mutatione di crescere o di scemare, ma l'operatione sua, come di sopra mostrammo, per intervalli di tempo discorre; el corpo in tutto è sottoposto al tempo perché la substantia sua si muta, e ogni sua operatione richiede spatio temporale». Data la sua collocazione intermedia tra intelligibile e sensibile, eternità e tempo, l'anima «per intervalli di tempo discorre» ed è interessata dal movimento, ma non dalla «mutatione», qui intesa come quella «di crescere o di scemare» e caratteristica del livello ontologico più basso, quello del corpo la cui «substantia [...] si muta». Sebbene anche l'anima sia «nel movimento», il corpo vi è «sottoposto» in maniera molto più radicale; movimento locale e «mutatione» sostanziale, in quest'ottica, pur non identificandosi, concorrono a descrivere specificamente la sfera materiale, una condizione più avanti riassunta mediante l'espressione «temporale mutatione» (ivi, p. 167).

Ricorrendo alla categoria di «mutatione» e alla costellazione lessicale che ad essa fa capo, Ficino può così chiarire la natura delle differenze tra i vari piani della realtà, senza esasperarne la distanza ma anzi individuando una certa gradualità, consolidata tramite l'individuazione di mediazioni e corrispondenze; quest'ultima tendenza si accentua durante il Cinquecento, come testimoniato dai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, pubblicati

postumi, con enorme successo, nel 1535, dove molte strutture concettuali del platonismo ficiniano sono rielaborate in chiave naturalistica e innovate anche mediante un'articolata tessitura con altre tradizioni filosofiche (*in primis* quelle ebraica e araba). Nel secondo dialogo, intitolato *De la comunità d'amore* e incentrato sui molteplici volti dell'amore come *nexus rerum*, forza universale e unificante, Leone delinea una fitta rete di nessi analogici e canali di comunicazione tra i vari livelli della realtà; un ruolo decisivo è svolto, in quest'ottica, dall'«ordinata mutazione de' sette pianeti» della quale la natura, immagine e similitudine di Dio, si serve «per le mutazioni continue del mondo inferiore», ossia per causare e ordinare i fenomeni del mondo sublunare (Leone Ebreo, 2008, p. 112). Il concetto di «mutazione» viene così fatto valere a due livelli differenti ma fortemente interconnessi: «i movimenti e le mutazioni celesti», si ribadisce infatti in seguito, «saettono con inveterazione, corruzione e obliivione» le cose «di questo mondo inferiore»; le «mutazioni celesti», ossia le configurazioni derivanti dai moti planetari, determinano e dirigono la «continua mutazione di una forma ne l'altra» nella materia (ivi, p. 128).

Tra le molteplici mutazioni che animano la materia e di cui si sostanzia la vita cosmica un posto centrale è occupato, secondo Leone, dalle «transmutazioni» vicendevoli dei quattro elementi nell'ambito della «materia prima», nella quale essi si trovano «uniti virtualmente» (ivi, pp. 72-3). La materia prima è l'orizzonte unitario anche del triplice processo di metamorfosi delineato nel *De transmutatione* di Giulio Camillo (2015, pp. 280-1), dove viene sottolineata la «maravigliosa corrispondenza» tra il processo di deificazione, la transmutazione «pertinente alli metalli» ricercata dagli alchimisti e l'impiego sapiente della retorica; grazie alla triplice «transmutatione» messa in opera dal sapiente può così emergere la continuità e la consonanza tra la sfera del divino, l'ambito naturale e il mondo umano. A un'analogia tradizione di matrice alchemica vanno ricondotte le «transmutationi» cui si fa riferimento nel *De i miracoli et maravigliosi effetti dalla natura prodotti*, versione volgare della *Magia naturalis*, di Giovan Battista Della Porta (1560, p. 104): sforzandosi di penetrare «i secreti della natura», il mago può comprendere le trasmutazioni, in special modo quella dei metalli, che continuamente si verificano in natura, giungendo infine a impadronirsene e riprodurle per il beneficio dell'uomo. Di *transmutatio* tra gli elementi si parla, con addentellati di tipo magico-operativo, anche nel *De occulta philosophia* di Agrippa di Nettesheim (1992, p. 89) e nelle *Theses de magia* di Giordano Bruno (2000b, p. 358), dove, stabilito che «omnis mutatio est de contrario in contrarium», si sottolinea che la «transmutatio

est eorum quae communicant in materia, seu quorum commune est subiectum», e quindi riguarda i fenomeni di trasformazione che riguardano gli elementi nell'ambito di un sostrato materiale unitario; analogamente, nel *De rerum principiis* si fa riferimento alla «transmutationem elementorum in genere», ricondotta «ad vicissitudinem tempestatum et fortunarum, quibus haec inferiora non annuis sed secularibus vicissitudinibus permulantur atque disponuntur» (ivi, pp. 650-2).

3

Mutamento, movimento e vita universale

Dai riferimenti alla *transmutatio* rinvenibili nelle opere magiche inizia però anche a emergere come, su un piano ulteriore, la riflessione di Bruno sul mutamento si carichi di nuovi significati teorici, nella misura in cui si interseca con due concetti cruciali dell'ontologia della vita-materia infinita: contrarietà e vicissitudine. Illuminanti, in proposito, alcune pagine dello *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), dove le «innumerabili vicissitudini e specie di moto e mutazione» di cui si sostanzia la vita cosmica sono ricondotte all'interazione tra i contrari e, in ultimo, a una contrarietà «originale e prima, che è primo principio de tutte l'altre, che sono efficienti prossimi d'ogni cangiamento e vicissitudine», ossia quella tra l'«eterna sustanza corporea» e «l'eterna sustanza incorporea», tra principio materiale e principio spirituale, due aspetti funzionalmente distinti dell'unica sostanza infinita, eterna e immutabile e dalla cui costante interazione derivano le creature finite (Bruno, 2000a, pp. 465-6). Nella nolana filosofia viene pertanto ripensata, e impostata su nuove basi, l'eterogeneità tra ciò che è estraneo al mutamento e quanto invece vi è inevitabilmente sottoposto, due livelli rispettivamente identificati non più, come nella prospettiva aristotelica, con le realtà celesti (fatte di etere e pertanto interessate dal solo moto circolare) e quelle sublunari composte dai quattro elementi, ma con l'unità della sostanza infinita e la molteplicità degli accidenti finiti coinvolti nella vicissitudine (compresi stelle e pianeti, di per sé dissolubili ma *de facto* sottratti alla distruzione grazie alla loro mole; cfr. ivi, pp. 119-20). In tal senso, in quella che nel *De la causa* e nel *De l'infinito* viene definita «mutazione vicissitudinale del tutto» è coinvolta l'innumerevole pluralità di realtà finite, ma non il loro fondamento ontologico, la «sustanza» infinita che «persevera medesima et una» (ivi, p. 315). La «mutazione» di per sé non comporta un'aggiunta o una sottrazione di essere rispetto all'infinito, non

è «mutazione che cerca altro essere, ma altro modo di essere. E questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo; perché quello comprende tutto lo essere e tutti i modi di essere». Proprio in quella che sembra un'affermazione radicale della natura transeunte ed effimera di ogni creatura, però, Bruno individua lo spazio teorico per decostruire l'idea di morte: nell'ambito dell'«uno ente divino, immortale», infatti, al momento del dissolvimento nei loro elementi costitutivi le realtà finite non precipitano nel nulla, ma rivivono in nuove configurazioni, come del resto aveva ben inteso Pitagora, il quale «non teme la morte, ma aspetta la mutazione» (ivi, pp. 280-1). Certo, «tutti siamo soggetti alla mutazione» scrive ancora Bruno nello *Spaccio* e, coinvolti in un ritmo inarrestabile di nascita e morte, «non abbiamo certezza né speranza alcuna di ripigliar quel medesimo essere a fatto in cui talvolta fummo» (ivi, p. 495); eppure, nell'atto stesso di marcare la distanza tra infinito e finito, la «mutazione» diviene il nerbo della circolazione tra l'uno e l'altro livello, il meccanismo che consente ai singoli individui, nel ciclo di «quella continua metamfisicosi, cioè trasformazione e transcorporazione de tutte l'anime» (ivi, p. 717), di partecipare della vita del tutto. In tale orizzonte ontologico, dominato dalla contrarietà e dalla vicissitudine, si carica di nuovo significato e assume una diversa configurazione anche il rapporto, cruciale, tra mutamento e movimento. La riconduzione aristotelica delle varie forme di mutamento al moto locale, nell'articolo *Motus* della *Summa terminorum metaphysicorum*, viene in tal senso profondamente riformulata: «motus est quaedam mutatio seu mutationis species, qua acquiritur novum nomen cum subiecti mobilis variatione situs. Quando aliquid augetur, ipsum subiectum mutatur» (Bruno, 1889, p. 64). Il *motus* è una tipologia di *mutatio* ed è posto in diretta connessione all'impulso fondamentale che spinge ciascuna creatura a conservare la propria esistenza o a potenziarla; la *mutatio*, e il *motus* che ne incarna una delle forme più evidenti e decisive ai fini della strutturazione del cosmo, si palesa quale cifra caratteristica dell'esistenza delle creature finite, in questo distinte, ancora una volta, dall'unico principio «immobile, supra tempus et supra mutationem» (ivi, p. 93). Permane quindi anche in Bruno, seppur stravolta quanto a significato e implicazioni teoriche, la tendenza a sovrapporre mutamento e movimento, come confermato anche dal *De l'infinito*, dove il «moto infinito» degli atomi, «le parti della materia» che «s'intrudeno et extrudeno da questo in quello et in quell'altro loco, parte e tutto», viene inquadrato nelle «infinite vicissitudini e transmutazioni, tanto di forme quanto di luoghi» (Bruno, 2000a, p. 360); se, per un verso, il mutamento delle creature è riconducibile alla «mutazion locale»

degli atomi che affluiscono e defluiscono dai loro corpi, per l'altro questo stesso moto è inteso come espressione precipua dell'unica mutazione vicissitudinale che ritma la vita universale. In direzione di una rielaborazione del rapporto tra mutamento e movimento si muove anche Tommaso Campanella, che nell'*Epilogo magno*, completato nel 1598, dedica il discorso sedicesimo del primo libro proprio alle «mutationi», la cui classificazione è frutto della rimodulazione della quadripartizione aristotelica alla luce del principio per cui «ogni moto» può concretizzarsi o come «operatione et attione» o come «passione». La «transmutatione», lemma adoperato come sinonimo di «mutatione», può quindi riguardare: *a*) l'«esser tutto», configurandosi come «corruttione» o «generazione»; *b*) le «parti del temperamento materiale», realizzandosi come «augumento» o «mancaimento»; *c*) le «conditioni intrinseche delle cose, et questo si chiama alteratione»; *d*) il cambio di luogo, ossia «il moto locale» (Campanella, 1939, pp. 228-9). Più avanti, interrogandosi su come applicare tale classificazione alle piante, Campanella osserva che se, per un verso, «alterazione, aumento, decremento, generazione e corruttione» sono «mutamenti» che «si fanno tutti con moto locale», dall'altro però questo non va inteso, nel caso dei vegetali, come «moto locale progressivo», ossia come traslazione, ma come una variazione che si verifica «parte a parte» (ivi, p. 318); in quest'ottica, se ogni mutamento si fa con «moto locale», quest'ultimo si realizza in modo tale da dar luogo a cambiamenti qualitativi nella struttura complessiva di ciascun ente.

La netta frattura con l'immagine aristotelica dell'universo e della natura consumata a diverso titolo già da Bruno e Campanella viene esplicitamente tematizzata in relazione al mutamento da Galileo Galilei; nella prima giornata del *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, pubblicato nel 1632, alla concezione aristotelica, rappresentata dal personaggio di Simplicio, di un cosmo diviso in due parti, «la celeste e la elementare: quella, ingenerabile, incorruttibile, inalterabile, impassibile, etc.; e questa, esposta a una continua alterazione, mutazione, etc.», viene opposta la visione di Salviati, il quale, nel sostenere le teorie copernicane, si spinge fino a postulare l'omogeneità dell'universo. In questa prospettiva, la terra e le realtà che la popolano quanto i corpi celesti sono composti di un'unica materia sottoposta alle «mutazioni», specialmente la generazione e corruzione: «ne i corpi particolari e nell'universale espansione del cielo», osserva Salviati, «si son visti e si veggono tuttavia accidenti simili a quelli che tra di noi chiamiamo generazioni e corruzioni». L'osservazione delle comete, così come delle *novae* del 1572 e del 1604, dimostrano l'erroneità della convin-

zione aristotelica che le realtà celesti fossero «corpo semplice e mobile di moto circolare», fatti di un etere «ingenerabile, incorruttibile ed esente da ogni mutazione, fuori della locale, etc.», laddove invece «le condizioni contrarie, di gravità, leggerezza, corruttibilità, etc.» sembravano essere prerogativa dei «corpi mobili» composti dai quattro elementi empeoclei e caratterizzati da moti rettilinei. Lo stesso Aristotele, se «fusse all'età nostra» e avesse potuto osservare i medesimi fenomeni astronomici, in virtù del «suo stesso modo di filosofare» avrebbe anteposto «la sensata esperienza al natural discorso» e, riscontrando le mutazioni presenti nei cieli, non ne avrebbe più sostenuta l'immutabilità: «perciò», conclude Salviati, «più aristotelicamente filosoferete dicendo "Il cielo è alterabile, perché così mi mostra il senso", che se direte "Il cielo è inalterabile, perché così persuade il discorso ad Aristotile"» (Galilei, 1970, pp. 13-8, 68). Sulla base del suo nuovo metodo di osservazione e analisi dei fenomeni naturali, Galileo include definitivamente i corpi celesti nel mutamento, coinvolgendoli in quel ritmo di generazione e corruzione per secoli ritenuto proprio dell'ambito terrestre e letto quale indizio precipuo della sua subordinazione ontologica al firmamento.

4

La mutazione degli stati

Oltre che nell'ambito fisico e cosmologico, il concetto di mutamento viene impiegato e scandagliato anche sul piano sociopolitico; di «mutazioni» si parla infatti non solo a proposito della realtà naturale ma anche in relazione al mondo storico, concepito però non come totalmente altro rispetto al mondo fisico, ma come guidato e condizionato da meccanismi e leggi per certi versi analoghi a quelli sottesi ai fenomeni naturali. Una significativa conferma in questo senso giunge da uno dei maggiori cronisti del Trecento, Giovanni Villani, «cittadino di Firenze», che nelle battute inaugurali della *Nuova cronica* dichiara l'intenzione di «raccontare e fare memoria dell'origine e cominciamento di così famosa città, e delle mutazioni averse e filici, e fatti passati di quella» (Villani, 1990a, I, 1, p. 3). La lettura del racconto di queste mutazioni, ossia degli eventi e dei rivolgimenti che hanno scandito la storia di Firenze, può consentire al lettore, tenendo conto anche delle condizioni astrologiche che hanno ad esse fatto da sfondo, di «comprendere per comparazione di quelle che sono passate pronosticare delle future» (Villani, 1990b, XIII, 41, pp. 394-5).

E «mutationi de' regni», con riferimento all'investigazione e alla descrizione delle cause e delle leggi che le regolano, sono il baricentro della riflessione di Machiavelli fin dalle *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio* del 1503: «nervo di tucte le signorie che furno o che saranno mai al mondo» sono la forza militare e la «prudencia»; pertanto «chi ha osservato le mutationi de' regni, le ruine delle provincie et delle città, non le ha vedute causare da altro che dal mancamento delle armi o del senno» (Machiavelli, 1975, p. 412). Se in questo caso specifico le «mutationi» sono direttamente connesse alle «ruine», nel secondo capitolo del *Principe* è possibile rinvenire una differente, e più neutra, accezione del lemma: «nella antichità e continuazione del dominio sono spente le memorie e le cagioni delle innovazioni: perché sempre una mutazione lascia l'addentellato per la edificazione dell'altra»; i cambiamenti, e soprattutto le innovazioni, che si verificano in ambito politico sono concatenati da precisi rapporti causali, in cui ciascun evento getta le basi per quello successivo (Machiavelli, 1995, pp. 9-10). Nei *Discorsi*, l'analisi della «mutazione degli stati» viene svolta assumendo come punto di riferimento le vicende della Roma repubblicana, nella convinzione che «chi vuole vedere quello che ha a essere, consideri quello che è stato: perché tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perché essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessità che sortischino il medesimo effetto» (Machiavelli, 1984, III, 43, pp. 564-5). Su queste basi, Machiavelli esamina quanto narrato da Livio così da mettere in luce le caratteristiche, i meccanismi generativi e le conseguenze delle «mutazioni» che scandiscono la vita delle compagini statali, in special modo i passaggi da una forma di governo all'altra, come, ad esempio, la «mutazione di stato o da repubblica in tirannide o da tirannide in repubblica» (ivi, III, 3, p. 467); proprio per mostrare che, delle «molte mutazioni che si fanno dalla vita libera alla tirannica e per contrario», alcune possono avvenire «con sangue» altre senza, Machiavelli richiama la «mutazione che fe' Roma dai re a' consoli, dove non furono cacciati altri che i Tarquinii, fuora della offensione di qualunque altro» (ivi, III, 7, pp. 491-2). La «mutazione de' regni e degli stati» occupa infine un posto di rilievo anche nella *Storia d'Italia* di Francesco Guicciardini, la cui attenzione si concentra soprattutto sulle «calamità d'Italia» e sull'insieme di «mutazioni delle cose», di condizioni politiche e rivolgimenti che, a partire dalla morte di Lorenzo il Magnifico e passando per l'invasione francese della penisola da parte delle truppe di Carlo VIII, hanno contribuito a determinare la fine della libertà italiana (Guicciardini, 1971, pp. 5-6, 74-5).

Fonti

Agrippa di Nettesheim (1992); Aristotele (1562); Bruno (1889; 2000a; 2000b); Camillo (2015); Campanella (1939); Della Porta (1560); Ficino (1987; 2011); Galilei (1970); Guicciardini (1971); Latini (1528); Leone Ebreo (2008); Machiavelli (1975; 1984; 1995); Villani (1990a; 1990b).

Bibliografia

Cardone (1999); Ciliberto (2005a); Koyré (1957); Sabbatino (1993).



