

# Rinascimento e genesi della modernità

Pensare il passato, trasformare l'attuale

a cura di Margherita Lecis Cocco-Ortu e Otello Palmi



COSTELLAZIONI | 12

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

## Costellazioni

12

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni  
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

# Rinascimento e genesi della modernità

Pensare il passato, trasformare l'attuale

a cura di Margherita Lecis Cocco-Ortu e Otello Palmini

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2022 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
[www.iisf.it](http://www.iisf.it)

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press  
Via Monte di Dio, 14  
80132 Napoli  
[www.scuoladipitagora.it/iisf](http://www.scuoladipitagora.it/iisf)  
[info@scuoladipitagora.it](mailto:info@scuoladipitagora.it)

ISBN 978-88-7723-145-1 (versione cartacea)  
ISBN 978-88-7723-146-8 (versione digitale in formato PDF)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

## INDICE

Introduzione	7
Margherita Lecis Cocco-Ortu e Otello Palmini	

### ORIGINI DEL MODERNO

<i>Utopie bizantine come luogo dell'ipotesi storica. Un contributo di storia dell'editoria nella nuova Europa dei protestanti</i>	29
di Simona Puca	

<i>Fulgura, scintillationes, pestiferi vapores. La teoria congiunzionista e la correlazione tra epidemie, eventi astronomici e fenomeni atmosferici tra antichità e prima età moderna</i>	53
di Gianluca Falcucci	

<i>Modello ed errore. Spigolature su antichità, invenzione e scienza dal dibattito architettonico in età moderna</i>	77
di Sara Concilio	

<i>Umanesimo e Rinascimento in Giambattista Vico</i> di Francesca Fidelibus	99
--	----

RINASCIMENTO E MODERNO  
NELLO SGUARDO DEI CONTEMPORANEI

<i>L'aporia fondamentale della fenomenologia e la tesi di Jacob Klein sulla genesi del moderno</i> di Margherita Lecis Cocco-Ortu	125
--	-----

<i>Un dialogo per la modernità. Prospettive di una relazione tra filosofia e scienza nell'attualismo a partire da Leonardo da Vinci</i> di Otello Palmini	151
--	-----

<i>L'eredità di Machiavelli in Gadda. Per una prima indagine attorno a Eros e Priapo</i> di Michela Davo	177
---	-----

<i>Filosofie della vita, pensiero nella crisi. Storia ed attualità del Rinascimento tra Ciliberto ed Esposito</i> di Leonardo Balestri	197
---	-----

Indice dei nomi	223
-----------------	-----

## INTRODUZIONE

### 1. Ἐπέχειν. *Sulla possibilità della storia*

Come, dunque, quando osservate una mappa universale, uscite dal paese dove siete nati e dal luogo che vi racchiude per percorrere tutta la terra abitabile, che abbracciate col pensiero, con tutti i suoi mari ed i suoi paesi; allo stesso modo, meditando su una cronologia, uscite così dagli stretti confini del vostro tempo, e vi expandete attraverso tutti i secoli. Ma allo stesso modo in cui, come aiuto alla memoria nella conoscenza dei luoghi, ci si ricorda di certe città più importanti, attorno alle quali si situano le altre, ognuna secondo la sua distanza; così, nell'ordine dei secoli, occorre avere certi momenti segnati da grandi avvenimenti, cui si riferisce tutto il resto. È ciò che si chiama «epoca», da una parola greca che significa «fermarsi», perché ci si arresta là, per considerare, come da un luogo di riposo, tutto ciò che è accaduto prima o dopo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J.B. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle* (1681), Le-fevre, Paris 1823, p. 6.

Nell'ordine del discorso corrente, termini quali «filosofia della storia», «periodizzazione», «categorie interpretative» sono divenuti, in modo crescente nell'ultimo secolo, sinonimi di un rapporto disinvoltato, financo grossolano rispetto all'ortodossa pratica storiografica. L'idea weberiana che la ragione si serva di idealtipi<sup>2</sup>, o quella ancor più recente e fortunatissima di Thomas Kuhn relativa al procedere della scienza attraverso un succedersi ciclico di paradigmi più o meno esenti da errori<sup>3</sup>, appaiono oggi l'epitome di ciò che si definisce, forse un po' sbrigativamente, «costruttivismo». Questa idea, in sé non priva di legittimità, che ad ogni approccio teorico debba accompagnarsene uno criticamente avveduto sui limiti del primo, sembra però sottenderne un'altra: e cioè che l'indagine storica o più in generale *geisteswissenschaftlich* debba in qualche modo cercare di prescindere, per quanto possibile, dall'ingombrante tara metodologica delle "categorizzazioni". Naturalmente, è bene precisarlo, non si intende qui sostenere i presunti meriti di un approccio irriflesso alle *quaestiones* storiche, e, anzi, si ritiene essenziale la consapevolezza critica relativa alle motivazioni – spesso di ordine politico o ideologico – che spingono un autore a occuparsi di uno specifico tema storiografico, informandone sotteraneamente la prospettiva. Né, d'altra parte, intendiamo avallare l'idea che si possano ado-

<sup>2</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr Siebeck, Tübingen 1988; ed. it., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958.

<sup>3</sup> T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962; ed. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1962.

perare con disinvoltura concetti e distinzioni, quale ad esempio quella classica fra antico e moderno, il cui peso teorico appare a ragione enorme e la cui ampiezza giustifica senz'altro la cautela e la circospezione.

Tuttavia, ci sembra importante sottolineare un aspetto filosoficamente essenziale relativo a ciò che chiamiamo periodizzazione storiografica. Questa stessa procedura, che viene certamente tematizzata laddove ci si occupa di metodologia storica, ma, si ritiene, troppo spesso con insufficiente radicalità, è, infatti, qualcosa di ben più di un metodo che si può scegliere o no di adottare.

In effetti, la concettualizzazione, la definizione della fisionomia di un tempo, il tracciare un solco, necessariamente divisivo, che delimita una «fase», un'«epoca» o un'«età», non sono operazioni accessorie o evitabili, ma *costituiscono il senso stesso dell'atto del pensare*, senza il quale non vi sarebbe punto storia. In questo senso, come osservato da Benedetto Croce<sup>4</sup>, si tratta sempre, per quanto esplicitamente rivolti al passato, di gesti che implicitamente raccontano e illuminano il presente. Pertanto, il termine «costrutti», che rimanda appunto al costruire, al creare artificialmente una struttura che si “applichi” poi ai “fatti”, è improprio: perché quell'atto di comporre un volto, di disegnare confini, di rivolgere lo sguardo al passato della ragione – per usare un lessico hegeliano – è la ragione stessa, è la storia stessa, e non vi sono né ragione né storia senza tale operazione:

Il principio dello *sviluppo* contiene un ulteriore ele-

<sup>4</sup> B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bibliopolis, Napoli 2007.

mento: alla base c'è una determinazione interna, un presupposto evidente in sé, che trapassa nell'esistenza. Questa determinazione formale è essenzialmente lo spirito, che ha nella storia mondiale il suo teatro, la sua proprietà e il campo della sua realizzazione. [...] Così lo spirito è eternamente opposto a se stesso; esso è per se stesso il vero ostacolo da superare. Lo sviluppo, che nel regno della natura è placida crescita, nello spirito è una lotta dura, infinita, contro di sé<sup>5</sup>.

La citazione hegeliana esprime bene il senso attivo e pratico su cui intendiamo porre l'accento nel cercare di riflettere, per quanto ci sarà possibile nel presente spazio, su ciò che significa pensare il passato. Se, infatti, attraverso il gesto storico non compiamo mai unicamente una ricerca erudita, ma pensiamo necessariamente anche noi stessi; se ogni tematizzazione è in fondo una riappropriazione e un ripensamento dell'oggi, ciò implica anche che il significato più intimo dell'atto storico è sempre un significato pratico.

Esso comporta sempre «una lotta contro di sé» nel senso che costringe ad adoperare dei concetti, e allo stesso tempo a distanziarsene. Questo movimento che – con illuminante metafora topografica – si attua laddove si tematizza qualcosa osservandola «come una città da un luogo di riposo», consiste, nel suo fondo, nel comprendere al contempo il luogo in cui si

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Bd. 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010; ed. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 49.

è, nell'esercitare in qualche modo la libertà di trarsi fuori da se stessi.

Lo storico la cui attività sia davvero rivolta alla vita, e non ad un interesse antiquario (quell'interesse di cui Goethe e Nietzsche lamentavano l'«odiosità») compie dunque inevitabilmente un'operazione critica, financo genealogica: con il mostrare l'origine e il formarsi dei concetti che utilizziamo in modo irriflesso, egli li sottrae alla loro ovvietà e alla loro neutralità. Si potrebbe anzi aggiungere, li sottrae alla loro *im-politicità*<sup>6</sup>: consente di passare da un contesto in cui la concettualità corrente è sottratta alla disputa e alla contesa, a uno in cui essa diviene passibile di dubbio. In questo senso, la declinazione dell'atto storico che ci interessa prendere in esame è quella per cui la filologia è la filosofia, la storia è la teoria, ed ogni distinzione o dualismo fra questi due termini è artificioso o improprio. Ci sembra, invero, un dato meritevole di considerazione che questa stessa pratica filologica si accompagnasse, agli occhi dei protagonisti di quella stagione di scoperta che fu l'Umanesimo del Quattrocento, alla limpida coscienza della necessità di una missione «civile» e politica.

Dunque, quando facciamo storia, siamo sempre in certo modo ricondotti al senso di quel concetto per molti versi impervio che è il progresso, lo sviluppo o il divenire<sup>7</sup>. Questo non perché si intenda qui abbrac-

<sup>6</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin 2015; ed. it., *Le categorie del «politico»*, il Mulino, Bologna 1984.

<sup>7</sup> Per una breve ma profonda ricognizione dei dibattiti relativi a tale nozione si veda G. Sasso, *Progresso*, in *Treccani.it - Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1980.

ciare una concezione di sapere positivista o una visione della storia universale teleologicamente orientata, ma perché, come si evince anche dalle osservazioni di Bossuet che abbiamo riportato in esergo, ci appare essenziale compulsare alla radice il senso di ciò che avviene quando si individua, si traccia o si osserva un'«epoca», perché in esso sta la vera fonte, per così dire, della storia. Un'epoca è dunque questo solco, questa frattura nel tempo per cui si può riconoscere un prima ed un poi; è, meglio, il tracciarsi di tale cesura e di tale solco, che rendono possibile per la prima volta il discernere la figura del passato.

Quel «fermarsi» che è, appunto, il significato del verbo greco ἐπέχειν sta alla base non solo dell'operazione storica, ma del pensiero in quanto tale, che reca in sé – o, ancor meglio, consiste in – questa possibilità di *arresto*, di crisi, di scissione da sé che sola consente di rivolgersi a guardare se stesso: «proprio del pensiero non è solo il movimento delle idee, ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta d'improvviso in una costellazione satura di tensioni, le provoca un urto in forza del quale essa si cristallizza come monade»<sup>8</sup>.

Si può affermare, pertanto, che il movimento di riappropriazione che il presente fa del passato sia definibile *toto caelo* un atto «umanistico», con vocabolo che a ragione costituisce, in forza della sua problematicità, il centro di un dibattito cruciale<sup>9</sup>. Ciò per via non solo

<sup>8</sup> W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972-1989; ed. it., *Sul concetto di storia*, tesi XVII, in *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 498.

<sup>9</sup> Dibattito, va da sé, impossibile da restituire qui; ci limitiamo a citare, fra gli altri, il celebre M. Heidegger, *Über den*

dello studio delle *humanae litterae*, ma anche e soprattutto perché tale atto è in se stesso un sapere relativo all'umano in quanto umano, perché attraverso esso si approfondisce quello che si potrebbe definire il "rapporto dell'uomo al tempo" – se non fosse che la distinzione di questi termini, a più attenta analisi, ne rivela l'identità. Ciò a cui si guarda, dunque, nel comprendere l'azione del pensare il passato è l'apertura dello sguardo storico, ovvero la possibilità della storia.

## 2. Rinascimento, modernità, «vera scientia»

Ancor de' vulgari fia detto l'ochio esser la prima porta per la qual lo intellecto intende e gusta. [...] Vedendo li sacerdoti de Egipto la luna eclipsare, molto stetero admirativi, e cercando la cagione, quello per vera scientia trovaro naturalmente advenire per la interpositione de la terra infra il sole e la luna, di che rimaser satisfacti. E da indi in qua [...] impiero a nostra utilità de lor profonde scientie innumerabili moltitudine de volumi, però che si commo l'un pensier da l'altro scoppia, così nacquer da quello molti altri poi. La qual cosa fra me stesso pensando, a questo utilissimo compendio da le scientie mathematici electo, la penna prender deliberai<sup>10</sup>.

*Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2010; E. Garin, *Introduzione a L'Umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1986; J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; ed. it., *Fini dell'uomo*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

<sup>10</sup> L. Pacioli, *Divina proportione opera a tutti gli ngegni perspicaci e curiosi necessaria ove ciascun studioso di philosophia*,

Molto è stato scritto sul carattere «proprio» del Rinascimento, che, a partire dal celebre testo di Burckhardt, non ha cessato di alimentare uno sterminato dibattito storiografico sui limiti e i connotati teorici e filosofici che lo concernono. Non è nostra intenzione – né, del resto, un'operazione simile sarebbe qui possibile – quella di restituire nella sua interezza o anche solo in misura parzialmente esaustiva la latitudine della *querelle*. I tentativi di interpretazione di questo passaggio decisivo per la storia dell'Occidente sono stati molteplici e hanno spesso risposto ad esigenze riguardanti la definizione di alcune specifiche e articolate idee di modernità. Ad alcuni gesti interpretativi particolarmente fecondi si sono alternati dei tentativi di far prevalere una più accurata contestualizzazione storica del periodo. Questa dialettica tra volontà di considerare la fase umanistico-rinascimentale come il momento fondamentale di una particolare teoria della modernità e le importanti operazioni di mappatura e approfondimento del contesto storico ha contribuito a consegnarci un dibattito molteplice e ricco.

È senz'altro vero che il chiaro riconoscimento storiografico del Rinascimento come un'età di rottura e di inizio di un nuovo corso deriva in buona parte da *Die Kultur der Renaissance in Italien* di Jacob Burckhardt, che restituisce l'immagine di una civiltà i cui caratteri di avanguardia e scoperta sono in

*prospectiva pictura sculptura architectura, musica, e altre mathematicae, suavissima, sottile, e admirabile doctrina consequira, e delectarassi, con varie questione de secretissima scientia, A. Paganus Paganinus characteribus elegantissimis accuratissime imprimebat, Venezia 1509, p. 7.*

prima istanza affidati al momento artistico-letterario (laddove per rinvenire, nell'Europa del tempo, i tratti della vita morale e della religiosità occorreva guardare piuttosto alla Riforma). Buona parte della storiografia successiva si è concentrata sostanzialmente nel prendere posizione a favore o contro le posizioni di Burckhardt, iniziando ad articolare la complessa struttura del dibattito che oggi ci troviamo di fronte. Pensatori come Konrad Burdach<sup>11</sup>, Émile Gebhardt e Henry Thode possono essere fatti confluire nel tentativo di rendere meno univoca l'immagine di questo momento costitutivo restituita da *Die Kultur der Renaissance in Italien*. A questo proposito decisiva è anche l'opera di Paul Oskar Kristeller, la cui posizione si riassume, oltre che nel sottolineare il carattere intellettualistico del periodo e del primo Umanesimo<sup>12</sup>, nel mettere in luce la filigrana aristotelica della cultura intellettuale del tempo; tesi cui si oppose Eugenio Garin, il cui merito, oltre all'aver inaugurato una nuova stagione di studi sull'Umanesimo italiano, sta nell'aver restituito alle sue proporzioni l'ampiezza delle ricerche dei letterati del Quattrocento, oltre all'averne a giusto titolo privilegiato la dimensione «civile»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Paetel Verlag, Berlin-Leipzig 1918.

<sup>12</sup> P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and the Arts*, Princeton University Press, Princeton (N. J.) 1990; ed. it. *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli, Roma 2005.

<sup>13</sup> Fra gli innumerevoli contributi segnaliamo soprattutto: *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari 1954; *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1958; *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Bompiani, Milano

Per quanto riguarda le operazioni più marcatamente filosofiche, consapevoli dell'impossibilità di una trattazione sistematica, è da segnalare come lo spirito delle pagine di Burckhardt venne ripreso da Dilthey, che, evidenziando il carattere di novità della cultura rinascimentale, pose l'accento sul fatto che «nel corso di questo mutamento generale della vita storica, era così emersa una nuova e vasta letteratura filosofica volta ad indagare la vita individuale e sociale, a scrutarne le espressioni più intime, le passioni, i caratteri e i temperamenti, per stabilire la grande verità dell'esistenza di una legge fondamentale del valore, «secondo la quale questo può con le sue forze interne giungere a dominare le passioni»<sup>14</sup>. Inoltre, decisiva per una consapevole interpretazione di questo dibattito è la lettura di Ernst Cassirer, che pone in primo piano la figura di Niccolò Cusano quale pensatore centrale e imprescindibile per comprendere questa svolta nel pensiero europeo e traccia una direzione genealogica volta a ridare corpo alla fase umanistico-rinascimentale nella direzione dello sviluppo della scienza moderna e della centralità del modello matematico di interpretazione del reale.

Per accennare solamente al contesto italiano, che è stato dall'inizio del Novecento estremamente produttivo per questo dibattito, le radici teoriche vanno certamente ricercate nell'operazione di Bertrando Spaventa, che attraverso l'interpretazione del pensie-

1961; *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1965; *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari 1971; *Lo zodiaco della vita*, Laterza, Bari 1976.

<sup>14</sup> C. Vasoli, *Il Rinascimento tra mito e realtà storica*, in Id., *Le Filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002, p. 13.

ro rinascimentale effettua un tentativo di rimettere in circolo la filosofia italiana nella sua contemporaneità filosofica, indicando proprio nel Rinascimento il punto di avvio della grande tradizione moderna europea. Questo vettore è, inoltre, esplicitamente la fonte e l'avvio delle riflessioni di Giovanni Gentile sull'Umanesimo e sul Rinascimento. L'interpretazione del filosofo siciliano svilupperà con maggiore capacità di sintesi filosofica le posizioni spaventiane, indicando nella lotta contro la trascendenza, nella ricerca della libertà e nella formazione del concetto di natura i tratti caratteristici dell'epoca che si porranno come oggetto obbligato per una comprensione della relazione tra Rinascimento e modernità. Seguendo una logica già accennata dopo questo momento speculativo, a cui Croce non è stato estraneo, anche nel nostro Paese si è avvertita la necessità di un ritorno alla caratterizzazione storica e alla ricerca di una maggiore aderenza a una complessità di un momento della storia europea difficilmente esauribile attraverso un unico e coerente vettore concettuale. Eugenio Garin è certamente la figura centrale di questo impegno per la serietà della storicizzazione che arrivò addirittura ad innescare un noto dibattito sulla possibilità di intendere la filosofia come sapere storico. Tuttavia, anche nel caso di Garin il problema è certamente più complesso di quanto sembra, potendosi rintracciare all'interno del suo pensiero fasi diverse che conducono a diverse direzioni interpretative rispetto all'epoca rinascimentale<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> M. Ciliberto, *Una meditazione sulla condizione umana*, in E. Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009.

Per stare alle sole figure esplicitamente richiamate in questo volume, non è possibile non fare riferimento al lavoro storico-filosofico di Michele Ciliberto, capace di restituire in numerose opere un'immagine ampia e dettagliata del pensiero umanistico e rinascimentale scaturente da un articolato dialogo proprio con la prospettiva di Garin. In questo corposissimo *opus* le figure storico-speculative di Bruno e Machiavelli vengono dettagliate e definite anche in relazione problematica rispetto al loro inserimento nell'alveo della grande tradizione della filosofia moderna. Questo elemento di tensione tra Machiavelli, Bruno, il Rinascimento e la modernità assume, nel pensiero di Roberto Esposito, i contorni di una vera e propria proposta teorica per la contemporaneità. Il filosofo napoletano, infatti, conduce una ridefinizione della tradizione filosofica italiana funzionale alla messa in gioco della nostra filosofia nazionale nel contesto contemporaneo. In questa nuova morfologia della tradizione filosofica italiana – che ha al suo centro il tema della vita e si caratterizza per una messa in relazione del pensare filosofico con il suo «fuori» – il pensiero rinascimentale, segnatamente nelle figure di Machiavelli e Bruno, gioca un ruolo centrale.

Moltissime altre figure potrebbero e dovrebbero essere toccate in questo contesto per cartografare le pietre angolari che hanno informato la mappa che si dirama dal Rinascimento alla modernità e, soprattutto, forse, da quest'ultima al primo. Tuttavia, tale compito va oltre i limiti della presente introduzione. Crediamo che queste brevi considerazioni possano essere sufficienti a comprendere il modo in cui questo lavoro vuole porsi: ovvero mantenendo viva questa tensione, questa contrazione ed espansione, questo

respiro che caratterizza la relazione tra Rinascimento e modernità.

Senza operare, dunque, una *diminutio* rispetto all'importanza di rigore scientifico della contestualizzazione storica che riteniamo altresì fondamentale, ma ponendosi anche il problema di contribuire a tratteggiare il profilo di quello che, come asseriva Federico Chabod, è il «sostanziale valore del Rinascimento, considerato come fase d'importanza decisiva nella storia dell'incivilimento umano»<sup>16</sup>. Seguendo la sintesi di Cesare Vasoli, che discute del problema della continuità e della discontinuità tra Rinascimento e Medioevo, è utile notare come dagli elementi canonicamente caratterizzanti la riflessione rinascimentale si estenda una complessa intelaiatura di relazione riguardante la genealogia e lo sviluppo di alcuni degli elementi concettuali e materiali fondati per la civiltà europea contemporanea: mutamento del sentimento religioso, nascita di una vera e propria cultura letteraria, albori del capitalismo moderno, produzione di fondamentali innovazioni tecnico-tecnologiche, sviluppo della scienza moderna e centralità della riflessione politica sullo Stato<sup>17</sup>. Non è casuale, come nota lo stesso Vasoli, che «il concetto di “moderno” – sulle cui origini e significati iniziali ancora si discute – aveva attraversato i due secoli del Rinascimento, durante i quali il termine che ha designato e designa ancora la nostra civiltà mutò radicalmente il proprio significato, all'inizio del tutto negativo [...]»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> F. Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino 1967, p. 5.

<sup>17</sup> C. Vasoli, *Il Rinascimento tra mito e realtà storica*, cit., p. 8.

<sup>18</sup> Ivi, p. 7.

In questo contesto la relazione tra Rinascimento e modernità ci pare possa essere intesa in maniera in parte diversa rispetto al classico problema della sua collocazione in termini di continuità o discontinuità. Come riteneva Gentile, ci appare senz'altro vero che il Rinascimento fu in qualche modo l'epitome e la gemma del «moderno» come classicamente lo intendiamo: in termini di nuova posizione dell'uomo rispetto al cosmo, di rifiuto della trascendenza e dell'autorità, di riscoperta dell'attitudine scientifica – quel «cercare la cagione» per la «comune utilità» di cui parla Luca Pacioli –, di impegno civile e politico, di approfondimento dell'umano, di autonomia della politica, di realismo. Si può allora affermare, assieme al filosofo, che «lo spirito che li [gli uomini del Rinascimento] anima è uno: contrapporre una scienza nuova a quella che s'era formata nelle scuole medievali. E della quale non era possibile disfarsi senza [...] additare un nuovo mondo [...] un mondo libero, aperto a una vita nuova dello spirito»<sup>19</sup>.

Tuttavia, ci appare altrettanto chiara l'impossibilità di ridurre la complessità di questo momento densissimo di pensiero e di pratiche attraverso un unico e coerente vettore concettuale, se non al prezzo di perdere non soltanto qualche dettaglio di contesto storiografico ma anche qualche possibilità di senso. Come nel 1957 affermava Giulio Preti, «[...] la tradizione non è fatta solo di istituti storicizzati: è fatta anche di paradigmi di azione. È fatta anche di modi operativi, di leggi di azioni su eventi e di reazione ad eventi. Essa, quindi, è costituita anche dai modi in cui

<sup>19</sup> G. Gentile, *Il carattere del Rinascimento*, in Id., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 31.

può venire prodotto il nuovo [...] La tradizione non consiste solo di contenuti, ma anche di paradigmi e di metodi. Ed un paradigma od un metodo sono sempre inviti all'azione»<sup>20</sup>.

Dunque, gli interventi che seguono non possono che concepirsi come esplorazione di alcuni fili di collegamento di quel vasto tessuto che stringe assieme il Rinascimento e la modernità. Un'esplorazione di possibilità consapevole dei presupposti delle prospettive che le fanno da oggetto e volta a portare alla luce il modo in cui, in molteplici campi del sapere, si sia prodotta, mediante una fondazione rinascimentale, un'idea di modernità. Proponiamo, quindi, una piccola sezione di una sconfinata mappa di quel serissimo gioco della fondazione che è il definire la propria prassi in rapporto al passato e lo facciamo mettendo al centro il Rinascimento: epoca che, forse, della storia di questa pratica tutta umana è stato momento definente.

Nella *Prima sezione* raccogliamo dei contributi che indagano il tema che abbiamo esposto scandagliando alcuni modi del suo articolarsi nei secoli che vanno dal XIV ai primi decenni del XVIII. Abbiamo così, nel testo di Simona Puca, un'indagine insieme di storia bizantina (che analizza, nel suo contesto e nelle sue differenti e financo contrastanti interpretazioni, la figura di Giustiniano I) e di storia dell'editoria (seguendo le sorti della *Storia segreta* di Procopio di Cesarea). Questi due elementi contribuiscono a tracciare alcune tappe del sentiero che, attraversando

<sup>20</sup> G. Preti, *Praxis ed empirismo* (1957), prefazione di S. Veca, postfazione di F. Minazzi, Mondadori, Milano 2007, p. 191.

la tarda antichità, giunge a definire il volto dell'Europa moderna. Nell'articolo di Gianluca Falcucci vengono esplorate le vie attraverso le quali il pensiero medico-astrologico tardomedievale e rinascimentale, la cui ecletticità rappresenta uno degli elementi di maggiore apporto creativo, si compone di eterogenei prestiti antichi e tardoantichi filtrati dalla cultura araba e medievale. Vi compare, inoltre, il percorso di sviluppo di alcune teorie, come quella astrologico-congiunzionista, centrali per la storia della cultura. Sara Concilio fornisce un punto di vista critico e storiografico su quello che può considerarsi come uno degli assi portanti della identità culturale del periodo rinascimentale, e cioè l'impulso da esso impresso alle arti – in questo caso specifico, all'architettura – attraverso l'analisi del dibattito teorico dei secoli XVII e XVIII sulla *buona architettura* fra modelli classici e moderni. Nel contributo di Francesca Fidelibus, infine, l'angolo visuale scelto per osservare il momento storico in esame è la complessa ricerca filosofica di Giambattista Vico, in cui alcuni elementi fondativi del pensiero del Rinascimento (come la dimensione civile della sapienza, l'ingegno e la filologia) pervengono a sintesi.

Nella *Seconda sezione* – in linea col proposito interpretativo di ricostruire appieno il senso ampio di «moderno» – sono inclusi articoli volti a osservare il rapporto che alcuni pensatori contemporanei hanno inteso istituire col nesso Rinascimento-modernità. Nel contributo di Margherita Lecis Cocco-Ortu, attraverso l'analisi di alcune opere di Jacob Klein, allievo di Husserl e Heidegger, si tenta di tracciare un percorso che illumini i problemi fondamentali della fenomenologia proprio attraverso il punto di vista pri-

vilegiato del suo rapporto con la modernità e col passato, di cui l'esperienza rinascimentale è momento decisivo. L'interpretazione del Rinascimento, di portata storiografica e teoretica ancora oggi fondamentale, fornita da Giovanni Gentile è al centro del testo di Otello Palmini, che, prendendo le mosse dall'interpretazione gentiliana del pensiero di Leonardo da Vinci, tratteggia la fondazione del rapporto tra scienza e filosofia nella concezione attualista di modernità. Michela Davo propone una disamina che intreccia storia e teoria della letteratura. Essa è dedicata a una figura che, in certo modo, si colloca al centro esatto dei nodi teorici e storici che ci siamo proposti di analizzare, e cioè quella di Niccolò Machiavelli, offrendo una riflessione sulla sua presenza e la sua eredità nelle opere (*Eros e Priapo*) di un pensatore come Carlo Emilio Gadda, anch'egli rappresentante di una articolata e sofferta modernità. Si tratta non solo di una disamina approfondita dal punto di vista lessicografico e bibliografico, ma che intende anche porre l'accento su alcuni dei concetti (quale ad esempio quello di «attività») attraverso cui Gadda costruisce la propria interpretazione di Machiavelli. L'ultimo testo presente nel volume, di Leonardo Balestri, propone un contributo riguardante due interpretazioni strettamente contemporanee del pensiero rinascimentale: quella di Michele Ciliberto e quella di Roberto Esposito. I due autori, pur restando distinti nelle loro specificità, vengono messi in comunicazione attraverso le figure di Machiavelli e di Bruno, in un movimento storico-teoretico volto a evidenziare la possibilità di pensare un percorso altro rispetto alla linea dominante del pensiero moderno a partire da una differente interpretazione del Rinascimento.

### 3. *Il presente lavoro*

Il presente lavoro nasce dal ciclo seminariale intitolato *Tra Rinascimento ed età moderna*, svoltosi nel settembre-novembre 2020 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Tale ciclo si è articolato nel modo seguente: dal 7 al 10 settembre è stata dedicata una sessione alla figura teorica di Niccolò Machiavelli; dal 12 al 16 ottobre hanno avuto luogo interventi, raccolti sotto il titolo *Vinculum-nexus. Forme e crisi del legame fra antico e moderno*, incentrati sul concetto di «legame», sulla sua centralità filosofica e sulla sua peculiare capacità di mettere in relazione discipline e teorie anche temporalmente distanti tra loro: sono infatti state esaminate le sue declinazioni a partire dalla scienza e filosofia greca (prima giornata), alla tarda antichità e al Medioevo (seconda giornata), al Rinascimento (terza giornata), fino ad arrivare all'età moderna e all'Illuminismo (quarta e quinta giornata). Infine, nel seminario svolto dal 19 al 21 ottobre e intitolato *Natura e numero fra Rinascimento ed età moderna* si è voluto far luce sul volto della nascente scienza sperimentale, con speciale riferimento alle figure di Galilei e di Newton.

Il volume raccoglie gli interventi redatti da otto borsisti di formazione (Leonardo Balestri, Sara Concilio, Michela Davo, Gianluca Falcucci, Francesca Fidelibus, Margherita Lecis Cocco-Ortu, Otello Palmi, Simona Puca) che hanno partecipato a tali giornate napoletane; ci teniamo a menzionare Sirio Notarandrea, anch'egli borsista, che ha fornito il suo contributo dibattendolo ed elaborando le questioni che danno corpo a questo volume. Abbiamo cercato di riflettere, con gli studiosi che hanno animato e pro-

mosso le conferenze, sui temi proposti, cui siamo pervenuti ciascuno dal retroterra teorico e disciplinare che ci è proprio: un insieme composito – ma, invero, crediamo, affatto omogeneo e fecondo – di prospettive nel cui novero rientrano interessi storiografici, storico-artistici, letterari e filosofici, nonché le competenze specifiche inerenti, per non fare che qualche esempio, allo studio della storia bizantina, dell'età moderna, della riflessione del Novecento. Tale diversità e complessità di prospettive ha determinato, ne siamo convinti, la possibilità di maturazione che ci è parso di poter ravvisare nel nostro approccio ai problemi trattati: e in fondo, essa non è che uno specchio, per quanto certamente opaco e imperfetto, di quello stesso *parterre* umanistico-rinascimentale da cui sono nate le idee che abbiamo studiato e discusso.

I dibattiti fra i borsisti, pertanto – pur attraversando un'ampia compagine tematica e storiografica – hanno inteso mettere a fuoco il nesso che connette la complessa congerie di autori e testi pervenutici dall'Umanesimo e dal Rinascimento a quanto definiamo, con termine ampio, «modernità». Da una parte ravvisando come in diversi campi del sapere molti pensatori che caratterizzano il periodo umanistico-rinascimentale abbiano percepito proprio attraverso una relazione articolata con il passato la propria modernità, intesa qui come capacità di rapportarsi attivamente e in maniera innovativa al proprio tempo; dall'altra riflettendo sul fatto che molti pensatori decisivi per la cultura contemporanea occidentale abbiano visto in questo particolare snodo temporale il luogo di genesi e di coltura di quanto è stato definito modernità. Ciò che ha guidato la ricerca è stata la volontà di contribuire a cartografare questo doppio

movimento che ha come nucleo il legame con il passato e l'azione nel presente. Esso accomuna alcune grandi figure del periodo umanistico-rinascimentale e le operazioni storico-teoriche che su questo stesso periodo e su queste stesse figure sono state condotte nella contemporaneità. Questo rapporto assieme di appropriazione e distanziamento con la storia, col passato, in funzione dell'azione presente e del progetto futuro è stato l'innescò teorico attorno a cui dare corpo e porre in dialogo le nostre ricerche.

Siamo giunti a isolare tali nuclei tematici, nell'articolata trama di questioni che sono state proposte e analizzate, nella convinzione che essi ci restituiscano al meglio il senso complessivo del pur difficile mosaico che avevamo davanti agli occhi. Abbiamo così tentato, sulla base di queste intuizioni fondamentali, di addentrarci, ciascuno attraverso la propria sensibilità, nel centro di tale rete.

Il testo che proponiamo, e, si crede, la prospettiva teorica che, pur nella consapevolezza dei limiti connotati a una operazione come la presente, riteniamo nondimeno di poter avanzare, sono il frutto collettivo e condiviso di questo tentativo.

Margherita Lecis Cocco-Ortu e Otello Palmini

## ORIGINI DEL MODERNO



UTOPIE BIZANTINE  
COME LUOGO DELL'IPOTESI STORICA

Un contributo di storia dell'editoria  
nella nuova Europa dei protestanti

Simona Puca

Momigliano, debitore in questo alla sua indiretta formazione di matrice tedesca<sup>1</sup>, ricordava che lo storico, quando sceglie un tema di ricerca<sup>2</sup>, sceglie allo stesso tempo esplicitamente di confrontarsi con una serie di problemi da risolvere. Giustiniano I, l'imperatore insieme *barbaro, romano e bizantino*, si presenta a noi come una figura complessa, in grado di porre molteplici quesiti e problemi all'attenzione dello storico. Questo imperatore, che governa col corredo tradizionale di *arma et leges*, ma che detiene già una *basileia* dalla fisionomia nuova, si trova spesso conteso tra le attenzioni di bizantinisti, tardoantichisti e medievisti, i quali, ciascun a suo modo e secondo le

<sup>1</sup> C. Dionisotti, *Ricordo di Arnaldo Momigliano*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, 17 (1987), 3, pp. 549-564.

<sup>2</sup> A. Momigliano, *Le regole del giuoco nello studio della storia antica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, 4 (1971), 4, pp. 1183-1191.

intenzioni che ne animano il lavoro, ci restituiscono un'immagine dell'epoca giustiniana più o meno disciplinata e coerente, rispondente a un'impostazione e a una prospettiva che ne orienta la rappresentazione in maniera decisiva. L'imperatore già *bizantino* che percepisce il suo come un mandato divino, animato dalla volontà di unificare l'Impero in nome di una unità dogmatica universale, teologo e già *taumaturgo*<sup>3</sup> si interseca quindi con l'immagine dell'ultimo imperatore romano sul trono di Bisanzio trasmessa da Ostrogorsky<sup>4</sup> che sembra fare eco al grande precedente di Gibbon, il quale, dopo aver ultimato i libri V e VI del suo famoso lavoro, affermava, in un passaggio significativo della sua autobiografia<sup>5</sup>, di poter trovare finalmente un po' di tregua occupandosi del «memorable reign of Justinian»<sup>6</sup>, collocato tra una fase di decadenza e l'altra.

Ma tra queste due vie se ne intravede una terza, suggerita proprio da un contemporaneo dell'imperatore Giustiniano, una strada che non è stata battuta dalla successiva storiografia. Il riferimento è a un pas-

<sup>3</sup> Procop., *De Aed.* I, 7. La porpora dell'imperatore prende il posto delle reliquie dei santi.

<sup>4</sup> «Justinian war der letzte römische Imperator auf dem byzantinischen Kaiserthron», in G. Ostrogorsky, *Die byzantinische Staatenhierarchie*, «Seminarium Kondakovianum», 8 (1936), pp. 41-61.

<sup>5</sup> E. Gibbon, *The Autobiography and Correspondence of Edward Gibbon, the historian*, Alex Murray, London 1869.

<sup>6</sup> E. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, Strahan-Cadell, London 1776-1789, p. 182. Per un quadro esaustivo e completo sull'approccio gibboniano al periodo giustiniano si veda A. Cameron, *Gibbon on Justinian*, in R. McKitterick, R. Quinault (eds.), *Edward Gibbon and Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 34-52.

so poco indagato della *Storia segreta* di Procopio di Cesarea, nel quale lo scrittore, in contrasto con quanto affermato nelle opere precedenti, quelle dell'ufficialità, capovolge lo schema di un Giustiniano *victor ac triumphator* delle popolazioni barbariche, definendolo, invece, proprio al culmine di una requisitoria contro i barbari, a sua volta *barbaro nel parlare, nel vestire e nel pensare*<sup>7</sup>.

La discontinuità tra la figura di Giustiniano e quella di un predecessore come Anastasio, per esempio, che viene ribadita più volte sia dai contemporanei che dalla storiografia successiva, non risiederebbe, dunque, nella presunta e tanto celebrata *romanitas* del primo, quanto piuttosto nella sua *barbaritas* manifesta.

Nel contesto di una *translatio Imperii* ormai pienamente realizzatasi, è chiaro che il concetto di *romanitas* ha subito, nella percezione e nella coscienza costantinopolitana perlomeno, una metamorfosi che ha fatto sì che la voce del dissenso potesse esprimere la sua critica definendo l'operato giustiniano come addirittura rivoluzionario e sovvertitore. Lungi, infatti, dall'essere percepita nei termini di un'illusione anacronistica di ritorno all'antico, l'azione politica di Giustiniano finisce per essere percepita, come fa ancora Procopio, come un atto di νεωτερίζειν<sup>8</sup>, che vuole dire «introdurre innovazioni, portare turbolenze, tentare o fare la rivoluzione, provocare rivolgiamenti». In questa scelta verbale si nasconde non solo tutto *l'amore di novità* di Giustiniano altrove messo in luce, ma anche il fondamento di una critica che

<sup>7</sup> Procop., *Anecd. XIV*.

<sup>8</sup> M. Cesa, *La politica di Giustiniano verso l'Occidente nel giudizio di Procopio*, «Athenaeum», 59 (1981), 3-4.

interpreta l'operato dell'imperatore nei termini del rivolgimento politico. Il governo di Giustiniano, agli occhi di Procopio, protagonista assoluto della vita politica costantinopolitana del VI secolo, aveva un carattere, come già detto, *rivoluzionario*, e questo tanto nel costume – e il matrimonio dell'imperatore con Teodora, da questo punto di vista, è un vero atto politico, così come la scelta dei collaboratori provenienti dal basso o le innovazioni nel campo del diritto di famiglia – quanto nella politica estera. È chiaro che una lettura di questo tipo ci conduce in una direzione diversa, anzi, agli antipodi rispetto alla caratterizzazione tradizionale che attribuisce a questo imperatore i caratteri ben definiti di quella *romanitas* che è stata recuperata poi nelle narrazioni dell'Occidente medievale che celebrano l'età giustiniana, fino a Dante e oltre.

È in nome di questa *romanitas* recuperata, certo diversamente concepita in un Oriente che fino ai suoi ultimi giorni continuerà a definirsi “romano”, che è stato possibile che Giustiniano venisse idealmente indicato da Mercurino Gattinara che scriveva nel 1519 per istruire il giovane Carlo V, come esempio e modello da seguire, posto tra l'imperatore Tito e Carlo Magno<sup>9</sup>. È sempre a partire da una tale impostazione

<sup>9</sup> In una memoria del 12 luglio 1519 troviamo scritto: «Sire, poiché Dio Vi ha concesso la prodigiosa grazia di elevarvi, sopra tutti i re e i principi della cristianità, ad una potenza che fino ad oggi ebbe soltanto il Vostro predecessore Carlo Magno, Voi siete sul cammino della monarchia universale, della riunione della cristianità sotto un solo pastore», e più avanti Gattinara, il grande cancelliere, ammonisce Carlo di stare bene attento a scegliersi buoni consiglieri e a designare le persone più adatte da collocare nei posti di rilievo della Chiesa e dei tribunali, e di agire secondo

che si giunge fino a Gibbon e Ostrogorsky, il quale chiude il discorso su Giustiniano pervenendo ad una consonanza di parole quasi sovrapponibile col gran cancelliere del XVI secolo che indicava all'imperatore che inaugura la *modernità*<sup>10</sup> la via da percorrere e il modello del sovrano ideale a cui tendere<sup>11</sup>.

Potremmo dire allora, in questo continuo gioco di rimandi tra la Bisanzio del VI secolo e i modi in cui questa Bisanzio è stata trasmessa e letta, che è proprio questa *doppia romanitas* – quella, per così dire, “bizantina” e quella assimilata in Occidente dalle popolazioni barbariche<sup>12</sup> – che ci permette di seguire la nascita e lo sviluppo di Giustiniano come costruito storiografico.

Quest'ultimo, con il prevalere della linea che lo identificava col *piissimus imperator* digiunatore dell'*imitatio Christi* diffusa dal Procopio delle *Guerre* e degli *Edifici* e da Corippo<sup>13</sup> – e non di quella *dioceziana* che lo immaginava, dopo morto, al cospetto di un tribunale infernale<sup>14</sup>, o di quella che, a causa

l'esempio di Giustiniano, promulgatore di buone leggi e clemente applicatore delle stesse (in K. Brandi, *Carlo V*, Einaudi, Torino 2008, p. 100).

<sup>10</sup> Si vedano le parole di Reinhard, che nel presentarci la biografia di Carlo V di Brandi, ci ricorda la questione aperta sulla dimensione europeo-universalistica della politica dell'imperatore precursore dell'idea europea nella lettura fornita da Terlinden (ivi, pp. XI-XXIII).

<sup>11</sup> G. Ostrogorsky, *Die byzantinische Staatenhierarchie*, cit., p. 65.

<sup>12</sup> P. Geary, *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Oxford University Press, New York 1988, p. 6.

<sup>13</sup> Corippo., *Laud. Iust.* 2, 267.

<sup>14</sup> Evagr., *Hist. eccl.* 5,1.

della vicenda che aveva visto coinvolto papa Vigilio, è possibile seguire dal *Liber Pontificalis*<sup>15</sup> fino a Cesare Baronio<sup>16</sup> –, era divenuto il modello del sovrano cristiano ideale della tarda antichità, a cui, qualche secolo dopo l'elogio di Dante<sup>17</sup>, Carlo V ragionevolmente si era potuto ispirare in età moderna. Siamo finalmente giunti a quella caratterizzazione di Giustiniano che, oltrepassando ogni discorso di continuità cronologica, arriva a concepirlo come l'*ultimo imperatore romano sul trono di Bisanzio*<sup>18</sup>, al termine di una catena ideale iniziata con Costantino e proseguita da Teodosio.

È chiaro che in questo discorso non ci poteva essere spazio per una figura come quella del *bizantino* Anastasio, così come esclusi dalle narrazioni storiche occidentali restano Maurizio e gli immediati successori di Giustiniano, se si esclude la breve parentesi di un folle Giustino II, il quale, in ogni caso, deciderà da subito di ribaltare la politica giustiniana. Gibbon, del resto, nell'organizzare il suo lavoro, aveva seguito il consiglio dell'*abbé de Mably*<sup>19</sup>, «who advises the historian not to dwell too minutely on the decay of the

<sup>15</sup> Nella *Vita Agapiti*, c. 3 e nella *Vita Vigili*, c. 6.

<sup>16</sup> *Annal. ad ann. 551, num. 3,4*, in *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria a Christo nato usque ad Saeculum XIV*, p. 509, dove si legge: «Sacrilegus imperator, qui non levem persecutionem excitavit, furore percitus, mente dimotus, corruptus maligno spiritu, agitatus a Satana, quique omnem in Ecclesia dissolvit ordinem, fecitque ex regno coelorum ergastulum inferorum».

<sup>17</sup> Dante, *Paradiso*, canto VI.

<sup>18</sup> G. Ostrogorsky, *Die byzantinische Staatenhierarchie*, cit., p. 65.

<sup>19</sup> G.B. de Mably, *De la manière d'écrire l'Histoire*, Alexandre Jombert, Paris 1783, p. 110.

eastern empire»<sup>20</sup>. Il monofisismo e l'impegno bellico di questi imperatori<sup>21</sup> sul fronte orientale spingono, con un salto sconcertante, questi predecessori e successori di Giustiniano fuori dagli interessi di settori disciplinari che tradizionalmente si occupano del periodo in questione e che, invece, includono Giustiniano nel loro discorso. La lacuna storiografica dunque non stupisce: la mancata sopravvivenza di Anastasio nelle rappresentazioni occidentali era un fatto inevitabile e la divaricazione tra un Medioevo occidentale e uno greco rimontava a quel *decisivo* 476, con le discontinuità e le significative eccezioni a cui abbiamo in parte fatto riferimento. D'altra parte, non mancano ricostruzioni che polemicamente negano che un impero Romano sia effettivamente caduto prima del 1453<sup>22</sup>, data che fornisce il *terminus post quem* sul quale non vi sono dubbi. Più problematica diventa la determinazione della data di nascita di questo impero bizantino, tanto più perché questo problema – e torniamo alla selezione programmatica dei problemi di Momigliano – si intreccia con quello parimenti dibattuto della fine del mondo antico e con la riso-

<sup>20</sup> E. Gibbon, *The Autobiography and Correspondence of Edward Gibbon, the historian*, cit., p. 103.

<sup>21</sup> Fa eccezione il caso di Giustino I, il cui regno, in genere, finisce inglobato all'interno di quello di Giustiniano, considerato, anzi, come la prima fase, quasi l'apprendistato in cui ha avuto luogo la formazione dell'imperatore. Si rimanda all'ancora fondamentale lavoro di A.A. Vasiliev, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1950.

<sup>22</sup> J.B. Bury, *A History of the Later Roman Empire*, Macmillan, London 1889, cit., vol. I, p. V.

lutiva creazione della categoria del *tardoantico*<sup>23</sup>. La questione principale è quella relativa alla ricerca della cesura fondamentale che, assecondando il presupposto di un'idea del processo storico scandito da salti, rotture e discontinuità, sia in grado di determinare una periodizzazione, operazione storiografica che, come si sa, cela sempre la preoccupazione fondamentale di *quale immagine* più o meno addomesticata sia lecito costruire di una determinata epoca storica. Al centro di queste questioni, posto com'è al crocevia di percorsi diversamente orientati, si colloca il discorso sull'imperatore Giustiniano e sul VI secolo, *il Rubicone della cultura bizantina*<sup>24</sup>, che diviene, pertanto, il centro focale di un sottovalutato discorso di carattere metodologico<sup>25</sup>. Che si decida di *fare iniziare* la storia bizantina nel VI o nel VII secolo, Giustiniano, nelle narrazioni di una storia difficile da raccontare come quella che va dalla caduta dell'Impero romano d'Occidente alla nascita dei regni romano-barbarici a Occidente e dalla nascita della Νέα Πόμνη, collocata anche geograficamente proprio tra l'Asia e l'Europa, allo scivolamento della storia dell'Oriente ellenofono al di fuori delle sorti di un'Europa sempre più lontana, si è venuto a configurare come quell'*ex post* o *ex ante* a partire dal quale un certo disegno ha potuto assumere il suo senso sulla base dei condizionamenti di un presente che continua a dedurre da sé il proprio

<sup>23</sup> A. Giardina, *Esplosione di tardoantico*, «Studi storici», 40 (1999), pp. 157-180.

<sup>24</sup> P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Belles Lettres, Paris 2010, p. 113.

<sup>25</sup> A. Cameron, *Byzantine Matters*, Princeton University Press, Princeton (N. J.) 2014, pp. 5-6.

passato e che ha deciso di non attingere al repertorio di simboli offerti da una Bisanzio difficile da integrare nel discorso identitario europeo<sup>26</sup>.

In ogni caso, collocare il VI secolo all'interno dell'una o dell'altra periodizzazione – e questa era stata la sentenza di Ostrogorsky: «Das Zeitalter Justinians bedeutete nicht, wie er es wollte, den Beginn einer neuen Ära, sondern das Ende eines großen dahinscheiden der Epoche»<sup>27</sup> – non significa solo proporre una risposta al quesito iniziale sull'ipotetica *identità* di un Giustiniano *barbaro, romano e bizantino*, ma vuol dire anche inserirsi all'interno di un dibattito cruciale che discute della problematicità del ricorso alla categoria di *tardoantico*<sup>28</sup>, fino all'inclusione dell'età giustiniana nelle periodizzazioni di medievisti e tardoantichisti e al suo scivolamento fuori dalle periodizzazioni e dalla manualistica dei bizantinisti<sup>29</sup>, cosicché *il tardoantico esplosa*<sup>30</sup> e *Bisanzio si dissolve*<sup>31</sup>.

Una conseguenza di ciò si riflette in maniera piut-

<sup>26</sup> Non si riesce a uscire con facilità dal cosiddetto *crime of "Eurocentricity"* denunciato da Averil Cameron, in A. Cameron, *Byzantine Matters*, cit., p. 28.

<sup>27</sup> G. Ostrogorsky, *Die byzantinische Staatenhierarchie*, cit., p. 66.

<sup>28</sup> A. Giardina, *Esplosione di tardoantico*, cit., p. 164.

<sup>29</sup> Tanto che si è potuto parlare di un VI secolo *emarginato*, in A. Cameron, *Late Antiquity and Byzantium: An Identity Problem*, «Byzantium and Modern Greek Studies», 40 (2016), pp. 27-37.

<sup>30</sup> L. Cracco Ruggini, *All'ombra di Momigliano. Peter Brown e la mutazione del tardoantico*, «Rivista storica italiana», 100 (1998), pp. 739-767.

<sup>31</sup> A. Kaldellis, *Late Antiquity dissolves*, «Marginalia Forum on Late Antiquity and the Humanities», <https://marginalia.lareviewofbooks.org/late-antiquity-dissolves-by-anthony-kaldellis/>.

tosto appariscente nella percezione di sé palesata dagli studiosi di questo periodo, i cui scritti, ricchi di *excusationes non petitae* e continue precisazioni, trasmettono, al lettore attento, l'idea di un sotterraneo atteggiamento di difesa e di autogiustificazione del proprio ruolo, caratteristica, del resto, che si può estendere ai bizantinisti in generale, studiosi in qualche modo ancora impegnati in una difficile definizione di sé, intenti a precisare limiti e confini del proprio mestiere, come se il diritto di cittadinanza della disciplina e di chi se ne occupa andasse ancora ribadito e giustificato nell'ambito degli studi storici.

Bisanzio – oggi Commonwealth, Impero multietnico e multirazziale, Stato totalitario<sup>32</sup> – è portatrice di un'eredità problematica da recepire e assimilare, e non solo nella costruzione dell'identità europea e delle differenti identità nazionali (si pensi al caso emblematico della Grecia<sup>33</sup> o a quello dei diversi

<sup>32</sup> In ossequio ai tentativi della più recente storiografia, che tentano di inserire il discorso su Bisanzio all'interno di una prospettiva di storia globale e transnazionale o comparativa, si vedano D. Obolenskij, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, Weidenfeld and Nicolson, London 1971; C. Raffensperger, *Revisiting the Idea of the Byzantine Commonwealth*, «Byzantinische Forschungen», 28 (2004), pp. 159-174; N. Ferguson, *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire*, Penguin, London 2005; C. Murphy, *Are We Rome? The End of an Empire and the Fate of America*, Houghton Mifflin Co., Boston 2007.

<sup>33</sup> P.M. Kitromilides, *On the Intellectual Content of Greek Nationalism: Paparigopoulos Byzantium and the Great Idea*, «Byzantium and the Modern Greek Identity», D. Riks, P. Magdalino (eds.), King's College London Centre for Hellenic Studies Publications, Aldershot 1998, pp. 25-33.

Paesi dell'Est<sup>34</sup>, con le loro situazioni diversificate), rende oltremodo complicata l'acquisizione e la ricollocazione di un patrimonio storico tanto complesso all'interno del discorso identitario sull'Unione europea. Difficile anche, a causa della nostra ricezione della greicità classica, orientarsi nella comprensione dei complicati rapporti tra quest'ultima e la greicità di Bisanzio, col connesso problema di un ellenismo variamente inteso che ha contribuito all'esclusione dal dibattito identitario della parte occidentale del repertorio di simboli a cui abbiamo deciso di non attingere offerto da una Bisanzio percepita, nell'Europa occidentale, talora come *orientalismo* o *esotismo*. Non è un caso, infatti, che gli storici della letteratura siano tutti impegnati nella ricerca delle specificità e dei tratti peculiari di una letteratura ancora intesa come “specchio distorto”<sup>35</sup> e privo di autonomia rispetto al

<sup>34</sup> P.M. Kitromilides, *Balkanmentality: History, Legend, Imagination*, «Nations and Nationalism», 2.2 (1996), pp. 163-191 e M. Mazower, *The Balkans. From the End of Byzantium to the Present Day*, Phoenix Press, London 2000.

<sup>35</sup> H. Hunger, *On the Imitation (mimesis) of Antiquity in Byzantine literature*, «DOP», 23-24 (1969/1970), pp. 17-38.; I. Nilsson, *The Same Story, but Another: A Reappraisal of Literary Imitation in Byzantium*, in A. Rhoby, E. Schiffer (Hrsg.), *Imitatio, Aemulatio, Variatio*, Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, pp. 195-208; P. Magdalino, *A History of Byzantine literature for Historians*, P. Odorico, P.A. Agapits (éds), *Pour une nouvelle histoire de la littérature byzantine: problèmes, méthodes, approches, propositions*, Actes du Colloque international philologique (Nicosie-Chypre 25-28 mai 2000), Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, EHESS, Paris 2002, pp. 167-184.

modello classico. Gli storici della filosofia, invece, a parte significative eccezioni, quasi non tentano questa impresa, per una Bisanzio che, colta esclusivamente nella sua opera di trasmissione della classicità al mondo occidentale, a differenza del geniale rivale arabo, rivela solo la propria mancanza di originalità. Ma la colpa, in fondo, è forse proprio dei bizantini che, tal quali i loro alleati veneziani, tutt'altro che serenissimi nella tutela della loro segretezza, per secoli hanno lavorato alla costruzione del mito tanto faticoso da scardinare della loro monolitica immutabilità.

L'*European Science Foundation*, oltre al progetto che ha dato il via ai volumi della serie "Transformation of the Roman World", ben nota a romanisti e medievisti, aveva, in precedenza, finanziato la pubblicazione di una serie sulla genesi dello Stato moderno, coprendo, con entrambi i progetti, l'intero millennio medievale.

Difficile non pensare, dunque, all'operazione di Luigi XIV<sup>36</sup> che, nel confronto col gigante ottomano a cui doveva contrapporsi, avviava quella grande e funzionale operazione di recupero e riscoperta del mondo bizantino. Tornava utile riaccostare, in quel contesto e dopo secoli, grazie alla parentesi latina a Costantinopoli che nel corso del XIII secolo aveva palesato la ben documentata insanabile distanza tra i due mondi<sup>37</sup>, come ricorda l'importante e famo-

<sup>36</sup> Pensiamo a un'operazione come l'*Histoire de l'Empire de Constantinople sous les empereurs Français* di Du Cange (1657), il cui titolo già rende manifeste le intenzioni dell'autore e del suo committente.

<sup>37</sup> C. Rouxpetel, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, École Française de Rome, Roma 2015.

sa testimonianza del contemporaneo Niceta Coniata<sup>38</sup>, l'Europa latina, legittima erede dell'impero di Roma, all'Oriente degli scismatici ortodossi, *Romei* e non già *Romaioi*, i quali si sarebbero certamente mobilitati contro gli infedeli a cui erano sottomessi. La legittimità di questa operazione derivava dal trasferimento della dignità imperiale – la *renovatio* e la *translatio Imperii de Grecis in Germanos* – dall'autorità dei *Graeculi*, come già con dispregio li chiamava proprio Paolo Diacono che altrove aveva fatto significativamente l'elogio di Giustiniano, l'*optimus princeps* modello del monarca cristiano<sup>39</sup>, all'Occidente di Carlo Magno, in un momento fondamentale in cui la *lex romana*, che diventava *lex communis* capace di dare unitarietà all'agglomerato di popoli con le relative istituzioni che si concentravano sotto il potere del sovrano franco<sup>40</sup>, poneva la figura dell'imperatore Giustiniano al centro dell'attenzione proprio in quello spazio di tempo in cui era stata possibile la “nascita dell'Europa moderna”, sintomaticamente a prezzo dell'estromissione di Bisanzio dal gioco delle parti.

Ma Bisanzio, rientrata, a partire dalla fine della dinastia giustiniana (518-602) e con la brevissima eccezione del regno di Costante II (630-668), una prima volta nel discorso occidentale come *veicolo di grecità*

<sup>38</sup> «Fra noi e loro si è aperta una divergenza grandissima, le nostre mentalità non hanno alcun contatto e siamo lontani le mille miglia, anche se abbiamo contatti materiali e spesso ci capita di avere la stessa dimora» (Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio. Volume III [Libri 15-19 - De Statuis]*, a cura di A. Pontani, Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori, Milano 2014, p. 301).

<sup>39</sup> Paul. Diac., *Hist. lang. I*, 25.

<sup>40</sup> *Digesta seu Pandectae*, vol. I, Premessa, p. XV.

in concomitanza col disfacimento dell'impero dei Paleologi, vi rientrava questa volta, *fatalmente*, come *orientalismo*. Luigi XIV, che traeva il pretesto formale dell'intervento proprio dalla vendita di Andrea Paleologo dei diritti sulla corona di Costantinopoli a Carlo VIII (1495), mentre avviava i suoi preparativi di una anacronistica crociata che mai avrebbe visto la luce – si doveva pur dirimere la questione che opponeva teologi calvinisti e cattolici in merito al dogma della transustanziazione<sup>41</sup> –, anziché mobilitare gli eserciti, cominciò con l'inviare a Costantinopoli, insieme a spie, dignitari e diplomatici, eruditi e intellettuali<sup>42</sup>,

<sup>41</sup> La polemica era stata riaperta da Jean Claude nel 1622, che aveva ricordato come il dogma della presenza reale di Cristo, che si era imposto come tale nel corso del concilio di Trento, in realtà si fosse formato poco a poco. Tale posizione avrebbe inaugurato un dibattito nel quale sarebbero intervenuti, agguerriti, i giansemiti, prima con Pierre Nicole, che nel 1664 aveva già pubblicato il suo importante contributo, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, poi con Antoine Arnauld – dietro il quale però forse si nascondeva ancora la penna dello stesso Nicole – il quale, nel 1669, aveva redatto il primo volume della *Grande Perpétuité*. I difensori della Chiesa romana guardavano ora alle Chiese orientali che «bien que schismatiques, croyaient en la présence réelle» (M.-F. Auzépy, J.-P. Grémois [éds], *Byzance retrouvée. Érudits et voyageurs français [XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles]*, Chapelle de la Sorbonne, Paris 13 août-2 septembre 2001, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, EHESS, Publications de la Sorbonne-Byzantina Sorbonensia, Collège Pilâtre-de-Rozier, Paris 2001, p. 39).

<sup>42</sup> Persino Leibniz, nel 1672, di passaggio alla corte di Francia, aveva consigliato a Luigi XIV di iniziare dalla conquista dell'Egitto, dal quale, poi, avrebbe potuto agevolmente restaurare, a suo vantaggio, l'Impero romano d'Oriente. Per tutta l'attività propagandistica a sostegno di questo progetto si vedano il già citato *Byzance retrouvée* e A.Y. Haran, *Le Lys et le globe. Messianisme*

veri e propri cacciatori di antichità e curiosità che, al ritorno, portarono a Parigi oltre ai manoscritti dei Padri, degli storici e dei monaci greci su cui lavoreranno Labbe, Du Cange, Mabillon e Cusin, anche i disegni delle architetture ottomane, insieme ai racconti dei califfi delle *Mille e una notte* di Galland e ai resoconti dei costumi di un *eccentrico* “Impero romano di Istanbul”, per il quadro completo di quell'*esotismo* sopra annunciato, fino al ritratto lascivo di una orientaleggiante Teodora accompagnata al suo Giustiniano<sup>43</sup>. Una simile modalità di ingresso del discorso su Bisanzio in Occidente si riflette, peraltro, nella cesura che caratterizza il percorso e l'istituzione, oltre che la distribuzione, delle cattedre di Storia bizantina in Europa, come si evince chiaramente dalle intestazioni dei dipartimenti dedicati a questo studio, che ripropongono, in maniera evidente, i problemi finora menzionati legati alla recezione di Bisanzio in Europa: quello delle relazioni tra grecoità classica e pedissequo ellenismo d'imitazione o relativi alle periodizzazioni, quello del nazionalismo (e dei nazionalismi) e, infine, quello delle relazioni col mondo islamico e ottomano. Si palesa la mancanza di autonomia di un settore disciplinare che viene congiunto – tale è l'impostazione attuale degli studi – ad altri percorsi meno che forse al più opportuno, quello relativo al suo corrispettivo occidentale, in una dialettica sottovalutata che percorre

*dynastique et rêve impérial en France aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*,  
Champ Vallon, Paris 2000.

<sup>43</sup> S. Basch, *Du Byzantinisme à Byzance et de l'histoire au théâtre. Autour de Théodora (1884) de Victorien Sardou, dans La Métamorphose des ruines. Influence des découvertes archéologiques sur les arts et les lettres, 1870-1914*, École française d'Athènes, Athènes 2004.

per intero la storia del contatto tra queste due civiltà e mette a confronto, opponendoli, i due mondi separati di Niceta Coniate<sup>44</sup>, col risultato finale di una forse più lecita ricollocazione del discorso su Bisanzio nel suo legittimo Medioevo.

Tornano in mente gli sforzi di Lamma, che si era occupato non a caso, all'inizio della sua carriera, proprio del VI secolo – dallo studio giovanile che ci fornisce un'inedita immagine conciliante e meno rigidamente monofisita di Anastasio al lavoro su Giovanni di Cappadocia, dalla versione del goto Teodorico che guarda sognante a Oriente, mai dimentico di Costantinopoli, fino allo studio sulle fonti dell'età giustiniana –, e che aveva provato a raccontare quel medioevo greco-latino che purtroppo resta confinato solo all'ambito delle discussioni di carattere letterario.

Nel frattempo, in ogni caso, in questa Europa che poneva in risalto questa versione orientaleggiante e lussuriosa dei bizantini e che forniva un'immagine lontanissima da quella del *greco* ben distinto dal *turco* col quale in precedenza si erano intessuti accordi diplomatici e matrimoniali per una restaurazione da Occidente dell'Impero perduto, il discorso sull'imperatore procedeva parallelo.

L'umanesimo francese riscopriva un numero considerevole di opere ben selezionate proprio di quegli autori che avevano scritto tra il IV e il VI secolo, e lo faceva con il patrocinio di Francesco I, l'*idéal plato-*

<sup>44</sup> C. Cupane, *Bisanzio e la letteratura della Romania. Peregrinazioni del romanzo medievale*, in A. Pioletti, F. Rizzo (a cura di), *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, Atti del III Colloquio Internazionale, 10-13 ottobre 1996, Venezia, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 31-49.

*nicien du roi philosophe*, ed Enrico II, quelle stesse figure di regnanti che, pur richiamandosi alla tradizione greca, Machiavelli assimilava ai barbari<sup>45</sup>, e che, con chiare finalità politiche, ponevano Parigi sotto la protezione di un “triplice” san Dionigi che fondeva in sé le figure dello Pseudo-Dionigi e dell’Areopagita, primo vescovo di Atene, insieme al Dionigi che era stato il primo vescovo di Parigi, in un collegamento di Parigi con Atene che, insieme alla pubblicazione da parte delle stamperie reali del *Panegirico a san Dionigi l’Areopagita* di Michele Sincello (autore del IX secolo), costituirà un vero e proprio manifesto propagandistico e ideologico. Ad arricchire il quadro delineato interveniva poi la scoperta della *Storia segreta* di Procopio di Cesarea da parte di Niccolò Alemanno, custode della Biblioteca Vaticana e successore di Baronio, a cui Gibbon aveva rimproverato il ritardo nella scoperta del manoscritto, un testo dalla complessa *Wirkungsgeschichte* che, al pari della *Germania* di Tacito, si prestò a letture fortemente condizionate dall’attualità, ponendo al lettore contemporaneo l’ulteriore problema della relazione tra la fonte e gli elementi aggiuntivi interpretativi che nel corso del tempo hanno arricchito di significato l’opera stessa.

L’attacco che si portava alla figura ormai stilizzata dell’imperatore fu accolto con un sospetto così grande che si mise subito in discussione l’autenticità del lavoro di Procopio<sup>46</sup>. La ricezione del libello,

<sup>45</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, 43.

<sup>46</sup> A. Cameron, *Gibbon and Justinian*, in R. McKitterick, R. Quinault (eds), *Edward Gibbon and Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 40.

nell'Europa del XVII secolo travagliata dalle dispute religiose, fu problematica, e l'opera si prestò a strumentalizzazioni sia da parte cattolica che protestante, per una guerra poco nota che fu combattuta a colpi di pubblicazioni di autori bizantini<sup>47</sup>. I primi, eruditi che avevano familiarità con i testi degli storici ecclesiastici, la lettura degli atti conciliari, le vite dei papi contenute nel *Liber Pontificalis*, la corrispondenza epistolare registrata nella *collectio Avellana*, ponevano in rilievo un punto di critica ben preciso sul quale Procopio non aveva mancato di porre l'attenzione, quello cioè relativo alla politica religiosa di Giustiniano. I luterani, al contrario, esaltavano questa figura di imperatore che era riuscito a dominare la Chiesa di Roma, alla cui autorità non aveva lasciato spazi di intrusione.

Si prendeva, naturalmente, dal testo quello che era più opportuno in quel momento utilizzare per avvalorare le proprie posizioni, dal momento che, nel primo caso, la Chiesa cattolica, che si appoggiava a Procopio che accusava Giustiniano per il favoritismo accordato al clero a danno delle altre istituzioni, era poco credibile nella sua denuncia della politica religiosa coercitiva e della volontà imperiale di «ridurre tutto il suo popolo ad un'unica fede nei riguardi del Cristo»<sup>48</sup>, così come non si fa fatica, nel secondo caso, a comprendere le ragioni delle simpatie dei protestanti verso questa Bisanzio decisamente “antiromana” .

<sup>47</sup> Teniamo presente già che il primo che, in area germanica, aveva dimostrato di attribuire un ruolo di primo piano alla storia e alla civiltà di Bisanzio, era stato Hieronymus Wolf (1516-1580), il discepolo di Melantone.

<sup>48</sup> Procop., *Anecd.* XIII.

Il *pamphlet* diffamatorio, in realtà, aveva cominciato a circolare tra gli studiosi d'Europa già prima dell'edizione incompleta del 1623, quella mancante delle parti più scabrose relative alla figura di Teodora. Attraverso il ricco epistolario di Peiresc possiamo infatti seguire le vicende relative alla diffusione di questo testo, come nel caso della lettera del 4 novembre del 1620 indirizzata a Girolamo Aleandro, in cui l'autore si dimostrava preoccupato per la diffusione del *Vat. Gr. 1001*, così che la circolazione della *Storia segreta* potesse esser fatta risalire al manoscritto romano che egli aveva certamente visionato. Lo stesso cardinale Scipione Cobelluzzi, il bibliotecario papale, aveva promesso a Peiresc, che aveva al contempo una corrispondenza anche con lo stesso Niccolò Alemanni, l'invio di una copia del manoscritto segreto scoperto nella Biblioteca Vaticana<sup>49</sup>. Quest'ultimo, stando alla testimonianza di Aleandro, come si evince dalla lettera del 7 dicembre del 1620 indirizzata ancora a Peiresc, esitava a pubblicare il testo, in quanto tale scritto avrebbe potuto provocare *costernazione e imbarazzi*<sup>50</sup>. Si temeva, e non a torto, l'impatto che avrebbe provocato un ritratto inedito dell'imperatore Giustiniano. I più feroci oppositori all'edizione del 1623 furono esponenti del settore giuridico appartenenti per lo più agli ambienti luterani. Si rimproverava ad Alemanni di aver fornito una immagine falsata e poco credibile dell'imperatore, in cui il potere imperiale appariva completamente subordinato a quello papale. Le opere critiche nei confronti dell'edizione

<sup>49</sup> B. Croke, *Procopius. From Manuscripts to Books: 1400-1850*, «Histos», Supplement 9 (2019), p. 75.

<sup>50</sup> Ivi, p. 76.

– e si pensi al lavoro di Thomas Ryves o a quello di Lucas Holsten, a quelli di Johannes Eichel e Christianus Thomasius – procedevano parallele con i lavori in difesa dell'operazione condotta dal segretario papale e allo stesso tempo con le nuove copiose edizioni dell'opera procopiana che aggiornavano quelle di Leonardo Bruni, Leonicensino, Maffei e Persona, tra gli altri. Inizialmente furono di parte protestante gli studiosi più impegnati nella redazione e pubblicazione dei testi bizantini del primo periodo, e si pensi a Scaliger, Vulcanius, Hoeschel, Heinsius e Grotius. Tuttavia ben presto la stella nascente della scuola di Leiden si offuscò in favore della parte cattolica, la quale, soprattutto a partire dal periodo tridentino, aveva intenzione di enfatizzare strumentalmente i punti di contatto con la Chiesa orientale. La conseguenza fu un rinnovato impulso allo studio dei Padri e del primo periodo della storia bizantina, soprattutto negli ambienti gesuiti francesi, come abbiamo già ricordato. Lo studio in particolare del VI secolo ricevette un impulso importantissimo all'inizio dell'età moderna, soprattutto tra XVI e XVII secolo, e questo proprio grazie alla pubblicazione del 1623 a cui abbiamo fatto riferimento. La scoperta e la diffusione del manoscritto procopiano non solo inaugurarono gli studi su questo autore bizantino, considerato dai Greci da sempre alla stregua di un classico accanto a Erodoto e Tucidide, non solo portarono ad un capovolgimento dell'immagine dell'imperatore Giustiniano, ma fornirono un decisivo contributo allo sviluppo della moderna comprensione e interpretazione di un testo antico<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Ivi, p. 142.

La *Storia segreta*, che non ha mancato di dividere gli studiosi fin dentro l'età contemporanea – e si pensi al Giustiniano di fine Ottocento di Domenico Comparetti, anticlericale convinto, o a quello dell'Astuti che, nella sua edizione del lavoro di Procopio del 1944, addirittura istituiva un parallelismo tra le figure di Giustiniano e Adolf Hitler – ebbe senza dubbio un ruolo decisivo nella messa in discussione di questa importante figura di imperatore, soprattutto se si pensa che appena nove anni prima della pubblicazione del libello, nel 1612, il re di Francia Luigi XIII, *le roi très chrétien*, aveva atteso a una traduzione in francese dei *Precetti di Agapeto all'imperatore Giustiniano*, del quale il collaboratore Richelieu conservava gelosamente una copia delle *Institutiones*, delle *Novellae* e di cui ci restano i libri X, XI e XII del *Codex*, in un'edizione del 1300-1320, che è conservata oggi nella Biblioteca Nazionale di Francia. Quello che emergeva era il ritratto di un Giustiniano il cui carattere *bizantino* si faceva per la prima volta preponderante, al punto da marcare una periodizzazione in un'opera fondamentale in otto volumi che vedeva la luce proprio in questo periodo, la *Histoire de Constantinople* di Louis Cousin, che cominciava la sua narrazione, appunto, dal regno di Giustino I.

Si pensi, poi, tornando al discorso precedente, su tutti, al caso di Napoli, dove la *rimozione* e l'*assenza* di Bisanzio sono rese ancora più evidenti dal grande sviluppo della scuola di filologia bizantina inaugurata da Antonio Garzya e dall'interesse manifestato dai giuristi di professione della scuola napoletana per il periodo in questione. Uno scollamento, questo, che palesa ancor più la scarsa attenzione posta dagli storici di professione sulla presenza di Bisanzio nel nostro

territorio, posto, com'è in quell'Europa dalla quale Paul Valéry escludeva il contributo della civiltà bizantina<sup>52</sup>. Bisogna certo anche considerare la lentezza con cui i bizantinisti in genere si sono tenuti per lungo tempo lontani dai dibattiti teorici che coinvolgono una disciplina che, come le altre, segue e risente delle stesse sfide e degli stessi problemi posti dalle stagioni storiografiche che si succedono, per il risultato di una disciplina che, non riflettendo su se stessa, non ha molte possibilità di radicarsi, a prezzo della perdita di preziosissimo patrimonio identitario.

E dunque Giustiniano ci ha fornito il pretesto che ci ha consentito di affrontare temi ancora spinosi. Le periodizzazioni sono tutt'altro che il gioco ozioso di cavillosi addetti ai lavori, esse celano sempre, come abbiamo detto, preoccupazioni di carattere teoretico e ideologico. Si cerca allora il momento che marchi la cesura fondamentale, al punto da determinare il *terminus ante quem* e *post quem*. L'Europa moderna – perché l'Europa nasce significativamente in età moderna e sintomaticamente senza il contributo dell'ormai esotica e orientaleggiante Bisanzio – si trova contesa tra due simbolici momenti fondativi che non hanno bisogno di introduzione alcuna: il 1453 e il 1517. Lungi dall'essere separati, questi due avvenimenti si presentano come due momenti di un unico discorso che, partendo dal fallimento definitivo dell'unità del mondo cristiano, preparato certamente già dalla mancata riconciliazione tra cattolici e ortodossi con la morte dell'ultimo Paleologo, conduce fino alla modernità. L'uomo medievale, al

<sup>52</sup> T. Todorov, *European Identity*, «South Central Review», 25 (2008), 3, pp. 3-15.

centro di questo percorso che va dalla tarda antichità sino a questa *historia nova*, conserva un rapporto peculiare con romanità e greicità e non può concepirsi come tale se non a partire dal riconoscimento dell'altro diverso da sé e col quale, a cavallo tra la fine del Medioevo e il Rinascimento, non sarà più possibile l'identificazione. Quando i Greci e i Romani saranno nettamente distinti dagli uomini della stagione storica contemporanea e la rovina sarà veramente tale, finalmente *vetustas*, nascerà, insieme all'uomo moderno, anche quello medievale. Il momento fondamentale di questo percorso veniva a crearsi con la caduta di Costantinopoli nel 1453<sup>53</sup>. L'umanesimo francese e quello italiano riscoprivano un numero considerevole di opere ben selezionate di autori bizantini sulle quali la cristianità europea si sarebbe confrontata con accanimento. La modernità, difatti, è anche e soprattutto insospettabilmente figlia di questa guerra editoriale combattuta a colpi di pubblicazioni di autori bizantini che imperversarono nel continente europeo a partire dai simbolici 1453 e 1517 e oltre. Abbiamo seguito qui le vicende di questa guerra poco nota che vide protagoniste le Chiese riformate: la storia della Riforma protestante e, con essa, della modernità, è anche figlia della caduta di Costantinopoli. Abbiamo cercato di ricostruirne l'itinerario attraverso un breve contributo di storia dell'editoria.

<sup>53</sup> E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1990.



*FULGURA, SCINTILLATIONES,  
PESTIFERI VAPORES*

La teoria congiunzionista  
e la correlazione tra epidemie, eventi  
astronomici e fenomeni atmosferici  
tra antichità e prima età moderna

Gianluca Falcucci

1. *La “scienza dei decreti delle stelle”*

Un articolo pubblicato nel febbraio 2020 sul sito dell’AGI recava il seguente titolo: *Le stelle confermano l’arrivo della pandemia. Ma il lieto fine c’è*<sup>1</sup>. La notizia – che seguì di pochi giorni il primo rilevamento in Italia del Covid-19 – asseriva come la diffusione del virus fosse determinata da uno *stellium* tra i pianeti Saturno, Plutone e Giove nel segno del Capricorno. A prescindere dall’*appeal* che l’astrologia vanta nella società odierna, preme ricordare come le disposizioni del cielo siano state per secoli ritenute – spesso in correlazione con fenomeni atmosferici o eventi naturali catastrofici – elementi determinanti nell’insorgenza delle epidemie in una prospettiva cosmologica incentrata sulla corrispondenza tra ma-

<sup>1</sup> <https://www.agi.it/dar01/news/2020-02-26/coronavirus-astrologia-stelle-7227942/>, ultima consultazione 25 settembre 2021.

crocospo e microcosmo simboleggiata dalle celebri miniature medievali dell'*homo signorum*<sup>2</sup>. Così, se in occasione dell'epidemia di peste trecentesca una commissione della Facoltà medica di Parigi individuò l'origine del male in una congiunzione del 1345 tra Marte, Giove e Saturno nel segno dell'Acquario, dalla quale sarebbe scaturita un'alterazione climatica con conseguente corruzione dell'aere<sup>3</sup>, al volgere del Cinquecento, quando l'Europa si trovò a fare i conti con un'epidemia di sifilide, non mancò chi, come l'archiatra pontificio Clemente Clementini, ne rintracciò la genesi nella congiunzione del 1484 tra Saturno e Giove nel segno dello Scorpione, dato che «secundum astrologos sydera in nostra corpora vim maximam habent et solent producere pestem»<sup>4</sup>. L'origine della teoria delle congiunzioni planetarie non era così remota, trovando sistematizzazione nella cultura araba del X secolo d.C., per poi configurarsi come indirizzo dell'*astrologia iudiciaria* di impronta deterministica e articolata nei seguenti rami: genetli-

<sup>2</sup> Tra le famose, quella inserita in un codice quattrocentesco noto come *Très Riches Heures du Duc du Berry* (Chantilly, Musée Condé, ms. 65).

<sup>3</sup> Il re di Francia Filippo VI chiese un rapporto sulla natura del male e sul modo di fronteggiarlo. I medici, «incitati, utilitati etiam publice intendere cupientes, causas epidemie universales et remotas, particulares et propinquas, nec non et salubriora remedia», redassero nel 1348 un *Compendium de epidemia* suddiviso «in duas summas [...] in quarum prima de causis hujus pestilentie, unde provenerit, inquiremus. In secunda, remedia preservantia, et aliqua curativa subjungemus». Il testo, trådito dal manoscritto *lat. 11227* della BNF, è in H.E. Rébouis, *Étude historique et critique sur la peste*, Picard, Paris 1888, pp. 75-145.

<sup>4</sup> C. Clementini, *Lucubrationes*, Henricus Petrus, Basileae 1535, pp. 87-88.

ca, elezionale, oraria e universale<sup>5</sup>. Distinta era l'*astrologia naturalis*, interessata all'osservazione degli astri che indagasse il loro effetto sul clima per trarne giovamento alla navigazione, all'agricoltura o alla salute attraverso il ricorso alle branche dell'*astrologia meteorologica* e di quella *medica*<sup>6</sup>. Al di là delle classificazioni, è opportuno evidenziare come il congiunzionismo, ramo dell'astrologia universale, rappresentasse una sorta di "oroscopo del mondo" concernente eventi collettivi nonostante la sua interazione con la diagnostica avesse tra gli obiettivi l'accertamento degli effetti che l'azione delle *causae caelestes* su quelle *terrestres* determinava nella *complexio* del singolo e della comunità afflitta. Arrestandosi al volgere dell'età moderna, il presente contributo intende indagare la diffusione della teoria congiunzionista, esplorandone le origini e delineando i contorni della sua fortuna che, nel partecipare alla genesi della modernità, dimostrò di possedere radici nel pensiero astrologico arabo mutuato da quello antico che si è dunque deciso di ripercorrere nel ramo universale.

<sup>5</sup> Sull'astrologia e le sue branche, cfr. D. Pingree, *Astrology*, in P.P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, 5 voll., C. Scribner's sons, New York 1973-1974, vol. I, 1973, pp. 119-126; sulle tecniche, G. Bezza, *L'astrologia: storia e metodi*, Teti, Milano 1981.

<sup>6</sup> Il termine "giudiziaria" si diffuse a partire dal XII secolo, rimandando all'arabo *siña't ahkām al-nūjum*, reso in latino come *ars iudiciorum stellarum*. Nella trattatistica tardomedievale tali lemmi indicavano in prevalenza quella che era definita dagli astrologi antichi "genetliaca", distinta dallo studio *quadrivialis* riguardante gli spostamenti degli astri. Cfr. O.P. Faracovi, *Introduzione*, in M. Ficino, *Scritti sull'astrologia*, a cura di O.P. Faracovi, Rizzoli, Milano 1999, pp. 14-15.

## 2. *Le previsioni astrologiche di valenza collettiva*

La storiografia riconduce alle civiltà mesopotamiche lo sviluppo, a partire dal II millennio a.C., di prime forme di mantica astrale che, sulla scia dell'osservazione degli eventi astronomici, ambiva a fornire *praesagia* circa accadimenti generali quali guerre ed epidemie da poter scongiurare con preghiere e riti. Quantunque in antichità la mantica, nota come “arte dei Caldei”, non fosse riducibile alla sola causazione degli astri, servendosi talvolta di questi ultimi per scandire intervalli cronologici e conferire valore predittivo alla ciclicità del tempo<sup>7</sup>, fu nella regione tra i due fiumi che essa adottò come *omina* i corpi celesti nell'ottica di una *religio astralis* che, come osservò Cumont, nel divinizzare i pianeti – associati a esseri sovrumani – riteneva che dalle relazioni tra di essi scaturisse quanto accadeva sulla Terra<sup>8</sup>. Stigmatizzata in età classica da autori come Carneade, Aristofane e Cicerone<sup>9</sup>, la *divinatio artificialis* trovò nello stoicismo la corrente che le conferì respiro, assumendo la fisionomia di un sape-

<sup>7</sup> O.P. Faracovi, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Marsilio, Milano 1996, pp. 31-33.

<sup>8</sup> F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. it. di L. Salvatorelli, Laterza, Bari 1913, p. 175. Sull'astrologia mesopotamica, cfr. G. Pettinato, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Mondadori, Milano 1998; sulla divinazione, cfr. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 voll., Leroux, Paris 1879-1882.

<sup>9</sup> Di Cicerone si leggano i passi del *De divinatione* in G. Luck (a cura di), *Arcana mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori, Milano 1999, vol. II, *Divinazione, astrologia, alchimia*, pp. 57-70.

re riservato a pochi *inspirati* – gli indovini – in possesso di specifiche abilità<sup>10</sup>.

In Grecia, dove dal V secolo a.C. si era affermata la genetliologia<sup>11</sup>, la mantica si diffuse grazie a figure come Beroso, sacerdote del dio Bel che tramandò le nozioni sulle *praedictiones divinae*, e Crisippo, fondatore della seconda Stoa, che tra i primi fornì una giustificazione filosofica della divinazione definita «vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a diis hominibus partendantur»<sup>12</sup>. Partecipando di un piano provvidenziale (πρόνοια) che governa il mondo, gli uomini erano i destinatari di segni decifrabili per comprendere la finalità che presiedeva ogni evento. Idea ripresa da Posidonio nel Περὶ μαντικῆς nel quale, criticando le posizioni scettiche del suo predecessore allo scolarcato, Panezio, fornì alla cosmologia stoica quell'indirizzo che avrebbe riscosso fortuna nella cultura latina con Manilio e Vettio Valente<sup>13</sup>. Il filosofo di Apamea qualificava i *sidera* come strumenti del *fatum* attraverso i quali la necessità cosmica si imprimeva sulla Terra sotto forma di

<sup>10</sup> G. Minois, *Storia dell'avvenire. Dai profeti alla futurologia*, trad. it. di M. Carbone, Dedalo, Bari 2007, pp. 47-109. Cfr. A.M. Ioppolo, *L'astrologia nello stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1984.

<sup>11</sup> Suo obiettivo era l'analisi delle inclinazioni naturali che costituivano il temperamento degli individui. W.E. Peuckert, *L'astrologia*, trad. it. di E. De Vargas Machuca, Edizioni mediterranee, Roma 1990, pp. 133-151.

<sup>12</sup> *Stoicorum veterum fragmenta*, collegit I. ab Arnim, 4 voll., in aed. B.G. Teubneri, Stuttgartiae 1964-1968, vol. II, 1964, fr. 1189, p. 342.

<sup>13</sup> G. Luck (a cura di), *Divinazione, astrologia, alchimia*, cit., pp. 167-212, 225-229.

influsso, che nel pensiero di Posidonio è sia un fatto fisico interno alla catena delle cause antecedenti sia strumento del suddetto piano provvidenziale espresso nei concetti, già presenti in Crisippo, di “destino” (εἰμαρμένη) e “concatenazione universale degli eventi” (συμπάθεια)<sup>14</sup>. L’immagine di un’astrologia rivelatrice di un ordine universale riscosse fortuna, subendo l’influenza delle correnti ermetico-gnostiche – dove l’εἰμαρμένη è sinonimo di coercizione della materia alla quale l’anima può sottrarsi – e di quelle neoegizie le quali – incentrate sulla scansione del tempo determinata dal sorgere eliaco di ciascuna delle costellazioni associate ai decani – attribuivano valore predittivo alle costellazioni extrazodiacali (*sphaera barbarica*) sovrapposte a quelle greco-babilonesi (*sphaera graecanica*)<sup>15</sup>.

Anche l’*astronomia* aveva nel contempo scandito le tappe di un percorso culminato nella sua codificazione messa a punto nel II secolo d.C. da Tolomeo. Quest’ultimo impresso una svolta agli studi astronomici che videro l’apotelesmatica – letteralmente *studio dell’effetto dei pianeti* – assurgere a campo di applicazione dell’astronomia, poiché necessitante della sua ἐπιστήμη per indagare l’effetto che le posizioni planetarie determinavano sulla materia terre-

<sup>14</sup> O.P. Faracovi, *Scritto negli astri*, cit., pp. 55-58.

<sup>15</sup> La *levata eliac* di una stella corrisponde alla sua prima apparizione all’alba nel cielo orientale a seguito di un periodo di invisibilità dovuto all’eccessiva vicinanza al Sole. I decani influivano sugli astri e sugli eventi umani attraverso i *demoni* costituenti loro emanazione e la cui introduzione inaugurerò pratiche magiche per le quali si rimanda a A.J. Festugière, *L’astrologia e le scienze occulte*, a cura di M. Neri, Mimesis, Milano-Udine 2019.

stre attraverso influssi veicolati dall'etere<sup>16</sup>. Essendo l'oggetto d'indagine non determinabile con esattezza a causa dell'instabilità del mondo materiale, l'arte di Urania per Tolomeo – il cui pensiero è permeato della cosmologia peripatetica – poteva ambire a previsioni congetturali circa le probabilità che un determinato evento si verificasse, con la conseguente distinzione tra εἰμαρμένη celeste, riguardante realtà immutabili e implicante la *necessità*, e εἰμαρμένη naturale, coinvolgente realtà mutevoli e aperta al campo del *possibile*<sup>17</sup>. È nel secondo libro della Τετράβιβλος che l'alessandrino si occupò di astrologia universale (Καθολική) concernente da un lato «circostanze più vaste e che si ripetono a distanze di tempo, come guerre, carestie, pestilenze», dall'altro «fenomeni più comuni e occasionali, come cambiamenti stagionali, le variazioni di intensità, in più o in meno, delle tempeste, della calura, dei venti, della fertilità, della siccità» (II, 1, 4)<sup>18</sup>, le cui «cause prime» scaturivano «dalle congiunzioni e opposizioni di Sole e Luna che danno

<sup>16</sup> Nella Τετράβιβλος (I, 1) Tolomeo suddivide *astronomia*, che «porta alla conoscenza degli aspetti reciproci che in ogni momento il Sole, la Luna e i pianeti vengono ad assumere con la Terra durante il loro movimento», e *astrologia* che «con l'analisi delle caratteristiche naturali proprie degli aspetti stessi, studia le conseguenti modificazioni nella materia» (C. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche [Tetrabiblos]*, a cura di S. Feraboli, Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori, Milano 1995, p. 9). Seppur concettualmente diverse, le due discipline saranno terminologicamente intercambiabili fino all'età moderna.

<sup>17</sup> O.P. Faracovi, *Scritto negli astri*, cit., p. 120-127.

<sup>18</sup> C. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche*, cit., p. 99. Su Tolomeo e Aristotele, cfr. G.F. Vescovini, *I sistemi del mondo. Il cammino dell'astrologia da Tolomeo a Copernico*, Agorà & Co, Lugano 2018, pp. 19-20.

luogo a eclissi, e dai transiti dei pianeti nelle zone delle eclissi stesse»<sup>19</sup>. Le predette circostanze, quali le epidemie, erano pronosticabili attraverso l'individuazione del luogo della Terra interessato dagli eventi astronomici; del periodo in cui essi si verificano; della loro durata; del «genere» finalizzato a individuare chi ne fosse interessato; infine dell'«aspetto specifico», malefico o benigno, ricavabile dalle «proprietà attive dei pianeti e dalla infinita combinazione dei corpi celesti» (II, 5, 1-3)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Quando Saturno domina da solo provoca «malattie mortali» e in ambito atmosferico «geli terribili, rigidi, nebbiosi e pestilenziali, aria malsana, nuvolosità, cieli scuri» (II, 9, 6); Marte provoca «malattie con febbri altissime, febbri terze, emotisi [...] venti caldi, pestilenziali e inaridenti» (II, 9, 11); Mercurio può indurre a «indisposizioni giornaliere, tosse, vomito e deperimento» (II, 9, 16). I pianeti «quando si combinano ora con l'uno ora con l'altro (nei diversi aspetti e in mutua recezione nei segni zodiacali o secondo la loro posizione rispetto al Sole) e associano le loro qualità attive, il tipo dell'evento che si produce risulta composito per la combinazione delle loro diverse nature» (II, 9, 19) (C. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche*, cit., pp. 147-153).

<sup>20</sup> Ivi, p. 133. Quest'ordine di cause «determinanti» può interagire nel mondo sublunare con altre «particolari» in grado di interferire come con le malattie «suscettibili di intervento», che se non curate proseguono il decorso; se pronosticate, possono arrestarsi grazie a «farmaci specifici» che interferiscono sulla «concatenazione naturale originaria» (I, 3, 7-19). Tolomeo cita gli Egizi che «collegarono strettamente alla medicina il pronostico astrologico», ponendo «al primo posto il destino, ma al secondo la possibilità di interferire con mezzi naturali, e collegarono strettamente alla previsione i benefici e i vantaggi che derivano dal sistema di studio da essi definito medico-matematico» al punto che «con l'arte medica e con la conoscenza di ciò che è adatto o di ciò che è nocivo in ogni singolo caso, essi predispongono misure preventive di profilassi e cure infallibili – per quanto possibile

La svolta tolemaica non causò il tramonto dell'astrologia neoegizia – il cui influsso risulta evidente nella *Máthesis* di Firmico Materno – né di quella stoicizzata, comportando, come ha evidenziato Ornella Pompeo Faracovi, una «*koiné* astrologica, nella quale la ripresa e persino il riassunto di sparse indicazioni tolemaiche, isolate dall'impianto concettuale nel quale avevano preso forma, furono sovente mescolati con precetti divinatori, senza che dei due termini si evidenziasse la reciproca incompatibilità»<sup>21</sup>. Non mancò, tuttavia, il consolidarsi di posizioni critiche nei confronti della divinazione, oggetto di disapprovazione da autori come Sesto Empirico, che nell'*Adversus mathematicos* avanzò un esame delle tecniche genetliologiche, e Plotino, che nelle *Enneadi*, riconoscendo la funzione causativa degli astri, criticò la cosmoteologia stoica *de facto* inconciliabile con la teoria dell'Uno. Nella prospettiva del filosofo, che respinse la genetliologia differentemente dal suo allievo Porfirio, gli astri non erano cause (ποιητικοί) ma segni (σημαντικοί) che la mantica poteva legittimamente interpretare per predire il futuro sotto il profilo di eventi collettivi<sup>22</sup>.

Di astri-segni aveva già parlato nel I secolo d.C. Filone di Alessandria riguardo il loro ricorso per la distinzione dei giorni, dei mesi, degli anni e delle stagioni. Quest'ultimo aveva bandito la divinazione nella convinzione che gli astri fossero segni di eventi esclusivamente astronomici e meteorologici,

– per le malattie in corso» (I, 3, 18-19) (ivi, pp. 26, 31). Sull'astrologia medica, cfr. W.E. Peuckert, *L'astrologia*, cit., pp. 261-275.

<sup>21</sup> O.P. Faracovi, *Scritto negli astri*, cit., p. 144.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 153-160.

secondo una visione sostanzialmente affine a quella assunta dai Padri della Chiesa, i quali, nel ripudiare quelle che Agostino avrebbe definito *coniecturae mathematicorum*, giudicarono la divinazione *pagana* valida «usque ad evangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde nativitatem alicuius de caelo interpretetur»<sup>23</sup>. La condanna patristica contribuì nell'Occidente a eclissare l'arte di Urania che bandita nel IV sec. d.C. dal canone XXXVI del Sinodo di Laodicea – che vietò «qui sunt sacrati vel clerici, esse magos, vel incantatores, vel mathematicos, vel astrologos, vel facere ea quae dicuntur amuleta», minacciando «eos autem qui ferunt, ejici ex Ecclesia jussimus»<sup>24</sup> – avrebbe vissuto nuova fioritura nei primi secoli del II millennio.

<sup>23</sup> Tertulliano, *De idolatria*, cap. IX, in F. Oehler (Hrsg.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani quae supersunt omnia*, 3 voll., Weigel, Lipsiae 1853-1854, vol. I, 1853, p. 78. Filone spoglia dalle implicazioni mantiche i passi della *Genesi* nei quali Dio fa apparire agli uomini i corpi luminosi il cui compito «non è solo di mandar luce, ma anche segni del futuro; col loro levarsi, tramontare, con le eclissi, le congiunzioni e gli altri movimenti, consentono all'uomo la previsione di abbondanti raccolti o carestie, di epidemie, di allagamenti o siccità, bonacce o tempeste sul mare [...] di misurare il tempo» (G. Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1977, pp. 9-12).

<sup>24</sup> G.D. Mansi (a cura di), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Antonii Zatta Veneti, Firenze 1759-1798, vol. II, 1759, p. 569. Sul conflitto tra patristica e astrologia, cfr. G. Bezza, *L'astrologia*, cit., pp. 32-38.

### 3. *La teoria congiunzionista in relazione alle epidemie*

Il merito di aver infuso linfa alle *scientiae astrorum* – la cui vitalità era sopravvissuta nel mondo bizantino – è ascrivibile alla cultura araba, al recupero di testi ellenistici e alla stesura di nuovi trattati, le cui traduzioni latine si diffusero nei centri culturali europei<sup>25</sup>. Proficui si rivelarono i primi decenni del Duecento allorquando comparvero quelle di Abû Ma'shar, Mashâ'allâh, al-Kindî e al-Qabîsî – oltre al *Centiloquium* pseudotolemaico e il commento di 'Alî ibn Ridwân alla Τετράβιβλος – realizzate da studiosi come Adelardo di Bath, Giovanni di Siviglia, Ermano di Carinzia e Platone di Tivoli<sup>26</sup>.

Lungi dal presentarsi organica, l'astrologia araba, i cui primi sviluppi risalgono all'VIII secolo d.C., si mostrò all'Occidente articolata in più indirizzi e scuole di pensiero gravitanti attorno a una congerie di tecniche predittive mutate dalle tradizioni greca,

<sup>25</sup> Sull'astrologia bizantina, cfr. P. Magdalino, *Astrology*, in A. Kaldellis, N. Siniossoglu (eds), *The Cambridge intellectual history of Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 198-214.

<sup>26</sup> G. Bezza, *L'eredità degli arabi*, in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, Carocci, Roma 2012, pp. 30-40. Delle traduzioni si ricordano quella di Adelardo dell'*Isagoge minor* di Abû Ma'shar nel 1120; di Giovanni di Siviglia del *De magnis coniunctionibus*, dei *Flores astronomiae* e nel 1133 dell'*Introductorium maius* dello stesso autore, a sua volta ritradotta nel 1140 da Ermanno di Carinzia; di Platone di Tivoli della Τετράβιβλος nel 1138. L'*Introductorium* e il *De magnis coniunctionibus* saranno editi ad Augusta nel 1489.

bizantina, sasanide e indiana<sup>27</sup>. Particolare attenzione fu riservata all'opera di Tolomeo arricchita di temi a lui estranei come la necessitazione e la divinazione tramandate dal *Καρπός*, noto come *Centiloquium* dalla traduzione di Platone di Tivoli del 1136, raccolta apocrifia di aforismi, databili tra il V e l'VIII secolo d.C., in cui indicazioni tolemaiche erano mescolate a elementi magici e medico-astrali, spie di un'attribuzione che sarà ufficialmente confutata da Girolamo Cardano nel Cinquecento<sup>28</sup>. A conferire successo alla "scienza dei decreti delle stelle" (*'ahkām*) fu però la teoria congiunzionista che – esposta sistematicamente da Abû Ma'shar nell'*Introductorium maius* e nel *De magnis coniunctionibus*, ma già presente *ab illo tempore* nella tradizione sasanide permeata da influssi indiani – avrebbe invertito il paradigma astrologico, recuperando l'antica componente deterministica che vedeva negli eventi celesti le cause di quelli terreni. Nell'allargare la causazione universale ad avvenimenti politico-religiosi, oggetto dell'*astrologia storica* esposta da Mashā'allāh nel *De revolutionibus annorum mundi*<sup>29</sup>, le *praedictiones* erano ricavabili

<sup>27</sup> A. Panaino, *La diffusione dell'astronomia e dell'astrologia mesopotamica in India attraverso la mediazione iranica*, in Istituto di studi umanistici Francesco Petrarca (a cura di), *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1992, pp. 9-50.

<sup>28</sup> Nei suoi *Commentaria* alla *Τετράβιβλος* editi a Basilea nel 1554. Cfr. O.P. Faracovi, *Girolamo Cardano e il ritorno a Tolomeo*, in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *Il linguaggio dei cieli*, cit., pp. 125-138.

<sup>29</sup> Su Abû Ma'shar, cfr. *Dictionary of Scientific Biography*, cfr. C.C. Gillespie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, Scriber, New York 1970-1981, vol. I, 1979, *ad vocem*, pp. 32-39.

per il *munajjim* non solo dalle congiunzioni solilunari o dalle eclissi, come insegnava la Τετράβιβλος, ma anche da quelle dei pianeti superiori Marte, Giove e Saturno a seconda dei segni in cui esse avvenivano<sup>30</sup>.

Per Abû Ma'shar vi erano quattro tipi di congiunzioni: le *grandi* tra Saturno e Giove in un punto preciso del cerchio zodiacale, che si ripetevano ogni 960 anni preannunciando un rinnovamento del mondo; le *medie* che, legate all'avvento di conquistatori o nuovi sovrani, si verificavano ogni 240 anni quando Saturno e Giove erano congiunti in una delle quattro triplicità (ossia in un segno zodiacale di acqua, aria, terra o fuoco); le *piccole* che si verificavano ogni 20 anni quando Saturno e Giove si congiungevano in qualsiasi segno zodiacale, preannunciando la comparsa di ribelli o la devastazione di città; infine quelle tra Saturno e Marte (pianeti *an-nahsâni*, sfortunati) ai primi gradi del Cancro, segno di debolezza per entrambi,

<sup>30</sup> Già Masha'allah nell'*Epistola de rebus eclipsium et coniunctionibus planetarum*, al-Kindi nel *Trattato sul regno degli arabi e della sua durata* e al-Tabarî nel *Libro sulle congiunzioni e sulle rivoluzioni degli anni* avevano parlato di congiunzioni, ma fu l'opera dell'astrologo di Balkh a fissare le regole che collegavano gli eventi terrestri con i celesti. Per gli arabi una sintesi della tradizione passata fu quella di Teofilo di Edessa nei *Prospetti sui principi cosmici* debitori del *Compendium astrologicum* di Retorio. Sul tema cfr. S. Buscherini, *L'astrologia storica. La teoria delle congiunzioni di Giove e Saturno e la trasmissione dei loro parametri storici*, Mimesis, Milano-Udine 2013, che confronta congiunzionismo e teoria dell'Anno Cosmico mazdaica; E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Bari 1976, pp. 18-30; M. Bertozzi, *Il fatale ritmo della storia. La teoria delle grandi congiunzioni astrali tra XV e XVI secolo*, «I castelli di Yale», 1 (1996), pp. 29-49.

che si ripetevano ogni 30 anni causando guerre, carestie e pestilenze<sup>31</sup>.

Appurato lo stretto legame intessuto tra l'arte di Urania e quella di Asclepio – trasposto a livello individuale nella iatromatematica, che attraverso la melotesia planetaria e zodiacale ambiva a fornire una diagnosi delle predisposizioni patologiche dei singoli in base al loro tema natale –, il congiunzionismo, contestato sul finire del Trecento da Ibn Khaldun nei *Prolegomeni*<sup>32</sup>, ebbe fino all'età moderna proseliti tra i dotti che svilupparono una ricca trattatistica, la quale, favorita dall'avvento della stampa, si rivelò centrale nella circolazione del sapere medico-astrologico, influenzando le fonti letterarie e cronachistiche dove le congiunzioni – associate ancora nel Seicento da Tommaso Campanella all'avvento di una «grande monarchia nova, e di leggi riforma e d'arti, e profeti e rinovazione» – verranno sovente collegate a segni premonitori come terremoti, eclissi, comete e prodigi celesti<sup>33</sup>.

Un primo terreno di prova per il congiunzionismo fu l'epidemia di peste nera che, apparsa «anno domini 1349 pontificatus domini Clementis sexti, anno

<sup>31</sup> G. Bezza, *L'astrologia*, cit., p. 47.

<sup>32</sup> E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, cit., pp. 24-25.

<sup>33</sup> T. Campanella, *La città del Sole*, a cura di A. Savinio, Adelphi, Milano 1995, cit., p. 78. Per una rassegna dei segni, cfr. J.N. Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 voll., Mauton - La Haye, Paris 1975-1976; sulla melotesia, disciplina che investiga la corrispondenza intercorrente tra i pianeti, i segni zodiacali e le singole parti del corpo umano, cfr. A. Pérez Jiménez, *Melotesia zodiacal y planetaria*, in A. Pérez Jiménez, C. Cruz Andreotti (eds), *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano. La anatomía en las Culturas Mediteráneas*, Ediciones clásicas, Madrid 1998, pp. 249-292.

sexto», era scaturita secondo Guy de Chauliac da una «causa [...] duplex: una agens universalis, alia particularis», di cui la prima riconducibile alla «dispositio cuiusdam coniunctionis maioris trium superiorum, Saturni, Iovis et Martis quae praecesserat anno Domini 1345. 24 die mensis Martij in 14 gradu Acquarij». Nel fornire un modello interpretativo collimante con quello che sarà adottato dai *physici* moderni per il *morbus gallicus*, generato secondo Niccolò Cumano «ex influxu coelesti»<sup>34</sup>, il medico francese – nel riaccordarsi ad Abû Ma'shar circa la storicità delle congiunzioni maggiori ma discostandosi da Pierre de Damousy e Gentile da Foligno che le ritennero non determinanti – osservò come l'evento astronomico avesse impresso «talem formam in aere et in aliis elementis» da smuovere «humores grossos adustos et venenosos» che provocavano «febres continuae et sputum sanguinis» negli individui dove la «causa particularis patiens fuit dispositio corporum, cacochymia et debilitatio et opilatio» al punto che «propter hoc moriebantur populares, laborantes et male viventes»<sup>35</sup>.

È il *Compendium de epidemia* parigino – sulla scorta delle *auctoritates* come Galeno mediato da Ibn Sīnā o Alberto Magno nel commento allo pseudo-aristotelico *De proprietatibus elementorum* – a delineare nitidamente la causa «universali et remota» della peste che, riconducibile alla «maxima conjunctio» in Acquario dei tre pianeti superiori, aveva visto Giove «calidus et humidus, a terra et aqua vapores malos ele-

<sup>34</sup> G.H. Welsch, *Sylloge curationum et observationum medicinalium*, Balthasaris Kuhnij, Aug. Vindel 1668, p. 30.

<sup>35</sup> D.n. Guidonis de Cauliaco in arte medica exercitatissimi *chirurgia*, Sebastianum Honoratum, Lugduni 1572, pp. 113-114.

vavit», e Marte «intemperate calidus et siccus, vapores elevatos ignivit»<sup>36</sup>. Una combinazione dalla quale erano originati «per aerem multiplicia fulgura, scintillationes, pestiferi vapores et ignes» da quando Marte era transitato, il 6 ottobre 1347, «in Leone una cum capite Draconis usque in finem Maii anni presentis» e nel retrocedere «plures a terra et aqua vapores attraxit qui aeri commixti ipsius substantiam corrumpunt». Alla base dell'alto tasso di mortalità vi era dunque l'aria corrotta «in sui substantia, et non solum in qualitatibus alterato» che «non putrefit nec corrumpitur» se non quando mescolata a vapori malsani i quali «a terra et aqua ipsarum virtute fuerunt elevati et in ipso aere sparsi», penetrando nel cuore, corrompendo «substantiam spiritus que est in ipso» e putrefacendo «quod circumdat ipsum de humiditate; unde causatur caliditas, egressa a natura, corrumpens principium vite»<sup>37</sup>.

Stabilita la correlazione tra evento astronomico, fenomeno atmosferico e stato patologico, i due testi prescelti esemplificano la compenetrazione nel modello eziologico del tempo di due tradizioni: quella ippocratico-galenica connessa alla dottrina miasmatico-umorale – rimodellata nell'XI secolo da Ibn Sīnā

<sup>36</sup> H.E. Rébouis, *Étude historique*, cit., pp. 76-80.

<sup>37</sup> Ivi, cit., p. 82. Gli accademici, richiamandosi al *De differentiis febrium* di Galeno, non escludevano che i vapori corrotti, sparsi dai venti meridionali, potessero originare da paludi, laghi, cadaveri insepolti o «propter putrefactiones in interioribus coartatas que quando motum terre inducunt, et de facto nuper induxerunt». Di cadaveri aveva parlato Tucidide riguardo la peste di Atene quando, secondo un meccanismo di zoonosi inversa, gli animali che si cibavano di essi morivano. Cfr. A.J. Hollanday, J.C.F. Poole, *Thucydides and the Plague of Athens*, «The Classical Quarterly», 29 (1979), 2, pp. 282-300.

e rimasta in vigore ben oltre l'avvento del contagionismo fracastoriano – e quella araba congiunzionista che con Abû Ma'shar vide trasmesso all'Occidente un «sapere astronomico-astrologico basato sull'assimilazione delle opere tolemaiche nel seno della cultura neoplatonico-aristotelica di matrice araba»<sup>38</sup>. Nel percorso di riconquista della *dignitas* c'è un altro aspetto da tenere presente riguardo l'astrologia che – inserita nell'orizzonte cristiano ed epurata da quella componente che nella *Summa theologiae* Tommaso d'Aquino definì *superstitio divinatoria* – vide la propria «virtutem» dipendere non più «a se sed a spiritu Domini»<sup>39</sup>, come puntualizzò Raimondo di Marsiglia nel *Liber cursuum planetarum*, motore primo di un cosmo dove i *corpora coelestia* erano manovrati dall'Altissimo per punire i peccati terreni. Così, quando al crepuscolo del Rinascimento il Vecchio Continente

<sup>38</sup> C. Pennuto, *La medicina astrologica: nascite, pesti e giorni critici*, in M. Conforti, A. Carlino, A. Clericuzio (a cura di), *Interpretare e curare. Medicina e salute nel Rinascimento*, Carocci, Roma 2013, cit., p. 59, alla quale si rimanda per la mediazione araba del modello ippocratico-galenico. In un capitolo sulle pestilenze, Ibn Sīnā, ossia Avicenna, ricordava come la causa remota delle mutazioni atmosferiche dipendesse da «caelestes figuras», mentre quella propinqua dalle «constitutiones terrestres». Per le prime: «Ex rebus, quae ad causarum genus referuntur, pestilentiam significant multae stellae volantes cadentesque autumnii principio et in Octobri visae: haec enim tamquam causae pestilentiam futuram praemonstrant» (*Canon medicinae...*, 2 voll., Hieronymi Nempaei, Lovanii 1658, vol. II, pp. 62-63).

<sup>39</sup> T. Gregory, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, p. 294. Su Tommaso, H. Darrel Rutkin, *Astrologia e divinazione in Tommaso d'Aquino*, in G. Ernst, G. Gigliani (a cura di), *Il linguaggio dei cieli*, cit., pp. 23-37.

fu pervaso dalla sifilide – «monstrosus morbus nullis ante saeculis visus»<sup>40</sup> – i paradigmi interpretativi erano sostanzialmente gli stessi di un secolo prima se si pensa che per il medico Pietro Manardo «causa supercoelestis fuerat tremebunda constellatio coitus trium superiorum siderum, Saturni scilicet, Iovis, et Martis [...] in gradu XXIII Scorpionis, die XXV Novembris 1484»<sup>41</sup>, mentre per Corradino Gilino la sua aggressività scaturiva «ab ira Dei in hominum scelera»<sup>42</sup>.

Pur non mancando opere che misero in discussione il determinismo astrale – come il *Libellus de epidemia quam morbum gallicum vocant* di Leoniceno che avviò una disputa sulle sue origini –, il ricorso alla tradizione rappresentava ancora la via maestra come aveva già dimostrato Marsilio Ficino nel *Consilio contro la pestilentia*, redatto in occasione della peste fiorentina del 1478, nel quale ricordava – pur avendo abbracciato la plotiniana significazione astrale – come le «pestilentie più generali» dipendessero dalle «coniunctioni di Marte con Saturno negli segni humani et dagli eclipsi de' luminari», mentre quelle «più particolari» da un'aria velenosa originata «da venti et da vapori maligni, dalli laghi et plantani et da terremuoti»<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Jacobi Catanei de Lacumarcino, *De morbo gallico tractatus*, in A. Luisini (a cura di), *De morbo gallico omnia quae extant apud medicos*, Zilettum, Venetiis 1566, pp. 123.

<sup>41</sup> Petri Maynardi, *De morbo gallico*, ivi, pp. 336-337.

<sup>42</sup> J. Astruc (éd.), *De morbis venereis*, 2 voll., Guillelmmum Cavalier, Lutetiae Parisiorum 1740, vol. II, p. 555.

<sup>43</sup> T. Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, p. 160. Sulla disputa, J. Arrizabalaga, *Sebastiano dell'Aquila (c. 1440- c. 1510), el "mal francés" y la "disputa de Ferrara" (1497)*, «Acta Hispanica ad

Tornando a Leoniceno, secondo cui «similem morbum ex causis similibus etiam superioribus aetatibus contigisse», preme sottolineare l'impegno profuso nel promuovere un "moderno" approccio "filologico" alle fonti della medicina greca che affrancasse l'*arte lunga* dalle sovrastrutture arabo-scolastiche al fine di consolidare una visione razionale del mondo imperniata sul metodo naturalistico e sull'analisi primaria delle *causae terrestres* rispetto alle *caelestes*<sup>44</sup>. Entrambe saranno al centro delle speculazioni di molti medici successivi tra i quali due suoi allievi come il Brasavola, non insensibile al congiunzionismo<sup>45</sup>, e Giovanni Mainardi il quale, pur disallineandosi dal maestro circa la natura epidemica della sifilide – che «non ex aeris inspiratione, sed ex contagio ut plurimum contingit» – si oppose alla determinazione celeste<sup>46</sup>, propugnando – nelle vesti di co-curatore delle

Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam», 14 (1993), pp. 227-247; su Ficino, cfr. G. Zanier, *La medicina astrologica*, cit.

<sup>44</sup> D. Mugnai Carrara, *Fra causalità astrologica e causalità naturale. Gli interventi di Nicolò Leoniceno e della sua scuola sul morbo gallico*, «Physis», 21 (1979), pp. 37-54. Il Quattrocento segnò la riscoperta di testi ignoti nel Medioevo come il *De Medicina* di Celso, edito a Firenze nel 1478, ponendo le basi di nuove traduzioni dei classici alla luce degli innovativi metodi esegetici degli umanisti.

<sup>45</sup> A.M. Brassavoli, *Examen omnium Loch...*, Iuntis, Venetiis 1553, pp. 194r, 195r e v. «[...] unum est quod per influentiam, lumen et motum fuit male dispositus aer, a corporibus caelestibus, postea particulari adveniente causa» corrispondente al contagio tra un uomo e una meretrice affetta da «abscessum», a seguito del quale «lues unum primo infecit hominem, postea duos et tres et centum».

<sup>46</sup> P. Zambelli, *Giovanni Mainardi e la polemica sull'astrologia*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*

*Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Pico della Mirandola – quell’umanesimo filologico al centro della «guerra académica que enfrentó a los médicos humanistas y arabistas»<sup>47</sup>, e che avrebbe visto Girolamo Fracastoro, preconizzatore della moderna teoria contagionista, assestare in pieno Cinquecento un colpo severo ma non mortale alle *occultae proprietates*, poiché «a stellis autem nulla attractio fieri potest, nisi quae a calore per accidens fit»<sup>48</sup>.

#### 4. Conclusioni

Dalla disamina – che mira a fornire una breve genealogia del pensiero astrologico universale volta a inquadrare le ragioni della sua persistenza nella cultura tardomedievale e primo moderna – consegue l’individuazione di un *fil rouge* che attraverso i secoli collegherebbe il pensiero medico-astrologico occidentale con quello arabo a sua volta in grado di sincretizzare paradigmi passati di diversa estrazione. È a un filone della cultura araba che spetta, in sostanza, quel ruolo

*nella storia dell’Umanesimo*, Convegno internazionale (Mirandola 15-18 settembre 1963), 2 voll., Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1965, vol. I, p. 224, al quale si rimanda per la fama che Leoniceo e Pico ebbero in Germania, dove come a Ferrara si innescò una disputa alla quale Mainardi prese parte con un’epistola indirizzata a Martin Pollich, nella quale confutava la concezione astrologica della medicina e difendeva il maestro dagli attacchi dell’avicennista Symon Pistoris.

<sup>47</sup> J. Arrizabalaga, *Sebastiano dell’Aquila*, cit., p. 237.

<sup>48</sup> C. Pennuto, *Simpatia, fantasia e contagio. Il pensiero medico e il pensiero filosofico di Girolamo Fracastoro*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, p. 52.

di *trait d'union* fra elementi propri della μαντική caldaica, del fatalismo stoico, dell'ἀποτελεσματικός tolemaico e dell'*ars iudiciorum stellarum*, che si è per questo motivo deciso di ripercorrere, così come sempre a esso è da ricondurre la diffusione della teoria congiunzionista che, nel manipolare la fisica aristotelica dei *Meteorologica*, avrebbe riscosso vasta eco sia nel messianismo ebraico che nella teologia cristiana, la quale, se nella tarda antichità si era opposta alla *Weltanschauung* astrologica, a partire dal basso Medioevo avrebbe visto molti uomini di Chiesa trovare in essa, come ha sottolineato Tullio Gregory, «i fondamenti di tutta la loro concezione del mondo, così da non potere evitare un preciso confronto sul piano filosofico e scientifico fra la provvidenza e la *divina dispositio* esplicata dai cieli, fra il *fatum* e la libertà del volere, fra profezia e previsione astrologica»<sup>49</sup>. Pur nella consapevolezza delle critiche avanzate al determinismo astrale in nome del libero arbitrio – a partire da Nicola Oresme nel *Livre de divinations* fino alle *Disputationes* di Pico secondo cui «a lumine illo siderum et motu, non aliud communicari materiae patienti quam motum, lucem et calorem» –, ciò che risalta è il persistente richiamo delle singole contemporaneità a paradigmi del passato rivitalizzati e sottoposti a costanti processi di “attualizzazione” in funzione degli interrogativi del presente<sup>50</sup>. È questo il caso del pensiero medico-astrologico che, spettatore

<sup>49</sup> T. Gregory, *Mundana Sapientia*, cit., p. 299.

<sup>50</sup> J. Pici, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll., Vallecchi, Firenze 1946-1952, vol. I, 1946, p. 178. Per le critiche all'astrologia, cfr. O.P. Faracovi, *Scritto negli astri*, cit., pp. 190 e sgg.

attivo della genesi di quello moderno, avrebbe trovato nel congiunzionismo – a dispetto delle insofferenze dei fautori del cosiddetto “ritorno a Tolomeo” o dei propugnatori dell’umanesimo filologico in campo medico – uno strumento in grado di pronosticare con “certezza”, ancora fino al Seicento, quei cicli epidemici che periodicamente funestavano l’Europa. Non stupiscono, quindi, le considerazioni espresse in età riformistica da celebri *physici* come Antoine Mizauld o Cornelius Gemma volte a difendere il connubio tra astrologia e medicina<sup>51</sup>, il cui cordone sarebbe rimasto intatto finché la piena affermazione del sistema copernicano-newtoniano e, per certi versi, la “battaglia” della Chiesa contro la componente divinatrice dell’astrologia – rea di voler predire «de futuris contingentibus successibus, fortuitive casibus, aut iis actionibus, quae ab humana voluntate pendent»<sup>52</sup> – non piantarono i semi della graduale quanto problematica emancipazione dell’arte di Asclepio da quella di Urania, la cui «disseminazione» alle «origini della cultura moderna» e il «perdurare ovunque nelle forme più varie» inducono a respingere – seguendo la rotta tracciata da Eugenio Garin – «l’immagine di una pre-

<sup>51</sup> H. Hirai, *The New Astral Medicine*, in B. Dooley (ed.), *A companion to astrology in the Renaissance*, Brill, Boston 2014, pp. 267-286.

<sup>52</sup> *Index librorum prohibitorum...*, Paulum Manutium, Romae 1564, p. 18. La *Regula IX* proibiva la divinazione, incitando i vescovi «vero diligenter provideant, ne Astrologiae iudiciariae libri, tractatus, indices legantur, vel habeantur». Discorso a parte per le «naturales observationes quae navigationis, agriculturae, sive medicae artis iuvandae gratia conscripta sunt». L’Indice tridentino del 1564 seguì la pubblicazione, nel 1559, di un primo elenco di libri proibiti emanato da Paolo IV.

cisa rottura fra moderna astronomia e astrologia medievale da collocarsi nell'epoca del Rinascimento»<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, cit., pp. 3-9, che critica Casirer (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*) sull'emancipazione quattro-cinquecentesca della cultura europea da «ogni elemento, sia pure trasfigurato, di culti astrali». Per Garin «meno lineari, e ben più lunghi» sono «i processi attraverso cui si venne affermando la scienza moderna, allorché si cercò di definirne il metodo e di fissare la nozione di causalità fisica; e tutt'altro che virginea, e senza equivoche influenze, la vicenda del cosiddetto “progresso” scientifico, a lungo misto, invece, di temi magici, ermetici e mistici». Sul tema torna Paolo Rossi che, criticando la netta contrapposizione tra astrologia e scienza moderna propugnata da studiosi come Thorndike, respinge l'idea di una sconfitta dell'astrologia dettata dalla semplice sostituzione del sistema copernicano-newtoniano a quello aristotelico-tolemaico, e con essa il presupposto di uno «sviluppo della scienza concepito come un continuo, lineare progresso che non conosce sbandamenti, errori, tentativi falliti, crisi intellettuali» (P. Rossi, *Sul declino dell'astrologia agli inizi dell'età moderna*, in Id., *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 25-39).



MODELLO ED ERRORE  
Spigolature su antichità, invenzione  
e scienza dal dibattito architettonico  
in età moderna

Sara Concilio

Al Barocco fu concesso di cogliere nel suo medium la potenza del presente. Perciò esso intendeva le sue forme come «naturali», e non tanto come una negazione quanto come un superamento e un innalzamento della sua rivale. La tragedia classica è la schiava incatenata sul carro trionfale del dramma barocco<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rowohlt, Berlin 1928, ed. it. *Il dramma barocco tedesco*, in *Opere complete*, vol. II, *Scritti 1923-1927*, a cura di E. Ganni, trad. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 2001, pp. 139-140. Nel presente contributo si intenda *barocco* come generica (forse semplicistica) categoria stilistica dai confini temporali e geografici non perfettamente definiti neanche dalla critica coeva. L'opposizione tra classico e barocco è stata utilizzata dalla storiografia per catalogare e ordinare facilmente opere e artisti. È oggi tuttavia evidente che i modelli classici furono costante punto di riferimento anche per artisti spesso considerati sovvertitori dell'antico. Sull'uso, i limiti e la fortuna del termine si rimanda a T. Montanari, *Il barocco*, Einaudi, Torino 2012.

Col saggio *Classical Mythology in Mediaeval Art*<sup>2</sup>, Saxl e Panofsky affrontarono la questione della trasmissione dell'eredità classica, tra condizionamenti e variazioni, nel corso del Medioevo, poi risbocciata nel Quattrocento e Cinquecento. Se già Warburg aveva visto nelle *Pathosformeln*<sup>3</sup> uno strappo con l'arte e anche con la mentalità medievale, Panofsky e Saxl motivarono il riemergere delle forme antiche nel Rinascimento con l'acquisizione consapevole di una distanza tra il presente e il passato. Collegando gli esordi della coscienza storica moderna alla scoperta della prospettiva lineare (che scientificamente faceva i conti con la *distanza*)<sup>4</sup>, i due studiosi erano riusciti, quindi, partendo dalla storia dell'arte, a toccare il problema complessivo del significato del Rinascimento – fenomeno ripresentatosi periodicamente nella civiltà occidentale – riconosciuto proprio nella cognizione della dimensione storica<sup>5</sup>. Questa nuova percezione dell'arte classica significò attribuirle caratteri unitari

<sup>2</sup> E. Panofsky, F. Saxl, *Classical Mythology in Mediaeval Art*, «Metropolitan Museum Studies», 4, (1933), 2, pp. 228-280.

<sup>3</sup> Diversi studi in merito sono riuniti in un'edizione postuma del 1932: A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, a cura di G. Bing, trad. it. E. Cantimori, La Nuova Italia, Firenze 1966.

<sup>4</sup> E. Panofsky, *Die Perspektive als symbolische Form*, Teubner, Leipzig-Berlin 1927, ed. it. *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*, a cura di G.D. Neri, trad. di E. Filippini, Feltrinelli, Milano 1961. Questioni largamente affrontate anche in Id., *Renaissance and Resuscitations in Western Art*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1960; ed. it. *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*, trad. di M. Taddei, a cura di G. Paulsson, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>5</sup> Ne tratta diffusamente C. Ginzburg, *Da A. Warburg a E.H. Gombrich. Note su un problema di metodo*, «Studi medievali», 3

precisi, differenti da quelli medievali. Per quanto riduttiva, questa visione pose tuttavia gli italiani *moderni* davanti a problematiche relative all'unità stilistica.

Arricchì inoltre la riscoperta dell'arte il parallelo recupero della teoria dell'arte antica, che favorì l'acquisizione dell'ideale di bellezza come sinonimo di *concinntas*.

Ancora a me solevano piacere questi [edifici] moderni [cioè gotici]; ma poi, ch'io commenciai a gustare questi antichi, mi sono venuti in odio quelli moderni [...] et anchora udendo dire che a Firenze si usano d'edificare a questi modi antichi, io determinai di avere uno di quegli i quali fussino nominati. Si ché, praticando con loro, m'anno svegliato in modo, che al presente io non sarei fare una minima cosa che non la facessi al modo anticho. [...] Signore, a me pare vedere [nelle nuove costruzioni erette secondo i *modi antichi*] di quegli degni hedificij ch'erano a Roma antichamente e di quegli che si leggìe che in Egipto erano; mi pare rinascere a uedere questi così degni hedificij, et a me ancora paiono begli<sup>6</sup>.

(1966), 7, pp. 1015-1065, e in seguito in Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986, pp. 29-106.

<sup>6</sup> Stralci citati da E. Panofsky, *Rinascimento e rinascenze*, cit., p. 36. Trattato scritto probabilmente tra il 1458 e il 1464 con intenti didattici, pubblicato tuttavia solo ai nostri giorni (A. Averlino detto il Filarete, *Trattato d'Architettura*, 2 voll., testo a cura di A.M. Finoli e L. Grassi, introduzione e note di L. Grassi, Il polifilo, Milano 1972), noto attraverso i manoscritti del codice Trivulziano (già Milano, Biblioteca Trivulzio, *ms. 863*), codice Palatino (Firenze, Biblioteca Nazionale, *ms. E B 15.7*), codice Valenciano (già Valencia, Biblioteca de la Universidad, *ms. 837*), codice Marciano

I pionieri del Rinascimento da un lato si svincolarono della tradizione immediatamente precedente cercando una guida nelle altre arti, dall'altro inseguirono modelli nel lontano passato<sup>7</sup>. Allo stesso tempo, nonostante i reconditi ascendenti romanici e gotici, le opere di Brunelleschi determinarono una tradizione architettonica che si irradiò anche nelle arti vicine come la carpenteria, l'intarsio, l'ebanisteria e attraverso i maestri più giovani, come Michelozzo, Alberti, Bernardo Rossellino, fu trasmessa ai Sangallo, a Leonardo, Bramante e Raffaello<sup>8</sup>, ristabilendo lo studio delle forme e delle proporzioni<sup>9</sup>. Se durante i viaggi a

(Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *cod. Marc. Lat. VIII, 2/2796*). Fu tradotto in latino per volere del sovrano ungherese Mattia Corvino tra il 1488 ed il 1489. Si vedano M. Beltramini, *Le illustrazioni del Trattato d'architettura di Filarete: storia, analisi e fortuna*, «Annali d'Architettura», 13 (2001), pp. 25-52; A. Bonfini, *La latinizzazione del trattato d'architettura di Filarete (1488-1489)*, a cura di M. Beltramini, Scuola Normale Superiore, Pisa 2000; L. Giordano, *Il trattato del Filarete e l'architettura lombarda*, in J. Guillaume (éd.), *Les Traités d'architecture de la Renaissance*, Picard, Paris 1988, pp. 115-128; Id., *On Filarete's Libro architettonico*, in V. Hart (ed.) with P. Hicks, *Paper Palaces. The Rise of the Renaissance Architectural Treatise*, Yale University Press, New Haven-London 1998, pp. 51-65.

<sup>7</sup> Panofsky parla di tendenza «diversiva» in merito all'accettazione di stimoli dall'esterno e «reversiva» in riferimento alla tendenza a ispirarsi a un passato più o meno remoto: cfr. E. Panofsky, *Rinascimento e rinascenze*, cit., pp. 191 e sgg.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 196.

<sup>9</sup> Incoraggiò lo studio del dibattito sulle proporzioni in età moderna il testo di Wittkower che analizzando i valori architettonici rinascimentali, da Alberti a Palladio, superava una lettura puramente estetica delle opere: con l'Umanesimo le connessioni tra le proporzioni del corpo umano e quelle dell'edificio avevano costruito un sistema armonico legando uomo e natura. R. Wit-

Roma Brunelleschi intraprese uno studio diretto delle rovine classiche per individuarne il sistema strutturale e trarne nuovi elementi da innestare sul romanico toscano (dallo Spedale degli Innocenti, 1419-1424, passando, naturalmente, per l'impresa ingegneristica della cupola del Duomo di Firenze, 1420-1436)<sup>10</sup>, i principi di ordine e di equilibrio dettati dalla lezione di Vitruvio trovarono nella vocazione civica e nell'orientamento scientifico di Leon Battista Alberti l'elaborazione in una nuova sintassi nella progettazione e un aggiornamento ideale anche nella trattatistica. Col *De re ædificatoria*, l'umanista rivolse lo sguardo agli antichi, lodevoli nell'aver ricavato i valori di armonia, proporzione e simmetria dallo studio della natura, «ottima artefice di tutte le forme»<sup>11</sup>.

L'importanza del disegno, la matematica e l'ap-

tkower, *Architectural principles in the age of humanism*, Warburg Institute, London 1949, ed. it. *Principi architettonici nell'età dell'Umanesimo*, trad. di R. Pedio, Einaudi, Torino 1964. Per un contributo sull'apporto di questo testo alla teoria e alla pratica del secondo Novecento si veda: F. Mattei, *Geometria e struttura. Rudolf Wittkover, i Principi architettonici dell'età dell'umanesimo, il dibattito sulle proporzioni in Europa e negli Stati Uniti (1949-1975)*, in *I molti rinascimenti di Aby Warburg*, Atti del convegno internazionale XIV Settimana di Alti Studi Rinascimentali (Ferrara, 16-18 febbraio 2012), Ferrara 2012, pp. 267-269.

<sup>10</sup> M. Beltramini, *Brunelleschi e la rinascita dell'architettura. Lorenzo Ghiberti, Donatello, Michelozzo di Bartolomeo, Filarete*, E-ducation.it, Firenze 2008.

<sup>11</sup> L.B. Alberti, *De Re Aedificatoria*, Firenze 1485, 1, IX, cap. 5, ed. it. di C. Bartoli, appresso Lorenzo Torrentino impressor ducale, Firenze 1550. Su Alberti si parta da A. Blunt, *Artistic theory in Italy. 1450-1600*, trad. it. L. Moscone Bargilli, Einaudi, Torino 1966; R. Tavernor, *Concinnitas, o la formulazione della bellezza*, in J. Rykwerr e A. Engel (a cura di), *Leon Battista Alberti*, Electa, Milano 1994, pp. 300-325.

plicazione della geometria – cardini della trattatistica albertiana che adattava a nuove necessità l'insegnamento vitruviano – si innervarono in una stagione di scritti tesi a individuare una prassi artistica su basi scientifiche<sup>12</sup>. Con l'avvento della stampa, il testo di Vitruvio, di cui fu già particolarmente fortunata la trasmissione manoscritta, generò una serie di dibattiti legati alle imprese traduttive<sup>13</sup>: questioni filologiche e incognite legate alle interpolazioni che si riversarono sulle teorie architettoniche. Notoriamente i suoi dieci libri (la cui *editio princeps*, 1486-1487, fu curata da

<sup>12</sup> Esaltava la matematica come fondamento della scienza, illustrandone le possibili applicazioni in pittura e architettura, il celebre trattato di Piero della Francesca *De prospectiva pingendi* (1472-1475 c.), in parte confluito in L. Pacioli, *Divina proportione opera a tutti gli ngegni perspicaci e curiosi necessaria ove ciascun studioso di philosophia, prospectiva pictura sculptura architectura, musica, e altre mathematice, suavissima, sottile, e admirabile doctrina consequira, e delectarassi, con varie questione de secretissima scientia*, A. Paganus Paganinus characteribus elegantissimis accuratissime imprimebat, Venezia 1509.

<sup>13</sup> Tra le principali vanno ricordate: la volgarizzazione del *De architectura* a opera di Fabio Calvo voluta da Raffaello (la cui versione più completa è il codice *It. 37* conservato alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco); il progetto di una traduzione commentata di Antonio da Sangallo il Giovane (*Codice Magliabechiano C*, 1531 o 1539); la fondazione dell'Accademia delle Virtù su iniziativa di Claudio Tolomei negli anni '40 del Cinquecento (di cui rimangono alcuni codici di disegni e le *Annotationes* vitruviane di Guillaume Philandrier, Giovanni Andrea Dossena, Roma 1544). Utili panoramiche sulle fonti del XVI secolo si trovano in P. Barocchi *Trattati d'arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*, 3 voll., Laterza, Bari 1960-1962; É. Passignat, *Il Cinquecento. Le fonti per la storia dell'arte*, Carocci, Roma 2017.

Giovanni Sulpizio da Veroli)<sup>14</sup>, nonostante l'assenza di apparati figurativi, funsero da modello nella teoria e nella pratica rinascimentali, ma lasciarono parecchi interrogativi ai *moderni* alla ricerca di un equilibrio tra imitazione, adattamento e reinvenzione del classico.

Le *Regole generali di architettura sopra le cinque maniere de gli edifici* di Sebastiano Serlio diffusero in Europa il sistema di ordini architettonici codificati a partire da Alberti, anche nel tentativo di sfuggire a concessioni che superassero la regola. Gli ornamenti pittorici all'interno e all'esterno degli edifici dovevano sottostare alla progettazione e alla supervisione dell'architetto, al fine di scongiurare *vaghezza* dei colori e guasto dell'*ordine*. Ai lettori veniva chiarito:

Si potrà ben anco, non ci discostando da quello che han fatto gli antichi, mischiare e comunicare quell'opera rustica con la Dorica e con la Ionica anchora, e talhor con la Corinthia, a voglia di chi volesse contentar un suo capriccio. Il che però più tosto si potrebbe dir che fosse di licentia che di ragione, perciò che l'Architetto ha da proceder molto modesto e ritenuto, massimamente ne l'opere pubbliche e di gravità, dove è lodevole servar il decoro<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Seguirono le edizioni fiorentina (1496) e veneta (1497) e quelle curate da fra Giocondo nel 1511, da Cesare Cesariano nel 1521, da G.B. Caporali nel 1536 e da D. Barbaro nel 1556. Importanti anche le edizioni francesi di J. Goujon (1547) e di C. Perrault (1673).

<sup>15</sup> S. Serlio, *Regole generali di architettura sopra le cinque maniere de gli edifici, cioe, thoscano, dorico, ionico, corinthio, et composito, con gli essempli dell'antiquita, che, per la magior*

Nel pieno Cinquecento il dissidio tra arte e scienza proseguì, e la ricerca di un metodo razionale per confrontarsi col linguaggio antico nella pratica architettonica trovò una prima sintesi con Jacopo Barozzi da Vignola:

[...] per potermi appoggiare con fermezza maggiore mi sono proposto innanzi quelli ornamenti antichi delli cinque ordini i quali nelle Anticaglie di Roma si veggono: et questi tutti insieme considerandoli, et con diligenti misure esaminandoli, ho trovato quelli che al giudizio comune appaiono più belli, et con più gratia si appresentano agli occhi nostri; questi anchora havere certa corrispondenza et proportione de numeri insieme meno intrigata, anzi ciascuno minimo membro misurare li maggiori in tante lor parti apunto. Laonde considerando più adentro quanto ogni nostro senso si compiaccia in questa proportione, et le cose spiacevoli essere fuori di quella, come ben provano li Musici nella lor scienza sensatamente, ho presa questa fatica più anni sono di ridurre sotto una breve regola facile, et spedita da potersene valere li cinque ordini di Architettura<sup>16</sup>.

Accompagnato da 32 tavole, questo manuale suggeriva un sistema di calcolo che fungesse da criterio generale per la progettazione dei rapporti tra le parti nei cinque ordini: il *modulo*, cioè la misura da assegnare al semidiametro del fusto della colonna, e

*parte concordano con la dottrina di Vitruvio...*, per Francesco Marcolini da Forlì, Venezia 1537, c. 5.

<sup>16</sup> *Regola delli cinque ordini d'architettura di m. Iacomo Barozzio da Vignola*, s.i.e., Roma 1562, p. 11.

i suoi sottomultipli, i *minuti*, attraverso cui calcolare in proporzione le dimensioni degli altri elementi architettonici. Il successo dell'opera, in Italia e non solo, stava nel congiungersi dell'esperienza di contatto coi monumenti antichi con lo studio di Vitruvio e l'applicazione matematica delle ricerche prospettiche rinascimentali<sup>17</sup>.

La trattatistica votata alle esigenze di un'architettura razionale dovette però confrontarsi con gli schemi e il processo creativo di Michelangelo architetto, «avendo egli rotti i lacci e le catene delle cose che per via d'una strada comune eglino di continuo operavano»<sup>18</sup>.

L'ordine composto, se ben Vitruvio non ne ha fatto menzione (non facendo egli conto d'altro che dell'opera dorica, ionica, corintia e toscana, tenendo troppo licenziosi coloro che, pigliando di tutt'e quattro quegli ordini, ne facessero corpi che gli rappresentassero più tosto mostri che uomini), per

<sup>17</sup> C. Keilholz, *Vignolas "Regola" in Europa. Zur Transformation der Titelillustration eines frühneuzeitlichen Bestsellers*, in C. Strunck und C. Scheidel (Hrsg.), *Palladio, Vignola & Co. in Translation. Die Interpretation kunsttheoretischer Texte und Illustrationen in Übersetzungen der Frühen Neuzeit*, Logos Verlag, Berlin 2020, pp. 39-59. Anche la traduzione a opera di Daniele Barbaro e Andrea Palladio restituì un importante apparato illustrativo. *I dieci libri dell'architettura di M. Vitruvio, tradotti e commentati da mons. Daniel Barbaro*, appresso Francesco de' Franceschi senese & Giouanni Chrieger alemanno compagni, Venezia 1567.

<sup>18</sup> G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori*, vol. II, appresso i Giunti, Firenze 1568, p. 739. Sul tema, comprensibilmente vastissimo, si può partire da *Michelangiolo architetto*, a cura di P. Portoghesi e B. Zevi, Einaudi, Torino 1964.

averlo costumato molto i Romani et a loro imitazione i moderni, non mancherò di questo ancora, acciò se n'abbia notizia, dichiarare e formare il corpo di questa proporzione di fabrica; credendo questo, che se i Greci e i Romani formarono que' primi quattro ordini e gli ridussero a misura e regola generale, che ci possano essere stati di quegli che abbino fin qui fatto nell'ordine composto, e componendo da sé, delle cose che apportino molto più grazia che non fanno le antiche. E che questo sia vero ne fanno fede l'opere che Michelagnolo Buonarroti ha fatto nella sagrestia e libreria di S. Lorenzo di Firenze, dove le porte, i tabernacoli, le base, le colonne, i capitelli, le cornici, le mensole et insomma ogni altra cosa, hanno del nuovo e del composto da lui, e nondimeno sono maravigliose nonché belle. Il medesimo, e maggiormente, dimostrò lo stesso Michelagnolo nel secondo ordine del cortile di casa Farnese e nella cornice ancora che regge di fuori il tetto di quel palazzo. E chi vuol veder quanto in questo modo di fare abbia mostrato la virtù di questo uomo – veramente venuta dal cielo – arte, disegno e varia maniera, consideri quello che ha fatto nella fabbrica di S. Piero, nel riunire insieme il corpo di quella machina, e nel far tante sorti di varî e stravaganti ornamenti, tante belle modanature di cornici, tanti diversi tabernacoli et altre molte cose, tutte trovate da lui e fatto variatamente dall'uso degl'antichi. Per che niuno può negare che questo nuovo ordine composto, avendo da Michelagnolo tanta perfezzione ricevuto, non possa andar al paragone degli altri. E di vero la bontà e virtù di questo veramente ecc[ellente] scultore, pittore et architetto ha fatto miracoli dovunque egli ha posto

mano, oltre all'altre cose che sono manifeste e chiare come la luce del sole, avendo siti storti dirizzati facilmente e ridotti a perfezione molti edifici et altre cose di cattivissima forma, ricoprendo con vaghi e capricciosi ornamenti i difetti dell'arte e della natura. Le quali cose non considerando con buon giudizio e non le immitando, hanno a' tempi nostri certi architetti plebei prosuntuosi e senza disegno fatto quasi a caso – senza servir decoro, arte o ordine nessuno – tutte le cose loro mostruose e peggio che le tedesche<sup>19</sup>.

A differenza dell'adozione del proporzionamento modulare, il vocabolario antico di Michelangelo isolava gli elementi architettonici e mescolava gli ordini, con approccio empirico alle proporzioni e una predilezione per gli accostamenti insoliti e le proiezioni ortogonali rispetto alla prospettiva: un'espressione motivabile con la padronanza del disegno di figura, le cui tecniche e metodi fece transitare alla progettazione architettonica, come nel caso esemplare della Biblioteca Laurenziana (1524-1534)<sup>20</sup>. Operando «varia-

<sup>19</sup> G. Vasari, *Le vite*, cit., vol. I, p. 25.

<sup>20</sup> S. Catitti, *Michelangelo e il disegno architettonico come strumento progettuale ed esecutivo: il caso della Biblioteca Laurenziana*, in G. Maurer e A. Nova (a cura di), *Michelangelo e il linguaggio dei disegni di architettura*, Atti del convegno 30 gennaio-1° febbraio 2009, Firenze, Kunsthistorisches Institut, Max-Plank-Institut, Casa Buonarroti, Marsilio, Venezia 2012, pp. 53-67; D. Hemsoll, *The Laurentian Library and Michelangelo's Architectural Method*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», (2003), 66, pp. 29-62. Silvia Catitti, che definisce «a-sintattico» il linguaggio architettonico di Michelangelo, si concentra sul primo progetto per la scala del ricetto, sulla finestra esterna della sala di lettura e sul portale tra questi due ambienti. La pro-

tamente dall'uso degli antichi», la *licenza* michelangelolesca aveva ricoperto «con vaghi e capricciosi ornamenti i difetti dell'arte e della natura» e nella sua *perfezione* fu non solo considerata non classificabile, insuperabile – in quanto già scavalco della natura stessa –, ma punto di non ritorno, momento da cui sarebbe iniziato un inevitabile regresso, un allontanamento dallo studio dei modelli classici.

La concezione vasariana della storia come avvicendamento di fenomeni contribuì a impostare il *periodo*, ovvero l'idea di un progresso dell'arte realizzato da fasi caratterizzate da tentativi, più o meno riusciti, di arrivare alla «perfetta regola d'arte»<sup>21</sup>. Questa visione di sviluppo dell'arte come evoluzione progressiva – dedotta peraltro dai perduti scritti del greco Duride di Samo e poi confluita nelle idee di Plinio, Cicerone e Quintiliano – riconobbe il suo punto più alto nella libertà espressiva e nel dominio della tecnica di Michelangelo. Il disegno come fondamento

gettazione fatta disegnando, empirica ma prudente, è ricondotta al retaggio degli architetti-scultori della generazione precedente. In merito all'approccio all'antico si segnalano anche A. Payne, *Architects and Academies. Architectural Theories of Imitatio in the Literary Debates on Language and Style*, in G. Clarke & P. Crossley (eds), *Architecture and Language: Constructing Identity in European Architecture c. 1000-c. 1650*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000, pp. 118-133; C. Brothers, *Michelangelo, Drawing, and the Invention of Architecture*, Yale University Press, New Haven 2008.

<sup>21</sup> Concetto elaborato da Vasari nel proemio all'edizione giuntina. E. Panofsky, *Das erste Blatt aus dem «Libro» Giorgio Vasaris. Eine Studie über die Beurteilung der Gotik in der italienischen Renaissance*, «Stadel-Jahrbuch», 6 (1930), ed. it. *La prima pagina del «Libro» di Giorgio Vasari*, in Id., *Il significato nelle arti visive*, trad. it. di R. Federici, Einaudi, Torino 2010, pp. 167-224.

delle arti visive era alla base di ogni ragionamento vasariano e i principi di ogni arte erano dettati dal «giusto giudizio»<sup>22</sup>: l'assunto di una verità artistica capace di evitare l'*errore*.

L'eccezionalità accordata a Michelangelo a partire dalla biografia vasariana trovò spazio anche nella linea della letteratura in polemica verso le novità architettoniche che lo seguirono, divenendo perno del dibattito<sup>23</sup>. La struttura piramidale delle *Vite* di Vasari fu retaggio a tal punto pregnante nelle teorie successive che determinò una corrente critica nei riguardi di chi, non possedendo le virtù michelangiottesche, distorceva i precetti antichi. Tra i primi a opporsi inflessibilmente alle infrazioni ai principi classici, Pirro Ligorio (dal 1564, in seguito alla morte di Michelangelo, nominato architetto della Fabbrica di San Pietro), nel definire parametri stilistici codificati, fece emergere le problematicità relative allo stabilire un confine tra *errore* e invenzione<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> G. Vasari, *La Vita di Michelangelo nelle redazioni del 1550 e del 1568*, 5 voll., a cura di P. Barocchi, Ricciardi, Milano-Napoli 1962. Si vedano anche R. Klein, *Giudizio e gusto dans la théorie de l'art au Cinquecento*, «Rinascimento», 2 (1961), pp. 105-116; D. Summers, *The Judgment of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

<sup>23</sup> Per un primo approccio al tema si parta dai testi selezionati da T. Montanari, *L'età barocca. Le fonti per la storia dell'arte (1600-1750)*, Carocci, Roma 2013, pp. 52-53. Imprescindibile è naturalmente R. Wittkower, *Art and Architecture in Italy. 1600 to 1750*, Penguin Books, Harmondsworth 1958; ed. it. *Arte e architettura in Italia (1600-1750)*, trad. di L. Monarca Nardini e V.M. Malvano, Einaudi, Torino 2018.

<sup>24</sup> Per Ligorio anche lo stesso Michelangelo, lontano dall'aver introdotto un rinnovamento, era stato responsabile del disordine di

La discussione sulle regole della tradizione e il ruolo dell'antico e del Rinascimento nell'architettura moderna – che è possibile includere nella *querelle des Anciens et des Modernes* – arrivò a contrapporre qualità e limiti dell'indagine teorica a quelli dell'attività sperimentale, attraverso vari tentativi di classificare i tratti specifici del linguaggio architettonico. Accettando del tutto o in parte solo la *licenza* e le innovazioni michelangiolesche, ma respingendo il linguaggio manierista, la linea polemica, il rifiuto delle stramberie e delle architetture chimeriche – già presente nell'ambiente di Bernini in opposizione a Borromini – accendeva una discussione centralizzando il tema dell'*ornamento*, come ben approfondito da Alina Payne<sup>25</sup>.

Da queste generali premesse avanzò Teofilo Gallaccini, autore di più di quaranta testi (di cui soltanto uno pubblicato durante la sua vita) di argomento letterario, storico, artistico e architettonico, scientifico e medico<sup>26</sup>. Il suo manoscritto, *Degli errori degli archi-*

un'intera generazione: cfr. D. Sherer, *Error or Invention? Critical Receptions of Michelangelo's Architecture from Pirro Ligorio to Teofilo Gallaccini*, «Perspecta», 46 (2013), pp. 76-112.

<sup>25</sup> A. Payne, *The architectural treatise in the Italian Renaissance. Architectural invention, ornament, and literary culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; G. Necipoglu and A. Payne (eds), *Histories of ornament. From global to local*, Princeton University Press, Princeton 2016.

<sup>26</sup> Rimase manoscritti diversi altri trattati di architettura del senese (sui porti di mare, sui capitelli, sulle decorazioni, nonché un trattato sulla prospettiva e un taccuino di viaggio). Alcuni sono pubblicati in *Teofilo Gallaccini. Selected writings and library*, edited by A. Payne, Olschki, Firenze 2012, tra cui il commentario sulla *Monas hieroglyphica* di John Dee; il commentario illustrato sui libri III e IV di Serlio; una selezione di letture accademiche

*tetti*, composto nel 1625 (ma pubblicato soltanto nel 1767 da Antonio Visentini)<sup>27</sup>, fu di ampia circolazione e animò un esteso dibattito nel quale il vocabolario manierista e il capriccio architettonico venivano osteggiati condannando la perdita delle regole della tradizione, con interventi sui limiti della creazione artistica. Da Serlio aveva tratto immagini dei principali monumenti antichi di Roma (il Pantheon) e di altre città (come gli archi trionfali di Benevento, Verona e Pola), senza tuttavia riprodurre pedissequamente, ma anzi rivedendo misure e dimensioni attraverso un procedimento di cui oggi ancora si discute<sup>28</sup>. L'edizione settecentesca pubblicata a Venezia – sofferente per le aggiunte dell'editore – fu ben accolta da coloro che cercavano autorevoli voci in contrapposizione alle degenerazioni del *barocco*. Tra le interpolazioni

dalla geologia all'astronomia e la matematica. Il volume ricostruisce e analizza inoltre la biblioteca di Gallaccini. Per i riferimenti del senese si veda anche G. Fara, *Una copia dell'“Architettura” di Leon Battista Alberti postillata da Teofilo Gallaccini*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz», 51 (2007), 1-2, pp. 287-298.

<sup>27</sup> *Trattato di Teofilo Gallaccini sopra gli errori degli architetti ora per la prima volta pubblicato*, per Giambatista Pasquali, Venezia 1767. Cfr. D. Sherer, *Error or Invention?*, cit., pp. 81 e sgg.

<sup>28</sup> Ne furono lettori, paradossalmente, due papi committenti di architettura *barocca*, Alessandro VII e Urbano VIII. Una copia manoscritta degli *Errori* dedicata da Gallaccini a Urbano VIII è conservata nella collezione Chigi della Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Chigi G.I.12, cc, 171-273. Cfr. A. Payne, G. Fara, *Teofilo Gallaccini e la critica architettonica a Siena fra XVI e XVII secolo; L'architettura con ornato; Teofilo Gallaccini lettore di Serlio; L'architettura militare*, in D. Danesi, M. Pagni, A. Pezzo (a cura di), *Architetti a Siena. Testimonianze della Biblioteca comunale tra XV e XVIII secolo*, Silvana, Cinisello Balsamo 2009, pp. 141-190.

vi erano illustrazioni di architetture di Michelangelo, Bernini e Borromini come esempi di patologie dell'invenzione.

Su questo fronte si arrivava alle riserve di Giovan Pietro Bellori che nel discorso pronunciato nel 1664 all'Accademia di San Luca (poi pubblicato in testa alle *Vite* nel 1672) sull'*Idea del pittore, dello scultore e dell'architetto* sosteneva:

Affaticaronsi Bramante, Rafaele, Baldassarre, Giulio Romano ed ultimamente Michel Angelo dall'eroiche ruine restituirla alla sua prima idea ed aspetto, scegliendo le forme più eleganti de gli edifici antichi. Ma oggi in vece di rendersi grazie a tali uomini sapientissimi, vengono essi con gli antichi ingratemente vilipesi, quasi senza laude d'ingegno e senza invenzione l'uno dall'altro abbia copiato. Ciascuno però si finge da se stesso in capo una nuova idea e larva di architettura a suo modo, esponendola in piazza e su le facciate: uomini certamente vuoti di ogni scienza che si appartiene all'architetto, di cui vanamente tengono il nome. Tanto che deformando gli edifici e le città istesse e le memorie, freneticano angoli, spezzature e distorcimenti di linee, scompongono basi, capitelli e colonne, con frottole di stucchi, tritumi e sproporzioni; e pure Vitruvio condanna simili novità e gli ottimi esempi ci propone<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> G.P. Bellori, *Le vite de' pittori, scultori ed architetti moderni*, a cura di G. Previtali ed E. Borea, Einaudi, Torino 1976, p. 24. Scultori e pittori per Bellori nel formare nelle loro menti un esempio di bellezza imitavano la natura: le loro opere, però, la superavano perché miglioravano i modelli forniti. I dibattiti sull'e-

Analizzando il processo creativo degli artisti, il discorso si apriva invocando «quel sommo ed eterno intelletto autore della natura», che guardava in se stesso per costruire le idee. Come fa notare Tomaso Montanari, si trattava di un tentativo di innalzare gli artisti romani a più elevati gradi d'intelletto e libertà, condannando la meccanicità di coloro che in nome del nuovo si allontanavano dallo studio delle regole dell'antichità<sup>30</sup>.

Roland Fréart de Chambray nell'introduzione al *Parallèle de l'architecture antique et de la moderne* del 1650, aveva invece elencato le obiezioni dei difensori dei *moderni*:

che lo spirito è libero, e che abbiamo il diritto di inventare e di seguire il nostro genio così come facevano gli antichi, senza diventare loro schiavi,

stetica si arricchivano così nel far derivare l'idea né dalla natura, né da Dio, ma dalla mente dell'artista. Cfr. E. Cropper, *L'Idea di Bellori*, in E. Borea e C. Gasparri (a cura di), *L'Idea del Bello. Viaggio per Roma nel Seicento con Giovan Pietro Bellori*, vol. I, De Luca Editori d'Arte, Roma 2000, pp. 81-86; E. Panofsky, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Teubner, Leipzig 1924; ed. it. *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, trad. di E. Cione, La Nuova Italia, Firenze 1952. Panofsky rileva in Bellori l'osservazione di un dualismo nell'arte del suo tempo, quasi a rimandare all'antitesi tra *Classico* e *Barocco* definita da Heinrich Wölfflin. Nelle *Vite* Bellori non lasciava grande spazio agli architetti coevi, registrando esclusivamente la biografia di Domenico Fontana e non concludendo in tempo quella di Carlo Maderno. Per un inquadramento più recente, cfr. T. Montanari, *Bellori, trent'anni dopo*, postfazione a G.P. Bellori, *Le vite de' pittori, scultori ed architetti moderni*, a cura di G. Previtali ed E. Borea, Einaudi, Torino 2009<sup>2</sup>, pp. 657-730.

<sup>30</sup> T. Montanari, *Il barocco*, cit., p. 25.

dato che l'arte cosa infinita che va perfezionandosi ogni giorno, adattandosi all'umore dei secoli e delle nazioni che giudicano diversamente, e definiscono il Bello ciascuna a suo modo; e molti altri ragionamenti vaghi e frivoli come questi, che tuttavia fanno grande impressione sullo spirito di certi semi-dotti non ancora disillusi dalla pratica delle arti, e sui semplici artigiani che hanno una conoscenza superficiale del proprio mestiere<sup>31</sup>.

Con Baldinucci, alle prese con la codificazione di un lessico storico-artistico, la declinazione del lemma *Architettura* continuava a ispirarsi al modello dell'universalità vitruviana dell'architetto:

*Architettura* f. Arte o professione dell'Architetto, la quale vien detta da Vitruvio, una scienza adornata di varie erudizioni e discipline, a giudizio di cui vengono approvate tutte le cose, che dall'Arte si perfezionano, e nasce dalla fabbrica e raziocinazione. Questa voce Architettura, da due parole greche è derivata, la prima che significa principale e capo, la seconda che vale Fabbro o Artefice; onde avverasi nell'Architetto, il dire di Platone, ch'egli non faccia alcun mestiere, ma solo soprantenda a coloro che lo

<sup>31</sup> R. Fréart de Chambray, *Parallèle de l'architecture antique et de la moderne. Avec un recueil des dix principaux auteurs qui ont écrit des cinq ordres. Sçavoir Palladio et Scamozzi, Serlio et Vignola, d. Barbaro et Cataneo, L.B. Alberti et Viola, Bullant et De Lorme, comparez entre eux les trois ordres Grecs, le Dorique, l'Ionique & le Corinthien, sont la première partie de ce traité, et les deux latins, le toscan & le composite, en sont la dernière*, de l'imprimerie d'Edme Martin, ruë S. Jacques, au Soleil d'or, Paris 1650, pp. 1-2.

fanno. Il fine di questa scienza, è il bene edificare (che secondo lo stesso Vitruvio) consiste in ordine, in disposizione, in bel numero, in compartimento, in decoro, e in distribuzione<sup>32</sup>.

Per chi stava dalla parte degli antichi l'affrancamento dalla tradizione normativa poteva essere associato al dispregiato *gotico*<sup>33</sup>. Dall'altro lato Bernini rivendicava l'accesso alla pratica dell'architettura di pittori e scultori. Volendo distinguersi da Borromini, difendeva il suo lavoro come innovativo, ma non sovvertitore della tradizione. Borromini, da parte sua, invocava libertà e rinnovamento riferendosi a Michelangelo<sup>34</sup>.

La centralità di Roma tra Seicento e Settecento, col suo slancio progettuale e le ambiziose nuove campagne di architettura, accentuò la dualità tra antico e *moderno*, forte anche nei secoli precedenti, ma finalmente teorizzata<sup>35</sup>. La critica alle derivazioni di Borromini proseguì in nome di funzionalità e utilità,

<sup>32</sup> F. Baldinucci, *Vocabolario toscano dell'arte del disegno: nel quale si esplicano i propri termini e voci, non solo della pittura, scultura, & architettura, ma ancora di altre arti a quelle subordinate, e che abbiano per fondamento il disegno*, per Santi Franchi al segno della Passione, Firenze 1681, p. 12.

<sup>33</sup> Tra gli oppositori di Borromini *gotico* era un insulto ricorrente. Guarino Guarini volle invece allargare le regole recuperando la tradizione gotica anche dal punto di vista teorico. Ne tratta anche C. Ginzburg, *Stile. Inclusione ed esclusione*, in Id., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano (1998) 2011<sup>2</sup>, pp. 136-170.

<sup>34</sup> T. Montanari, *L'età barocca. Le fonti*, cit., pp. 52-53.

<sup>35</sup> G. Curcio, *Lo stato della chiesa. Roma tra il 1730 e il 1758*, in *Storia dell'architettura italiana*, vol. I: *Il Settecento*, a cura di G. Curcio ed E. Kieven, Electa, Milano 2000, pp. 146-183.

ma sempre sottolineando la necessità di studio del passato: se Lione Pascoli, in merito al *modo d'abbellir Roma*, aveva suggerito di evitare lo sperpero di risorse «considerando, esser troppo caro il capriccio d'alzare un obelisco, o una piramide, o d'ergere un monumento od una fabbrica, qualora eretta sia per pura pompa»<sup>36</sup>, attento alla formazione dell'architetto e alla conservazione dei monumenti antichi fu Giovanni Gaetano Bottari, a stretto contatto con la famiglia Corsini, che incoraggiò la diffusione delle conoscenze di opere esemplari tramite la promozione della stampa di traduzione anche in architettura, esprimendosi sfavorevolmente nei riguardi di alcuni importanti progetti del suo tempo<sup>37</sup>.

Con la rivoluzione scientifica diverse aree di competenza – l'osservazione dei modelli antichi e rinascimentali, le esperienze di carattere scientifico e il

<sup>36</sup> L. Pascoli, *Testamento politico d'un accademico fiorentino in cui con nuovi, e ben fondati principi si fanno vari, e diversi progetti per istabilire un ben regolato commercio nello Stato della Chiesa*, per gli eredi di Cornelio d'Egmond, Colonia [Perugia] 1733.

<sup>37</sup> «[...] quelli della fontana di Trevi rassembrano una enorme congerie di sassi rovinatisi addosso l'uno all'altro, che occupano uno spazio immenso, benché il luogo sia tanto ristretto, che intorno alla fonte non rimane torno torno altro che una strada» (G.G. Bottari, *Dialoghi sopra le tre arti del disegno*, per Filippo Maria Benedini, Lucca 1754, p. 127). Il manoscritto di questo testo è conservato presso la Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana (*Cors. 1347*, G.G. Bottari, *Dialoghi*, cc. 2-210) e risale agli anni Trenta del Settecento. Cfr. M. Bevilacqua, *Lione Pascoli, Giovanni Gaetano Bottari, Giovanni Battista Nolli. Functions and topography of the city in the eighteenth century*, in D. Caldwell and L. Caldwell (eds), *Rome. Continuing encounters between past and present*, Ashgate, Farnham 2011, pp. 79-99.

calcolo aritmetico – divenivano metodo per la realizzazione della *buona architettura*: una prassi del costruire che senza trascurare gli esempi classici rinvigoriva il passaggio dalle regole basate sull'esperienza all'ingegneristica e alla matematica, culminando con la perizia sulla statica della cupola di San Pietro voluta da Benedetto XIV nel 1742 e nel relativo intervento di restauro presentato nel trattato di Giovanni Poleni<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Si era sviluppato nella volta e nelle strutture dell'attico e del tamburo un rilevante quadro fessurativo, tale da farne temere il collasso. Un dissesto, già emerso nella prima metà del Seicento, che portò il papa a ordinare diverse verifiche agli architetti Ferdinando Fuga e Luigi Vanvitelli e a tre matematici, i francesi Thomas Le Seur e François Jacquier, dell'ordine dei minimi, e il gesuita croato Ruđer Josip Bošković, al fine di procedere a un'azione risolutiva: cfr. P. Dubourg Glatigny, M. Le Blanc, *Architecture et expertise mathématique. La contribution des Minimes Jacquier et Le Seur aux polémiques de 1742 sur la coupole de Saint-Pierre de Rome*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 117 (2015), 1, pp. 189-218. Fu consultato poi l'ingegnere Giovanni Poleni che si esprime in merito ai danni della cupola e ne diresse i lavori per il consolidamento insieme a Luigi Vanvitelli. Gli interventi (distinguibili e non invasivi) si attuarono con l'inserimento nella cupola di diversi grandi cerchi di ferro fucinato, di cui individuò sezione e collocazione ideale attraverso calcoli teorici e una serie di esperimenti esposti in G. Poleni, *Memorie istoriche della gran cupola del Tempio Vaticano, e de' danni di essa, e de' ristoramenti loro*, 5 voll., nella stamperia del Seminario, Padova 1748. Cfr. V. Farinati, *Matematiche e architettura. Interventi di Giovanni Poleni a Venezia, Padova e Roma*, in P. Del Negro (a cura di), *Giovanni Poleni tra Venezia e Padova*, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia 2013, pp. 81-107. Sulle metodologie nonché sulle strategie di divulgazione della letteratura scientifico-tecnica italiana, cfr. A. Bianco, *Italian technical literature in the field of architectural restoration. The case study of the Historic Memories about the*

Tenere a mente i brani e le vicende proposti può essere utile a evidenziare la complessità del coesistere di una visione dell'antico come scala di valori normativa con una tensione alla modernità fondata sulla scienza. Gradualmente, nel corso del Settecento, gli scienziati arrivarono a più accurati ragionamenti applicativi, tracciando le basi della scienza delle costruzioni. Gli architetti, d'altronde, si raffrontarono con le leggi della meccanica, staccandosi da una visione puramente umanistica della loro professione<sup>39</sup>, negli anni in cui si avviava inoltre la transizione dall'erudizione antiquaria alla storia delle arti visive come disciplina scientifica.

*Vatican Church by Giovanni Poleni*, «Studies in conservation», 62 (2017), 5, pp. 283-293.

<sup>39</sup> È stata fatta notare la difficoltà nello stabilire date precise in relazione a questo sviluppo intricato e stratificato. La proposta di scritti ed episodi in merito può tuttavia favorirne la comprensione. Si rimanda a C. Baggio, E. Da Gai, *Tra diffidenza e innovazione: la meccanica in architettura*, in *Storia dell'architettura italiana*, vol. I, cit., pp. 89-90.

# UMANESIMO E RINASCIMENTO IN GIAMBATTISTA VICO

Francesca Fidelibus

## 1. *Introduzione*

All'interno della più ampia *querelle* novecentesca sulla modernità e antimodernità vichiana<sup>1</sup> si collocano anche quegli studi che hanno tentato di delineare le convergenze e le divergenze tra Giambattista Vico e il momento umanistico-rinascimentale. Pionieristici da questo punto di vista risultano gli *Studi vichiani* di Giovanni Gentile volti a rintracciare le fonti della gnoseologia vichiana. Sia pur con forzature eviden-

<sup>1</sup> Non è possibile citare tutti i contributi al riguardo. Segnalo solo i testi di Paolo Rossi che ha sostenuto l'arretratezza vichiana rispetto alla cultura del tempo: P. Rossi, *Sterminare antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 1-51 e pp. 264-396, e N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Feltrinelli, Milano 1961, che ha dipinto Vico come un audace novatore. Oggi si concorda nel riconoscere a Vico il ruolo di *moderno* ma di una modernità alternativa e "inquieta". Cfr. P. Piovani, *Il debito di Vico verso Roma*, in Id., *La filosofia nuova di Vico*, Morano, Napoli 1990, pp. 91-115.

ti, Gentile individua tre fasi nel pensiero vichiano, all'interno delle quali le *Orazioni* – prima fase – rappresenterebbero l'espressione dell'influenza neoplatonica rinascimentale e di quell'intonazione panteistica che consentirebbe di avvicinare la filosofia di Vico a quella di Bruno e a quella di Spinoza<sup>2</sup>. Se da un lato, Gentile ha avuto il merito di rivalutare le *Orazioni*, dall'altro lato, ha contribuito a dipingere Vico come un «attardato umanista»<sup>3</sup> al fine di avvalorare la tesi diffusa dell'isolamento del filosofo napoletano e dell'estraneità dal proprio tempo.

Diversamente Rodolfo Mondolfo e Isaiah Berlin rinviando la teoria vichiana del *verum-factum* alla cultura del Rinascimento e all'Umanesimo quattrocentesco<sup>4</sup>. Non bisogna, poi, dimenticare Antonio Corsano che ha individuato nelle *Orazioni* un acceso «fervore della fede umanistica» e una dedizione profonda «alla più schietta e intransigente religione ciceroniana del primo e del pieno Rinascimento»<sup>5</sup>. Diversi sono i casi

<sup>2</sup> G. Gentile, *La prima fase della filosofia vichiana*, in Id., *Studi vichiani*, Sansoni, Milano 1968<sup>3</sup>, pp. 19-99.

<sup>3</sup> E. Garin, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in A. Battistini (a cura di), *Vico oggi*, Armando Editore, Roma 1979, pp. 69-93.

<sup>4</sup> Su questo punto R. Mondolfo, *Il «verum-factum» prima di Vico*, Guida, Napoli 1969 e Id., *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1955. Inoltre, cfr. I. Berlin, *Vico e Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Armando, Roma 1978, che scopre in Cusano il precursore di Vico per la tesi secondo cui la matematica è una pura creazione umana con l'unica differenza che il primo non ha esteso il principio del *verum-factum* al mondo storico.

<sup>5</sup> A. Corsano, *Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1956, p. 27, e Id., *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Laterza, Bari 1935. A differenza di Corsano che sottolinea la dimensione retorica del

di Ernesto Grassi e Karl Otto Apel. Quest'ultimo ha visto in Vico l'erede di una tradizione filosofica e linguistica del primo Umanesimo, di cui sarebbe testimonianza il presunto legame con Cusano<sup>6</sup>. La filosofia di Vico, all'interno di una storia dell'idea di lingua, sarebbe «il tardivo sviluppo della metafisica segreta dell'«umanesimo linguistico» romano-italiano», ossia di quell'«ideologia retorico-letteraria ovvero filologica, che ha in Cicerone il suo protagonista e fondatore e che nell'Italia del «Rinascimento» trovò il centro vitale e dogmatico della sua restaurazione su scala europea»<sup>7</sup>. Un Vico, dunque, per gran parte di questi autori, che guarda al Rinascimento e all'Umanesimo per rappresentarne un «fenomeno conclusivo», la «civetta di Minerva della cultura italiana rinascimentale»<sup>8</sup>.

All'interno di una ricerca delle fonti, infine, Francesco Botturi ha individuato tre ambiti principali in Vico: quello epistemologico, quello metafisico e quello etico-giuridico. Se nell'ultimo ambito, legato alla lettura vichiana della tradizione romanistica nonché al rapporto con l'aristotelismo etico-politico e al giusnaturalismo moderno, i riferimenti prevalenti sarebbero figure come Grozio, Bacone, Malebranche e Locke, nei primi due ambiti si registrerebbe, invece, l'influenza della tradizione umanistica. In particolare, la tradizione umanistico-barocca offrirebbe a Vico una certa impostazione epistemologica mentre una

ciceronismo, Enzo Paci e Nicola Badaloni ne sottolineano anche lo spessore teorico e la consistenza filosofica (E. Paci, *Ingens Sylva*, Mondadori, Milano 1949, e N. Badaloni, *Introduzione*, cit.).

<sup>6</sup> K.O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, il Mulino, Bologna 1975.

<sup>7</sup> Ivi, p. 407.

<sup>8</sup> Ivi, p. 408.

metafisica platonizzante – in cui confluirebbe il neo-platonismo mediato da Ficino – fornirebbe le categorie essenziali per la fondazione metafisica dell’antropologia umanistica<sup>9</sup>.

Un coro di voci, questo, sia pur qui parzialmente ricordato, che dopo la “svolta” degli studi inaugurata da Pietro Piovani e dalla nascita del «Bollettino del Centro Studi Vichiani»<sup>10</sup> ha tentato di ricollocare Vico nel proprio tempo, di restituirne un’immagine più fedele, distante dalle tare di categorie storiografiche ingenerose che leggevano l’intera opera del filosofo napoletano tramite i filtri dell’“isolamento” e del “precursorismo”. In questo senso, senza riproporre il mito dell’isolamento vichiano o rendere il filosofo napoletano un figlio attardato dell’Umanesimo, si tratterà di rintracciare piuttosto una serie di temi dalla eco umanistico-rinascimentale<sup>11</sup> trasformati e, a volte, deformati da Vico. Piegati ad un nuovo e inedito utilizzo, rispondente a una precisa urgenza storica: la costruzione di una scienza e l’articolazione di una razionalità alternative al cartesianesimo imperante e al pirronismo storico dilagante. Vico, infatti, da lettore

<sup>9</sup> F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 1-15.

<sup>10</sup> P. Piovani, *La filosofia nuova di Vico*, cit.

<sup>11</sup> Un appunto metodologico risulta necessario. I temi trattati non hanno solo una eco umanistico-rinascimentale ma sono anche comuni alla cultura napoletana coeva a Vico e a una sorta di neo-umanesimo settecentesco. In questo senso, Vico non recupera quei temi *solo* dall’Umanesimo ma anche dalla viva cultura in cui è immerso. Nel presente saggio si individueranno, però, solo alcuni tratti teorici comuni tra Vico e l’Umanesimo senza entrare nel dettaglio della cultura del tempo.

“agonistico”<sup>12</sup>, si rivolge alle sue fonti, ai suoi autori per rovesciarli, trasformarli, farli suoi in una «logica della contrazione»<sup>13</sup> dai risultati innovativi. È il caso anche del rapporto vichiano con gli autori dell’Umanesimo e del Rinascimento. Rapporto che ne richiama un altro ancor più problematico: quello che Vico intrattiene con la modernità.

Nessuna pacifica linearità «da Petrarca a Rousseau» come avrebbe voluto Delio Cantimori proponendo di connettere in un periodo unico il rinnovamento umanistico e l’avvio all’Illuminismo<sup>14</sup>. Piuttosto un complesso di problemi, un reticolato di questioni intersecate tra loro all’interno dei quali si colloca Vico e la torsione da lui applicata ad una serie di concetti verso la modernità. Tra questi, la dimensione civile della sapienza, il nesso utile-onesto e il recupero di un sapere topico-retorico. Temi certamente non esaustivi né del pensiero vichiano né del suo rapporto con l’Umanesimo e con il Rinascimento, ma decisamente utili per cogliere quel riesame dei fondamenti del sapere, dei metodi e dei processi conoscitivi che attraversa tutta l’opera del filosofo napoletano. Saranno questi gli elementi, sia pur parziali, attorno a cui questo saggio proverà a ruotare, tentando di mettere a fuoco peculiarità, continuità e rotture di un filosofo-

<sup>12</sup> A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini e Associati, Milano 1995, p. 197.

<sup>13</sup> E. Nuzzo, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, p. 28.

<sup>14</sup> Citato in E. Garin, *Dal Rinascimento all’Illuminismo. Studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa 1970, p. 7.

frontiera<sup>15</sup> come Vico limitando l'attenzione alla sua produzione giovanile.

## 2. *Sapientia*

All'interno di quella che Paul Hazard ha definito la «crisi della coscienza europea»<sup>16</sup> si assisteva ad una vera e propria scomposizione dell'ideale di sapienza così come si era configurata nel corso dell'Umanesimo, in contrapposizione, in parte, alla logica medievale. La ragione, non più individuata nell'equilibrata saggezza ma nell'audacia critica, combatteva il misterioso e l'oscuro, stabiliva principi veraci, chiari e distinti, esaminava la storia e la relegava ai confini dell'incertezza, della fallacia e della ciarlataneria<sup>17</sup>. Dentro questa crisi, alla fine della quale si sarebbe aperta la nuova stagione dell'Illuminismo, Vico elabora un concetto di ragione diverso, ampliato a contenere quel che la razionalità cartesiana relegava al di fuori di sé. Il percorso che lo porta a delineare una razionalità alternativa prende, almeno in parte, le forme di una riformulazione della tradizione umanistica. Riformulazione che non è riproposizione ingenua o «riaffermazione nostalgica»<sup>18</sup>, ma riappropriazione trasformativa di temi e concetti umanistico-rinascimentali all'altezza del proprio tempo.

<sup>15</sup> «Frontiera» si usa nei termini di G.M. Anselmi, *Le frontiere degli umanisti*, Clueb, Bologna 1988, p. 7.

<sup>16</sup> P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1946. Il periodo considerato da Hazard è collocabile tra il 1680 e il 1715.

<sup>17</sup> Ivi, p. 37.

<sup>18</sup> F. Botturi, *La sapienza della storia*, cit., p. 23.

È questo il caso del recupero dei connotati di quella sapienza frantumata che Vico tenta di ricomporre. In tal senso, egli pensa a una *sapientia* onnicomprensiva in cui ogni livello d'esperienza, da quello ontologico-metafisico a quello giuridico-politico a quello linguistico-operativo, risulta riunificato. Ciò emerge, in particolar modo, nelle *Orazioni Inaugurali* che il professore di retorica Vico pronunciava annualmente, a partire dal 1699, per l'inaugurazione dell'anno accademico nella Regia Università di Napoli. Proprio in queste prime prove filosofiche, sebbene occasionali, emerge con forza il debito contratto verso un ideale di sapienza non relegato all'esclusiva esaltazione della critica, ma inclusiva della topica e della retorica e tesa alla rivalutazione produttiva dell'eloquenza, del verosimile e del senso comune. Un ideale di sapienza che Vico terrà sempre in mente, pur in forme differenti, sino alla stesura della *Scienza Nuova* che, non a caso, costituisce una novità per l'individuazione di una *sapientia volgare*, di una sapienza poetica non riducibile all'evidenza, all'astrattezza o al ragionamento deduttivo e, anzi, precedente a questi sia in senso logico che genealogico.

La sapienza delle *Orazioni* non è ancora quella più complessa della *Scienza Nuova*, ma già in esse è possibile rintracciare la stessa esigenza che è alla base anche dell'opera maggiore. L'esigenza, cioè, di fare i conti con quella filosofia critica di stampo cartesiano diffusa ormai in tutta Europa per evidenziarne i limiti e i rischi. In questo senso, attorno alla *sapientia* ruotano tutte le *Orazioni* intrise del ciceronismo giustamente individuato da Corsano<sup>19</sup>. La sapienza, infatti,

<sup>19</sup> A. Corsano, *Umanesimo e religione*, cit.

nelle *Orazioni* vichiane viene considerata nella sua genesi, nella sua natura, nella sua funzione e nel suo esercizio. Essa è «certo scire, recte agere, digne loqui»<sup>20</sup>, ma anche «rerum divinarum cognitione, humanarum prudentia et orationis veritate dignitateque continetur»<sup>21</sup>. Doti della *humana natura* sono l'*eloquentia*, la *scientia*, la *virtus* ossia i «tre punti centrali intorno a cui ruota tutt'intero il ciclo delle arti e delle scienze»<sup>22</sup>. La sapienza viene considerata, dunque, come forte unità tra momento speculativo, pratico e linguistico contro quelle forme di saggezza passiva, privata e interioristica tipiche dello scetticismo e del libertinismo e contro l'intellettualismo del programma cartesiano<sup>23</sup>. Compito precipuo della sapienza è quello di giovare all'umana società (*adiuvare societatem*)<sup>24</sup>, formando buoni uomini e buoni cittadini.

Proprio nella sua destinazione, la sapienza si configura, dunque, secondo quella caratterizzazione tipica dell'Umanesimo, come *sapientia civilis*, capace di estrolettersi nella dimensione politica, vocata al mondo umano e critica della ricerca solitaria della verità<sup>25</sup>. È, infatti, solo guardando alla sapienza come

<sup>20</sup> G. Vico, *Oratio VI* (1707), in Id., *Le orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G.G. Visconti, il Mulino, Bologna 1982, p. 194 (trad. it. «conoscere in modo certo, agire in modo retto, parlare in modo conveniente», ivi, p. 195). D'ora in avanti si indicherà solo *Oratio* seguita dal numero e dalla pagina di riferimento.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 198-199.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 194-195.

<sup>23</sup> F. Botturi, *La sapienza della storia*, cit., p. 23.

<sup>24</sup> *Oratio VI*, pp. 196-197.

<sup>25</sup> Senza dimenticare la non linearità degli autori dell'Umanesimo e del Rinascimento sulla superiorità o meno della vita attiva

sapienza civile che il primo Quattrocento ha pensato gli *studia humanitatis* sia come ciò per cui l'uomo celebra, formandola, la sua verace e integrale umanità<sup>26</sup> sia come un nuovo criterio logico di costruzione del sapere comprensivo del diritto, della medicina, della grammatica. Pur nella non linearità delle posizioni, contro l'ascetismo medievale, la vita monastica, la tendenza ascetica del mondo antico e la risoluzione del sapere in una raffinata quanto inutile logica terminista, si eleva l'uomo a Ercole<sup>27</sup> che riplasma la natura secondo le sue esigenze. Proprio quest'uomo che ha la sua più lucida espressione nell'*operare*, deve esercitare la sapienza in vista del bene comune. È quanto anche il Vico delle *Orazioni* sostiene laddove subordina lo studio delle lettere al bene comune<sup>28</sup>. Le lettere devono essere di «supremo giovamento allo Stato» e «freno ai mali più gravi delle comunità». Proprio al rapporto lettere-armi, lettere-Stato, Vico dedica l'*Oratio V*, recitata nel 1705, titolata non a caso *Gli Stati hanno raggiunto il vertice della gloria militare e la potenza del dominio solo quando sono stati massimamente fiorenti nelle lettere*<sup>29</sup>.

su quella contemplativa, cfr. per una ricognizione esaustiva degli autori che, nel primo Quattrocento, sostenevano l'importanza della *vita activa* E. Garin, *Il mondo degli uomini*, in Id., *Il Rinascimento Italiano*, Il Portolano, Firenze 1980, pp. 132-192.

<sup>26</sup> Leonardo Bruni, *Epist. Lib. VI*, citata ivi, pp. 100-102.

<sup>27</sup> Il riferimento è in particolare al *De Herculis eiusque laboribus* di Coluccio Salutati, in cui Ercole traduce l'esaltazione dell'attività umana cui si accompagna l'inno alla fatica, al lavoro che riplasma il mondo e che tornerà spesso nel Rinascimento (per esempio nel *De fortitudine* di Pontano).

<sup>28</sup> *Oratio IV*, p. 165.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

Recuperando un chiaro motivo rintracciabile almeno in Leonardo Bruni ma, in generale, in tutta la disputa sulle arti e sulla superiorità delle lettere o delle armi tipico del primo Quattrocento<sup>30</sup>, Vico delinea la sua soluzione attraverso l'analogia tra due città: Atene e Roma. Ma anche attraverso due "tipi" umani: il barbaro rozzo e il «philosophus»<sup>31</sup>. Se apparentemente molti sono gli argomenti a favore della superiorità delle armi rispetto alle lettere, la questione cambia quando Vico ridefinisce la *sapientia*. Quest'ultima, infatti, non è ozio. Nell'uomo che è *mens* e *animus* la sapienza svolge il ruolo di educatrice: educa la *mens* con *veritate* e l'*animus* con *virtute*. E la *virtus*, fiamma «actuosa semper», in questo contesto, si esplica nei doveri – *officiis* – che la vita ci impone. Tra questi, il dovere di giovare allo Stato con le nostre opere<sup>32</sup>.

Pensata la sapienza in questi termini, in stretto legame con la vita civile, si ridefinisce l'intera questione: lettere e armi possono e, anzi, devono accom-

<sup>30</sup> La tesi di Vico sostenuta nell'*Oratio* trovava già in Bacone un analogo svolgimento, ma la *disputa* sulla superiorità tra attività letteraria e attività militare cominciò con il commento di Bernardo da Siena ai *Trionfi* di Petrarca. Al riguardo cfr. *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1947. Inoltre, sulle tesi complesse sostenute da Leonardo Bruni e Lorenzo Valla cfr. L.G. Rosa, *L'elogio delle lettere e delle armi nell'opera di Leonardo Bruni* e L.C. Martinelli, *Lorenzo Valla e le arti*, in *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e Moderna. Il caso bolognese a confronto*, Atti del 4° Convegno, Bologna, 13-15 aprile 1989, vol. I, *Forme e oggetti della disputa delle arti*, a cura di L. Avellini, Istituto per la Storia di Bologna, Bologna 1990, rispettivamente pp. 103-115 e pp. 117-149.

<sup>31</sup> *Oratio V*, pp. 172-173.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 170-173.

pagnarsi le une alle altre. La distinzione non è tanto tra le lettere e le armi, quanto tra l'utilizzo delle armi da parte del barbaro e l'utilizzo delle armi da parte del sapiente. I soldati che appartengono alla prima specie, di cui esempio sono gli Spartani e i Cartaginesi, combattono *per distruggere*; quelli della seconda specie, invece, combattono *per difesa*, per «ristabilire la giustizia»<sup>33</sup>. Se i primi, allora, sono «humano generi exitiosa», i secondi sono «humano generi necessaria»<sup>34</sup>. Si tratta, dunque, di una distinzione che si spiega anche tenendo conto del nesso tanto stretto quanto insospettato che Vico evidenzia tra *utilitas* e *honestas*<sup>35</sup>. Esattamente come utile e onesto non devono separarsi tra loro, allo stesso modo potere e cultura devono saldarsi assieme tanto che le *litterae* diventano il criterio di ragione per il quale l'uso della forza non è semplice violenza. Le *litterae* cioè iscrivono la forza nello spazio della ragione. A riprova di ciò, Vico guarda ai rapporti diversi, ma analoghi, di Atene e Roma con Sparta e Cartagine: la prima, Atene, vittoriosa su Sparta e la seconda, Roma, vittoriosa su Cartagine. Entrambe hanno in comune una civiltà e uno sviluppo delle lettere che manca alle barbare avversarie di ciascuna. Così tra l'Annibale cartaginese e lo Scipione romano si delineano le differenze più cospicue: il primo attacca Sagunto con la violenza militare e lo fa per far scoppiare la guerra mentre

<sup>33</sup> Ivi, pp. 172-173.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Anche il rapporto utile-onesto sottolineato da Vico nell'*Oraatio IV* è, in parte, una riappropriazione dall'Umanesimo. Si pensi, tra gli altri, a Matteo Palmieri e al suo *Libro della vita civile* (IV) citato in E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, cit., p. 114.

Roma è costretta alla guerra per rispondere all'attacco e difendere gli alleati. Come Annibale è smisurato nella sua violenza distruttiva, così Scipione è contenente nell'esercizio della sua virtù militare<sup>36</sup>.

Attraverso il paragone tra Annibale e Scipione, Vico teorizza i tratti di un buon comandante e convalida ulteriormente la tesi secondo cui gli Stati e le istituzioni non durano a lungo senza le lettere. I popoli rozzi nelle lettere e privi di buone istituzioni di pace e di guerra sono mandrie di bestie. Le lettere, invece, acuiscono gli ingegni, e i popoli che si fondano su di esse, in tempi di guerra, sanno cogliere il momento opportuno per sconfiggere gli avversari. Senza una cultura letteraria è, dunque, impossibile procurare «*summam belli gloriam*» perché «in bellica arte» è importante conoscere «*pugnandi tempora*». Si tratta, cioè, della *prudentia*, virtù per eccellenza rivolta alla prassi, che non ha regole determinate: «infatti» scrive Vico «se vi fossero delle norme e le si volessero osservare, essendo queste norme ben stabilite e infiniti invece i casi imprevisi, potrebbero sfuggire di mano molte occasioni per poter vincere»<sup>37</sup>.

Scipione, in particolare, viene rappresentato come esempio di *virtus*, esempio di sapiente contrapposto allo *stultus* che, nel contesto dell'*Oratio II*, rappresenta il peggior nemico di se stesso. La sapienza, infatti, non solo rappresenta il collante dello Stato, il suo punto fondativo, ma diviene anche la *lex* data da Dio all'uomo<sup>38</sup>. Rivolgendo l'animo alla sapienza, l'uomo segue la propria natura. Quando, invece, ci

<sup>36</sup> *Oratio V*, pp. 174-175.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>38</sup> *Oratio II*, p. 100.

si allontana dalla sapienza approdando alla *stultitia* ci si allontana dalla natura umana stessa. Poiché lo *stultus* non conosce «*artem vitae, sapientiam*»<sup>39</sup>, vive nell'incostanza dei suoi desideri e delle sue labili gioie guardando da lontano uomini come Scipione. In questo senso, solo il sapiente ha le chiavi del giusto mentre la perfidia, l'inganno e la stessa *stultitia* non possono far parte della *literaria societas* di cui Vico parla nell'*Oratio III*<sup>40</sup>. Né basta questo: per poter diventare sapiente, occorre per Vico conoscere se stessi, ossia riconoscere la divinità del proprio animo come ricorda l'*Oratio I*. In quest'ultima, dalla eco petrarchesca<sup>41</sup>, il conosci te stesso delfico diviene esaltazione del mondo umano, del mondo dei valori, nonché iniziazione a una società più vera. Volgersi al proprio animo, insomma, consente di scoprirne ricchezze e potenzialità, di riconoscerne la divinità. Solo a partire da quest'azione preventiva è possibile raggiungere la *sapientia*, poiché si è in grado di riconoscere i mezzi a propria disposizione per farlo.

È evidente, in questi passaggi in cui Vico condanna la vita monastica, stringendo saldamente il nesso *sapientia-prudentia*, la eco delle dispute umanistico-rinascimentali sulle arti<sup>42</sup> e dello stretto legame tra sa-

<sup>39</sup> Ivi, p. 108.

<sup>40</sup> *Oratio III*.

<sup>41</sup> Il riferimento è al Petrarca che descrive l'ascesa al Monte Ventoso nell'*Epistola* a frate Dionigi da Borgo San Sepolcro e a quello delle *Lettere familiari* in cui l'appello all'interiorità non è monastico ritiro ma esaltazione del mondo umano, dell'azione, del linguaggio e della società (cfr. E. Garin, *L'Umanesimo*, cit., pp. 28-29).

<sup>42</sup> Qui si è tenuto conto prevalentemente del primo Quattrocento. Non si dovrebbe dimenticare, però, che anche nel corso

pienza e vita attiva già sostenuto da quel Leon Battista Alberti secondo cui l'«uomo nacque per essere utile all'uomo» e utile più di chiunque altro è colui che collabora volgendo ogni sforzo «alla patria, al bene pubblico, allo emolumento ed utilità di tutti i cittadini»<sup>43</sup>. Sino ad arrivare a Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla e Sperone Speroni, che esaltano il sapere *utile* costruito dagli uomini per gli uomini, mediante il possesso di quei mezzi di comunicazione – e persuasione – necessari per l'esercizio delle discipline civili: una lunga tradizione che giunge fino a Vico, il quale, almeno a questa altezza cronologica, la recupera, riplasmandola a suo modo. Dalla virtù pensata come dono divino in Salutati sino, lungo il XVI secolo, all'identificazione della sapienza con la prudenza e di questa con una precettistica molto più tecnica che etica, Vico recupera la dimensione civile del sapere contro il possibile intellettualismo neoplatonico – e cartesiano – ma, dall'altro lato, recupera anche la dimensione metafisica neoplatonica contro il possibile scetticismo.

del Cinquecento il dibattito sulle armi e le lettere e sulla loro superiorità, sia pur all'interno di un quadro teorico diverso, è ancora ampiamente diffuso: cfr. S. Prandi, *Il capitano sapiente: la precedenza tra le armi e le lettere e la crisi della funzione sociale del "letterato" nel Cinquecento*, in *Sapere e/è potere*, cit., vol. III, *Dalle discipline ai ruoli sociali*, a cura di A. De Benedictis, pp. 65-71.

<sup>43</sup> L.B. Alberti, *De iciarchia*, in Id., *Opere volgari*, Bonucci, Firenze 1843-1849, vol. III, p. 92.

### 3. *Topica*

All'ideale di *sapientia* così come delineato nelle *Orazioni* vichiane e al nesso con la *prudentia*, si affianca una più attenta considerazione dei *metodi* della conoscenza che consente di collocare Vico in diretto dialogo con la cultura del proprio tempo. Con il *De nostri temporis studiorum ratione*<sup>44</sup> del 1708, infatti, Vico, che apre l'orazione nel nome di Bacone, si scontra, inserendosi all'interno della *Querelle des anciens et des modernes*<sup>45</sup>, con il «problema epistemologico del sapere scientifico moderno»<sup>46</sup>. *Querelle* che prende la forma di una disputa tra due tipi di sapere a cui corrispondono anche due diverse pedagogie<sup>47</sup>: un sapere legato alla tradizione umanistica e l'altro analitico e deduttivo. Proprio il *De ratione* si fa cartina tornasole della posizione vichiana che, in modo equilibrato, tenta di integrare i due metodi rivalutando l'importanza di quella *topica* e di quell'*eloquenza* alle quali il sapere moderno voleva, a torto, rinunciare.

Ponendosi quello stesso ideale proprio di Giovanni e Gianfrancesco Pico, di Valla e di Nizolio, Vico si propone, dunque, di superare il dualismo tra *pathos*

<sup>44</sup> G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, tomo I [d'ora in avanti, si indicherà solo *De ratione* seguito dal numero di pagina].

<sup>45</sup> S. Campailla, *A proposito di Vico nella querelle des anciens et des modernes*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», 3 (1973), pp. 181-192.

<sup>46</sup> F. Botturi, *La sapienza della storia*, cit., p. 36.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 36-47.

e *logos*, tra *topica* e *critica*<sup>48</sup>, confrontando i *metodi* degli studi antichi e di quelli moderni per soppesare «vantaggi e svantaggi dall'una e dall'altra parte»<sup>49</sup>. In particolare, in quest'orazione, il problema, da un lato, era quello della *ratio studiorum*, ossia del metodo degli studi, del loro insegnamento e apprendimento; dall'altro lato, il problema era quello di delineare il processo conoscitivo umano<sup>50</sup>. All'interno di quest'ultimo plesso problematico non si tratta per Vico di rilevare una contrapposizione tra il vero dei moderni e il verosimile degli antichi, tra la critica e la topica. Si tratta, piuttosto, una volta individuate le differenze e le specificità, di rendere possibile un'unità tra entrambe pur nelle rispettive e distinte funzioni<sup>51</sup>. In tal senso, a ragione Botturi ha sottolineato che «metodo e contenuto gnoseologici della “topica” e della “critica” sono polarmente diversi; ma anche

<sup>48</sup> Motivo per cui Ernesto Grassi ha individuato in Vico l'ultimo degli umanisti. Cfr. E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, Guerini Associati, Milano 1992. Si veda anche l'articolo di Cesare Vasoli, *Topica, retorica e argomentazione nella «prima filosofia» del Vico*, «Revue Internationale de Philosophie», 33 (1979), 127-128, *La nouvelle rhétorique – The new rhetoric. Essais en hommage à Chaim Perelman*, pp. 188-201, ma anche Id., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. “Invenzione” e “Metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano 1968, pp. 9-18.

<sup>49</sup> *De ratione*, p. 93.

<sup>50</sup> Su questo cfr. G. Gisondi, *Vico e il problema del metodo tra sperimentalismo e retorica*, in «Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno», 13 (2016), pp. 1-13.

<sup>51</sup> Non si tratta peraltro di una riflessione puramente teorica per Vico ma di un invito a reintegrare all'interno della *ratio studiorum* il metodo della topica nonché di quelle discipline umanistiche (la retorica, la filologia e la storia tra le altre) escluse dalla classificazione cartesiana delle scienze.

trovano nella reciproca opposizione la loro semantizzazione epistemologica»<sup>52</sup>. Così, constatando che a dominare nei suoi tempi è la *sola* filosofia critica<sup>53</sup>, Vico ne individua gli svantaggi nell'incapacità di tener conto dei *verosimili* e del *sensu comune* e nella tendenza ad assiderare la mente dei giovani rendendoli incapaci di *eloquenza*<sup>54</sup>.

Scrivendo infatti:

noi iniziamo tutti gli studi dalla critica, la quale, per liberare la verità genuina [...] da ogni errore [...] prescrive che siano allontanati dalla mente tutti i *secundi veri*, ossia i *verisimili*, al modo stesso che si allontana la falsità. Tuttavia è sbagliato: infatti la prima cosa che va formata negli adolescenti è il *sensu comune*, affinché, giunti con la maturità al tempo

<sup>52</sup> F. Botturi, *La sapienza della storia*, cit., p. 40.

<sup>53</sup> Vico combatte quel particolare paradigma della scienza moderna seguito dai cartesiani imbevuti di mentalismo che pretendeva di trascendere il mondo fenomenico per approdare ad una metafisica che, soprattutto a Napoli, si tingeva di motivi platonici.

<sup>54</sup> Come scrive Granatella, l'istanza vichiana «umanistica e anticartesiana si configura nelle tematiche della *topica*, della *memoria-fantasia*, dell'*ingegno*, del *verisimile*, insomma in motivi ed elementi appartenenti al cosiddetto "dominio retorico"» (M. Granatella, *Vico e la retorica degli antichi. Note per una discussione sui limiti della conoscenza umana*, in G. De Luca [a cura di], *Variazioni su Vico*, ETS, Pisa 2012, p. 146). Naturalmente, la nozione di "luogo" e gli schemi della *topica* generale risalgono ad Aristotele e vengono ulteriormente sviluppati nella tradizione stoica. Tuttavia, nel corso dell'Umanesimo l'interesse per la *topica* è strettamente connesso, e in questi termini Vico lo recupera, a quei propositi di riforma generale dell'insegnamento destinati «a proporre, in tutti i campi, nuovi "metodi" e strumenti razionali per la comunicazione e l'apprendimento delle arti» (C. Vasoli, *La dialettica e la retorica*, cit., p. 33).

dell'*azione pratica*, non prorompano in azioni strane e inconsuete. Il senso comune si genera dal verosimile [...]. E in effetti il verosimile è come intermedio tra il vero e il falso, giacché, essendo per lo più vero, assai di rado è falso. Dunque [...] è da temere che esso [il senso comune] sia soffocato dal metodo critico dei moderni. Inoltre il senso comune è regola dell'*eloquenza* [...]. Si rischia perciò che la nostra critica renda i giovani incapaci di eloquenza<sup>55</sup>.

Vico, dunque, condanna la filosofia esclusivamente critica che relega il verosimile nello stesso universo oscuro e negativo del falso impendendo così l'esercizio di una serie di facoltà altrettanto umane come la fantasia e la memoria, le quali sono a fondamento tanto dell'*eloquenza* quanto dei processi conoscitivi del mondo umano. Non solo i *verisimilia* e i *vera secunda* devono essere considerati come parte integrante della dimensione conoscitiva umana, ma la topica, di cui essi sono oggetto, deve venire *prima* della critica poiché «come la scoperta degli argomenti viene per natura prima del giudizio sulla verità, così la topica, come materia d'insegnamento, deve precedere la critica»<sup>56</sup>. La rivalutazione della topica non signi-

<sup>55</sup> *De ratione*, pp. 104-105 [corsivi miei].

<sup>56</sup> Ivi, p. 107. Inoltre, cfr. C. Vasoli, *Topica retorica*, cit., p. 190. Vico ricostruisce già qui la psicologia genetica del conoscere e dell'agire. Le risorse fantastiche, la memoria e la stessa topica acquistano tanto rilievo perché precedono cronologicamente e logicamente l'analisi, la critica, lo *iudicium* matematico. In questo senso, integrando l'immaginario, il *De ratione* costruisce un progetto di cultura in cui il disegno educativo si trasforma in ricostruzione antropologica che giungerà, approfondita e modificata, sino all'albero del sapere della *Scienza Nuova*.

fica, tuttavia, il suo uso indiscriminato sino all'accettazione di una sua degenerazione sofistica. Piuttosto Vico cerca «una “terza via”, un metodo di formazione mentale che salvaguardi, insieme, l'utilità della “topica”, indispensabile per tutte le forme di conoscenza “civile” e la cogente verità della “critica”»<sup>57</sup>.

A differenza dell'autoevidenza del primo vero cartesiano, i *vera secunda* e i *verisimilia* vengono trovati nell'esperienza. Proprio in quest'ultima e, nello specifico, nelle *moralis civilique doctrinae*, la filosofia critica arreca il più grave danno<sup>58</sup>. Il nuovo metodo geometrico, infatti, non funziona per il mondo morale e per la vita civile e, anzi, lascia «trascurata e incolta la compiutissima e nobilissima dottrina dello stato»<sup>59</sup>. La conoscenza *apodittica*, il cui fine è la verità, intesa come *res*, come ciò che permane eternamente identico<sup>60</sup>, non è in grado di applicarsi all'incerta e mutevole natura umana a differenza della conoscenza *probabile*<sup>61</sup>. Insomma, sostiene Vico in un passo molto noto, con il criterio di una «*recta mentis regula, quae rigida est*», con una rettilinea e rigida regola mentale non è possibile misurare i fatti umani e le azioni della vita pratica che cambiano a seconda della contingenza<sup>62</sup>. Occorre invece misurarli con la regola

<sup>57</sup> C. Vasoli, *Topica retorica*, cit., p. 191. Inoltre, cfr. *De ratione*, p. 111, dove Vico sottolinea gli eccessi negativi in cui rischiano di cadere il modo di ragionare critico e il modo di ragionare topico e la necessità, per evitare entrambi gli eccessi, di istruire i giovani in tutte le arti e scienze.

<sup>58</sup> *De ratione*, pp. 130-131.

<sup>59</sup> Ivi, p. 131.

<sup>60</sup> Si veda in generale E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, cit.

<sup>61</sup> *De ratione*, p.131.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 130-131.

Lesbia che «lungi dal voler conformare i corpi a sé, si snodava in tutti i sensi per adattare se stessa alle diverse forme dei corpi»<sup>63</sup>. Di volta in volta occorre agire a seconda dei fatti laddove non è possibile adattare i fatti a regole statiche prestabilite. In ciò Vico rintraccia la forza del *sapiente* che ancora una volta contrappone allo *stolto*.

Se da un lato, cioè, il filosofo napoletano recupera la tradizione umanistica quattrocentesca in cui sembra rintracciare «gli *strumenti necessari e sufficienti per far fronte alle esigenze della prudenza civile*, di cui l'epoca tardo-rinascimentale e barocca presentava segni di crisi profonda»<sup>64</sup>, dall'altro lato, non la rende una precettistica tecnica rinunciando, dunque, alla dimensione etica e veritativa. Tutt'al contrario, il suo sforzo maggiore, già a quest'altezza, è di tenere assieme, senza riuscirci compiutamente, universale e particolare, realtà contingente mutevole e realtà necessaria immutabile che nel contesto del *De ratione* prende anche la forma del rapporto *infima e summa*, stolti-sapienti. Il sapiente è colui che è in grado, anche nella contingenza, di operare approssimandosi il più possibile al vero pur senza poterlo raggiungere, colui cioè che utilizzando la conoscenza *probabile* valuta il miglior modo di agire nella mutevolezza degli eventi. Al contrario, lo stolto è colui che reagisce in modo irriflesso nelle circostanze della vita.

Proprio nel rapporto sapienti-stolti è possibile individuare l'importanza della *retorica* e dell'*eloquenza* che è indistinguibile, come già il Petrarca delle *Lette-*

<sup>63</sup> Ivi, p. 133.

<sup>64</sup> F. Botturi, *La sapienza della storia*, cit., p. 57.

*re familiari* rilevava<sup>65</sup>, dalla filosofia. Retorica ed eloquenza – ma in generale il metodo topico<sup>66</sup> – vengono riguadagnati e rivitalizzati da Vico nel suo recupero della tradizione classico-umanistica in due sensi<sup>67</sup>: da un lato in senso persuasivo e dall'altro lato in senso pratico-civile. I sapienti devono, cioè, utilizzare l'eloquenza e la retorica per smuovere le passioni e persuadere il volgo dirigendolo a operare virtuosamente. Dall'altro lato, proprio l'eloquenza e la retorica costituiscono un momento interno al discorso pratico e istituiscono un discorso politico distinto da quello rigoroso dello scienziato e tendente a realizzare la perfetta corrispondenza tra *res* e *verba*, quella stessa unità affermata da Valla e Poliziano nella costante ricerca degli etimi di parole capaci di *significare* con precisione e *comunicare* universalmente<sup>68</sup>. Come, infatti, sottolinea Vico, mentre nel metodo scientifico si rintraccia «unam caussam» da cui ricavare i fenomeni

<sup>65</sup> Come ricorda Garin, (*L'Umanesimo*, cit., pp. 26-27) in Petrarca e non solo la filosofia e l'eloquenza si connettono nel *sermo*, nel discorso. «Interno ed esterno, mente e discorso, si connettono indissolubilmente. Né vale esaltare un intimo solitario parlare dell'uomo con sé. Noi dobbiamo, se vogliamo essere uomini, comunicare con gli uomini».

<sup>66</sup> Il metodo topico si fa criterio di ordinamento epistemologico del sapere moderno, secondo l'ispirazione di un Valla, di un Agrippa o di un Vives, e criterio per definire la logica e la metodologia del pratico in senso prudenziale e politico.

<sup>67</sup> In linea, in parte, con Vives che sottolinea la duplice funzione della retorica intesa come tecnica dell'espressione e come strumento civile-pedagogico. Cfr. C. Vasoli, *La dialettica e la retorica*, cit., pp. 240-246.

<sup>68</sup> M. Cacciari, *Ripensare l'Umanesimo*, in R. Ebgi (a cura di), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Einaudi, Torino 2016, pp. XXXIV-XXXV.

della natura, nella prudenza civile «prevalgono quelli che ricercano quante più cause di un sol fatto per congetturarne quale sia la vera»<sup>69</sup>. Proprio per questa profonda differenza nella considerazione del rapporto di causa-effetto, non è possibile adottare nella prassi il metodo di giudicare proprio della scienza ma occorre tenere assieme verosimile prudenziale ed eloquenza che trovano la loro esplicazione nel *sensu comune*, ossia in quel mezzo che orienta l'uomo verso il vero e verso l'utile, istituendo relazioni tra i bisogni e i modi per soddisfarli.

#### 4. *Conclusioni*

Le *Orazioni* e il *De ratione* rappresentano solo un arco cronologico ristretto della produzione filosofica vichiana. Già qui è però possibile individuare alcuni elementi comuni all'Umanesimo e al Rinascimento. Dalla ripresa della disputa sulle arti alla *sapientia civilis*, dal recupero della *prudentia* alla rivalutazione della topica, dell'*inventio* e della *dispositio* che devono precedere il metodo critico e il giudizio nell'apprendimento e devono risultare utili alla *polis*. Una funzione civile, quella della sapienza vichiana, garantita dalla congiunzione stretta tra filosofia ed eloquenza, anch'essa di ascendenza umanistica. Il recupero del verosimile e del probabile, infatti, corrisponde a quell'orizzonte storico e civile relegato al di fuori della filosofia critica e del metodo geometrico che risulta, pertanto, incapace di penetrare nel mondo umano e di trovare un'applicazione nella mutevolezza dei fatti.

<sup>69</sup> *De ratione*, pp. 132-133.

Quel che, insomma, è possibile rilevare è che Vico si rivolge alla tradizione umanistico-rinascimentale per elaborare una concezione di *sapientia* capace di presentarsi come realmente integrale a dispetto della sola filosofia critica. Si rivolge all'Umanesimo per ripensare i fondamenti del sapere, il processo conoscitivo umano, la *ratio studiorum* al fine di integrare la topica alla critica tenendo ferma la ricerca del vero e la direzione etica di una *sapientia* capace di far fronte alla realtà sociale, civile, politica in cui l'uomo è immerso. Certo, è una sapienza che ha ancora il sapore dell'antico, separata com'è dalla *scientia* (a differenza della *Scienza Nuova*), pur volendosi confrontare con il sapere moderno. Si tratta di una concezione limitata quella delle *Orazioni* in cui Vico sostiene la verticalità senza scarti né resti tra la mente dell'uomo e quella di Dio, in un mondo sostanzialmente pacificato, un circuito chiuso, in fondo ancora senza storia, che non conosce alcuna minaccia di conflitto e il cui unico erompere del negativo sembra essere la figura dello *stultus*.

Tuttavia, già a quest'altezza, è possibile rintracciare i primi passi della via vichiana alternativa alla modernità. Una modernità alternativa connessa a una diversa razionalità che poggia sull'uso metodologico di *ingegno e fantasia* – quegli stessi che nella *Scienza Nuova* diverranno la base del mondo storico e l'abbrivio del processo di civilizzazione. Una via alternativa che passa per un concetto di sapienza inteso innanzitutto come capacità di orientamento dell'uomo nelle modalità del fare e dell'agire nel mondo della storia. Laddove la modernità che Vico ha di fronte prende le forme del *savant* libertino, scettico o rigorista e quelle del logicismo razionalista, il filosofo napoletano

pensa il moderno attraverso l'antico approdando a un discorso *sulla e della* modernità che gli consentirà di sciogliere in uno sviluppo storico-genetico la razionalità umana e le altre espressioni del vivere umano, individuandone l'origine non nell'esclusiva logicità né nella trasparenza cogitante di "Renato delle Carte", ma nel senso, nella fantasia e nel corpo. Proprio il confronto-scontro con l'Umanesimo e il Rinascimento si rivela, in questo percorso non lineare, centrale e ricco di strade da poter percorrere poiché senza quel confronto non si capirebbe sino in fondo Vico. Tanti altri elementi – l'uso metodologico dell'ingegno, la concezione di *filologia*, il rovesciamento vichiano della teologia poetica – sono rimasti fuori da una trattazione che richiederebbe altri spazi. Quel che, tuttavia, implicitamente, emerge troverà spazio anche nella *Scienza Nuova*: la constatazione della mancanza di un metodo per misurare i fatti umani e la necessità di quel metodo e di una scienza in grado di riversarsi nella "feccia di Romolo", capace cioè di trovare un universale regolativo, non tassonomico, nella mutevolezza e particolarità dei fatti umani; una scienza in grado di rinvenire il vero nel certo della storia e di costituirsi, proprio per questo, come alternativa al sapere moderno pur non rinunciando alla sua peculiare modernità.

RINASCIMENTO E MODERNO  
NELLO SGUARDO DEI CONTEMPORANEI



L'APORIA FONDAMENTALE  
DELLA FENOMENOLOGIA E LA TESI  
DI JACOB KLEIN SULLA GENESI DEL MODERNO

Margherita Lecis Cocco-Ortu

1. *Introduzione*

Obiettivo del contributo è cercare di mettere a fuoco, pur nello spazio limitato del presente contesto, un doppio vettore concettuale, e cioè quello che connette gli studi sull'origine della modernità definibili, *prima facie*, come storiografici di Jacob Klein (1899-1978) e *l'idea di filosofia* che motiva le ricerche fenomenologiche di Edmund Husserl e Martin Heidegger. A nostro avviso, infatti, ciò consente non solo di fornire la giusta latitudine teorica all'opera dello studioso russo, ma soprattutto di comprendere come gli elementi sollevati da quest'ultimo rappresentino dei tentativi di rispondere a questioni teoretiche che, per brevità, definiremo "fenomenologiche". Questioni che, anzi, toccano il cuore vero e proprio della riflessione di Husserl e di Heidegger, il suo *Grundproblem*, il punto in cui la fenomenologia diviene problema a se stessa e che coincide con la ragione del suo costituirsi come ricerca. La tesi che

vorremmo avanzare è che per apprezzare appieno il significato di “fenomenologia” occorre rivolgere lo sguardo al suo rapporto con la storia, e segnatamente al fatto che la riflessione husserliana sembra presentare tratti teorici in sé contraddittori: essa si riconosce infatti in momenti eterogenei della storia della filosofia (aristotelismo, cartesianesimo, kantismo, per non fare che qualche esempio)<sup>1</sup>. Una tale riflessione resta – per ragioni essenziali – impossibile da collocare nel solco di una tradizione precisa; si direbbe quasi, se l’espressione è concessa, “una” filosofia senza fisionomia, priva di un centro, di un “volto”<sup>2</sup>. Un carattere problematico che notava già Maurice Merleau-Ponty nella celebre introduzione alla *Filosofia della percezione*<sup>3</sup>.

Ma è appunto in questo suo riunire in sé caratteri contraddittori, e, soprattutto, nell’impossibilità costitutiva di riconoscersi in una “visione del mondo”, in una singola “filosofia” che va individuato non un tratto rinunciatario o una professione di problematici-

<sup>1</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, in *Husserliana*, Bd. I, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956.

<sup>2</sup> In un importante saggio concernente lo statuto della riflessione storica di Husserl e di Heidegger Jacques Derrida analizza la relazione eterodossa della fenomenologia con la storia, sottolineando l’impossibilità di ricondurre la prima ad una tradizione determinata: «Cette ouverture silencieuse de la question sur l’histoire comme finitude et violence permet l’apparaître de l’histoire comme telle; elle est l’appel (à) (d’)une eschatologie qui dissimule sa propre ouverture, la couvre de son bruit dès qu’elle se profère et se détermine» (J. Derrida, *L’Écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, p. 196).

<sup>3</sup> M. Merleau Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 10.

smo, ma, all'esatto opposto, l'elemento teoretico più importante e promettente dell'opera di Husserl.

Cercheremo dunque – beninteso, nella misura limitata che il presente spazio consente – di comprendere in che modo e perché, come Husserl si domandava nell'Appendice XXV alla *Crisi delle scienze europee*, «il filosofo ha bisogno della storia», e in che senso estremamente peculiare è da intendersi questa storicità lontanissima dall'erudizione in cui si sostanzia la “ragione” fenomenologica. A tal fine argomenteremo che questa stessa riflessione fenomenologica, e cioè filosofica, implica necessariamente un ripensamento “epocale” della storia, e che proprio l'intento di «risalire alle fonti originarie della tradizione» (nelle parole del § 7 di *Essere e tempo*) e dei suoi concetti, in forza della critica resa possibile dalla filosofia, ha coinciso, per Husserl e Heidegger, con il mettere radicalmente in questione ciò che convenzionalmente chiamiamo “modernità” per comprenderne le radici e la genesi.

Per cercare di delineare i termini di questo complesso rapporto con la storia – e la storiografia – filosofica ci serviremo di una breve citazione tratta da un celebre corso tenuto da Martin Heidegger a Marburgo nel 1924<sup>4</sup>, nella convinzione che le considerazioni qui espresse, concernenti il magistero husserliano, siano cruciali per comprenderne il senso. Egli afferma infatti che la fenomenologia di Husserl non è altro che «la scoperta della possibilità del ricercare in filosofia», e che essa «rende possibile per la prima volta una ge-

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova 1991.

nuina analisi delle categorie»<sup>5</sup>. Più oltre la definisce ancora «Il domandare divenuto nuovamente vivo di Platone e di Aristotele: la ripetizione, la riappropriazione [*Wiederergreifung*] dell'inizio della nostra filosofia scientifica»<sup>6</sup>.

D'altra parte, tuttavia, la novità delle analisi dell'intenzionalità, che Husserl stesso definisce a più riprese come «nuovo terreno di indagine», comporta un tratto di critica radicale della tradizione. L'efficacia delle soluzioni teoretiche proposte dalla fenomenologia nel quadro degli attori fondamentali del dibattito teorico dell'epoca (come nel caso delle *Ricerche Logiche* rispetto allo psicologismo di Lange, Sigwart e Mill e al normativismo dei neokantiani) consiste fundamentalmente nell'invito ad analizzare le strutture della coscienza in modo *diretto*, descrivendo, senza alterarlo, ciò che si presenta alla riflessione – è la celebre cifra del motto husserliano *zu den Sachen selbst!*: tutti gli elementi del discorso e tutte le componenti logico-ideali del linguaggio sono *erfüllt*, ricondotti o “riempiti”, da strutture che non sono soggettive, ma che costituiscono appunto l'essere dell'intenzionale o l'“intuizione categoriale”<sup>7</sup>. Con il suo invito pratico alla scoperta “in prima persona” di tale “sfera”, la fenomenologia sembra insomma ogni volta ripartire dall'inizio, dalle fonti dell'intuizione di contro all'utilizzo irriflesso di una concettualità ereditata.

<sup>5</sup> Ivi, p. 166.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, in *Husserliana*, Bd. XIX/2, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1940, cap. VI.

Analogamente, il testo in cui è condensata la tesi filosofica di Klein, *La logistica greca e la nascita dell'algebra*, pur offrendo una ricostruzione del problematico sviluppo del calcolo algebrico rinascimentale e moderno a partire dalla greca *logistiké techne*, non costituisce una "storia della scienza", ma si propone il compito ben più arduo di *comprendere la genesi e il senso della scienza*, e con essa della modernità stessa, per chiarificare la provenienza dei suoi concetti fondamentali. Un compito di cui, a nostro avviso, la lezione fenomenologica è condizione d'esistenza. La tesi fondamentale di questo lavoro concerne infatti la differenza essenziale che, a giudizio dell'autore, separa il pensiero antico da quello moderno. Si tratta di una tesi che va compulsata nei suoi dettagli e nella sua complessa articolazione, per evitare di ridurla a una generica affermazione di fedeltà al passato. Soltanto tenendo presente la provenienza fenomenologica, e cioè filosofica, di tale opera, è possibile intenderne la portata e la natura. Infatti, l'ipotesi che intendiamo vagliare consiste in ciò: che l'analisi del concetto di numero, di cruciale importanza nell'economia teorica del saggio del filosofo russo, sia un tentativo di pensare il rapporto fra esperienza naturale e trascendentale in Husserl, o, detto altrimenti, l'ambigua struttura del "soggetto", del "campo d'esperienza" e del "concetto di verità" (termini sinonimi) fenomenologici.

Ciò che ci interessa suggerire, insomma, è che la fenomenologia rappresenti il tentativo di accedere a, e descrivere, un nuovo terreno d'indagine che coincide non con "le strutture a priori del conoscere" in senso neokantiano, ma con *ciò che consente che si incontrino ontologia e gnoseologia*; con ciò che Hus-

serl stesso definisce l'*origine*, la *genesi* e le *fonti* del conoscere in quanto tale – e ciò vale, beninteso, a prescindere dall'eventuale “fallimento” o “successo” di tale impresa. Con le parole del suo allievo, potremmo insomma ancora una volta riassumere, la fenomenologia mira «all'origine del mondo»<sup>8</sup> – *l'arché tes gnoseos*. Il fine teoretico della fenomenologia, così come Husserl costantemente la riformula, non è dunque quello di fornire un commento epistemologico o critico alle scienze positive (ma anche delle cosiddette “scienze umane”), ma di *criticarne una mancanza essenziale*, e pertanto di porsi, nei loro confronti, in una posizione che è essenzialmente di conflitto, di antitesi, e ciò non per polemismo, ma per la sua stessa natura. Un'attitudine critica che non impedisce, del resto, che Husserl veda nella fenomenologia il compimento della missione stessa della scienza moderna.

Si può affermare, a nostro giudizio, che, nell'opinione di Klein, ciò che chiamiamo “fenomenologia” rappresentò nient'altro che il modo di formulare quella che potremmo definire “questione interna” della filosofia – la questione relativa alla sua “esistenza” stessa e al suo rapporto con la non-filosofia; vale a dire, al suo inizio, al suo essere possibile. Una questione, naturalmente, che, data la sua complessità, può essere qui solo sfiorata. Proveremo nondimeno a enuclearne brevemente i tratti distintivi, che consentono, al contempo, di osservare nella giusta luce interpretativa il lavoro di Klein. Da questo punto di vista chiarificare il senso dell'idea di filosofia e della fenomenologia, così

<sup>8</sup> E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 110.

come comprendere il significato della riflessione su antico, Rinascimento e modernità nel modo in cui essa si sviluppa per Husserl, Heidegger e Klein, non sono altro che aspetti differenti di un medesimo problema.

All'aspetto radicale nella "storiografia" fenomenologica, o, per esprimersi con le parole di un eminente studioso di Husserl, Klaus Held, alla «posizione storica della fenomenologia»<sup>9</sup>, sarà dedicato il prossimo paragrafo del presente articolo, con l'intento di inquadrare quella che a nostro avviso è la vera e propria svolta che la fenomenologia rappresenta rispetto a ciò che definiamo storia della filosofia. Vedremo poi in che senso è possibile osservare un tentativo di rielaborare il problema fenomenologico nel contesto del lavoro di Klein, di cui riepilogheremo brevemente i tratti e la storia accademica al fine di metterne in luce le autentiche motivazioni. Da ultimo, resterà da comprendere in che senso quel rapporto duplice – insieme di accettazione e distanziamento, di assunzione e critica della tradizione – rappresenti una delle scoperte decisive del metodo fenomenologico, e di come esso sia decisivo per comprendere il nesso per certi versi contraddittorio che l'esperienza filosofica intesse con quella naturale. Proprio a quest'ultimo aspetto dedicheremo l'ultimo paragrafo del presente intervento.

## 2. "Storia intenzionale" ed "epoca"

"Riflessioni sul nostro modo di considerare la storia": così si intitola il noto § 15 della *Crisi delle*

<sup>9</sup> K. Held, *Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, «Phänomenologische Forschungen», 10 (1980), pp. 89-145.

*scienze europee e la fenomenologia trascendentale* di Edmund Husserl, uno dei testi in cui è condensata forse la più decisiva riflessione sulla modernità che ci ha consegnato il XX secolo. Che cosa significa quello sguardo retrospettivo che la riflessione filosofica rivolge costitutivamente su se stessa? Una questione, si badi, che non ha nulla di erudito, ma che, all'inverso, ha, per utilizzare le parole di Heidegger, «l'obiettivo di condurci al presente – di mettere in questione quello che noi stessi siamo».

Si tratta qui di una riflessione sul senso di “epoca” – una rottura, una cesura nel tempo, qualcosa rispetto alla quale c'è un prima ed un poi; una riflessione su come questa svolta, questo *passaggio*, questa alterazione del tempo *coincidano appunto con l'instaurarsi dello sguardo filosofico*<sup>10</sup>. È in conseguenza di ciò che può darsi qualcosa come la “storia”, come lo svolgersi e il passare di un mondo. È noto, infatti, che sia Edmund Husserl sia Martin Heidegger diedero delle proprie opere una connotazione “epocale”, ascrissero a sé un ruolo di ripensamento, se non di rifondazione della tradizione. La difficoltà sta però nel comprendere precisamente che cosa significhi questo rapporto produttivo e insieme critico nei confronti del passato. La fenomenologia rappresenta, o, meglio, *consiste* in un modo radicalmente differente, rispetto alla tradizione, di intendere il rapporto con la storia della filosofia, differente a tal punto che esso costringe a superare inveterate distinzioni come appunto quella fra storiografia e teoresi, metodologia e applicazione, e financo a intendere diversamente il senso stesso di

<sup>10</sup> J.-F. Courtine, *Heidegger et la Phénoménologie*, J. Vrin, Paris 1990, p. 35.

categorie interpretative correnti come “autore”, “confronto”, “tradizione”. In effetti, ciò che è dirimente per comprendere la *démarche* husserliana è il fatto che, per essa, queste stesse questioni apparentemente metodiche assurgono a centro medesimo dell'indagine; esse non vengono utilizzate, ma vengono *pensate*.

In altre parole, fornendo «l'analisi radicale dell'intero sviluppo della scienza moderna»<sup>11</sup>, la riflessione husserliana (e, aggiungeremmo, quella kleiniana), non sono né un complemento accessorio delle considerazioni teoretiche, né una sorta di *lamentatio* conservatrice in odio alla rivoluzione scientifica. Esse sono, al contrario, la conseguenza necessaria dell'acquisizione di un “punto di vista”, quello filosofico, che, *per esistere come tale*, non può non entrare in conflitto con la spiegazione scientifica del mondo: «il punto di vista decisivo in Husserl è la critica della scienza moderna alla luce della scienza vera e propria, cioè [la scienza] platonico-aristotelica»<sup>12</sup>.

Per argomentare questa tesi può essere utile una testimonianza d'eccezione, quella cioè che ci fornisce Leo Strauss<sup>13</sup> in occasione di una conferenza congiun-

<sup>11</sup> P. Emberley, B. Cooper (eds), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Pennsylvania State University Press, University Park 1993, p. 12, cit. in P. Ciccarelli, *Filosofia e politica in Heidegger: l'interpretazione fenomenologica di Leo Strauss*, in «Etica&Politica», 11 (2009), 1, pp. 25-58.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Una ricognizione anche solo bibliografica della figura e dell'opera di Leo Strauss esula dall'economia del presente lavoro. Si vedano, però, almeno sulla questione del rapporto di Strauss con la fenomenologia e con Jacob Klein, i seguenti testi: S. Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, New York-

ta – alla presenza, dunque, di Klein stesso. Strauss ci consegna, infatti, una breve ma utilissima ricostruzione della genesi dell'opera dell'amico e del percorso teorico e formativo culminato con la stesura de *La logistica greca e la nascita dell'algebra*: a questo proposito, come poi avremo modo di trattare in dettaglio, non può apparire irrilevante la menzione dell'autore i cui studi sembrano aver motivato l'impresa kleiniana. Si tratta infatti di Heidegger, e, nello specifico, delle peculiari "letture" di Aristotele al centro dei suoi corsi primofriburghesi e marburghesi. Dopo aver menzionato l'impressione profondissima suscitata dalla frequentazione di quei corsi, e dalla tesi speculativa che ad essi faceva da sfondo, Strauss prosegue così:

He [Klein] turned to the study of classical philosophy with a devotion and a love of toil, a penetration and an intelligence, an intellectual probity and a sobriety in which no contemporary equals him. Out of that study grew his work which bears the title *Greek Logistics and the Genesis of Algebra*. No title could be less expressive of a man's individuality and even of a man's intention [corsivo nostro]; and yet if one knows Klein, the title expresses perfectly his individuality, his idiosyncrasy mentioned before. The work is much more than a historical study<sup>14</sup>.

Oxford 1987; Id., *The Elusiveness of the Ordinary. Studies in the Possibility of Philosophy*, Yale University Press, New Haven 2002; R. Chacòn, *Strauss and Husserl*, «Idealistic Studies», 44 (2014); P. Ciccarelli, *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia*, ETS, Pisa 2018.

<sup>14</sup> L. Strauss, J. Klein, *A Giving of Accounts*, in K.H. Green (ed.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 457-466.

### 3. Klein e la fenomenologia. Un Denkweg

La tesi straussiana è, dunque, duplice: da un lato egli mostra che l'interesse di Klein per i Greci (e segnatamente per Platone e Aristotele) va letto in strettissima connessione con i suoi studi fenomenologici; dall'altro, ci suggerisce di guardare al lavoro sull'algebra come a un testo dal "doppio fondo", a sottolineare come l'acribia storiografica e la personale ritrosia dell'amico, che traspaiono dal titolo sobrio dell'opera, vadano superate da una lettura che intenda comprendere appieno l'intenzione teorica dell'autore. Intenzione teorica che si può stringatamente riassumere nella frase seguente: in Platone, e nella teoria della peculiare struttura concettuale "mediatrice" di identità e differenza, univocità ed equivocità dell'*arithmos eidetikòs*, Klein cerca la soluzione di un problema teoretico che i corsi e i testi di Husserl e di Heidegger avevano posto alla sua attenzione: è appunto, ci sembra, attraverso la struttura teorica del numero che egli tenta di concettualizzare il "rapporto" della filosofia con il proprio "oggetto" – o, che è lo stesso, il problema del "passaggio" dall'"atteggiamento" che Husserl, com'è noto, definisce naturale, a quello filosofico e al modo di esperire che di esso è proprio. Per Husserl, infatti, l'insufficiente radicalità dell'atteggiamento conoscitivo *natürlich*, ingenuamente oggettivante, è suscettibile di critica filosofica perché per esso restano distinti il polo soggettivo, che "costituisce" l'esperienza, e l'esperienza stessa. Rivolti e "immersi" *geradehin*, direttamente e in modo irriflesso, all'oggetto del conoscere, al mondo, non prestiamo attenzione al modo in cui tale esperire si produce. In modo significativamente parallelo è strutturata

la critica genetica del concetto di numero moderno per Klein: il prodotto dell'astrazione simbolica non possiede più quella relazione diretta ed intuitiva con l'esperienza che – così si argomenta nella *Griechische Logistik* – era imprescindibile per comprendere il concetto di *arithmos*. Per esso, infatti, ed è l'aspetto essenziale, le unità contate coincidono con l'atto del contare: hanno un carattere figurale, rimandano direttamente all'*agire del pensiero* che conta e che struttura il costituirsi del numero nel discernere una pluralità di oggetti.

Tentiamo ora di dettagliare più concretamente tale tesi, e, inoltre, di suffragarla tramite un'adeguata ricostruzione del *Denkweg* teorico che ha condotto l'autore a dirigere le proprie ricerche su tale tema platonico e, più in generale, sulla storia dell'algebra e sulla formalizzazione del concetto di numero. Come abbiamo accennato, infatti, fu proprio a seguito dell'incontro teorico con i corsi husserliani e con quelli heideggeriani che lo studioso pervenne a formulare la tesi centrale della propria ricerca, quella della distanza radicale del modo di pensare antico rispetto a quello moderno. Per apprezzare appieno lo spessore di questa distanza occorre in primo luogo, a giudizio di Klein, operare una critica radicale dell'esperienza scientifica.

Un proposito non lontano da quello dell'ultima opera di Husserl, di cui la produzione kleiniana è stata definita il completamento. Naturalmente non è possibile fornire, nello spazio delle presenti considerazioni, una interpretazione compiuta e sistematica della *Crisi*; per lo scopo che ci siamo prefissati è sufficiente osservare che questo testo, a cui a lungo si è guardato come al (sempre rinnovato) “manifesto” e “introdu-

zione” alla fenomenologia, come al luogo teorico più futurologicamente connotato dell’*opus* husserliano è, in prima istanza, un composito insieme di ricerche e di testi appartenenti a differenti fasi della tarda produzione del filosofo, testi tutti uniformemente caratterizzati da uno spiccato carattere *saggistico*. Le nozioni che ivi troviamo formulate, una su tutte quella di *Lebenswelt*, andrebbero viste nella luce che è loro propria, e cioè appunto il chiaroscuro della bozza, dell’ipotesi; si tratta dunque di elementi teorici non definitivi, costruiti appunto allo scopo di risolvere le tensioni interne dell’edificio fenomenologico. Questa rinnovata problematizzazione origina appunto dalle zone d’ombra che Husserl stesso ravvisava nel centro speculativo della fenomenologia, o filosofia, stessa. Dalla difficoltà, cioè, nel comprendere compiutamente la natura del suo campo proprio, quella “soggettività trascendentale” che, nelle parole del primo capitolo delle *Meditazioni Cartesiane*, è definita come un *steiler Felsgrat*, «aspra cresta»<sup>15</sup>. Che alla compiuta teorizzazione della “sfera delle origini assolute” fosse associata una radicale difficoltà non solo di intuizione, ma di comprensione e soprattutto di *espressione*, è passaggio testimoniato da molteplici fraintendimenti ed equivoci linguistici, ma soprattutto dall’estrema problematicità nella giustificazione del passaggio e della connessione fra l’io empirico e l’atteggiamento naturale a esso associato (“tetico”), e l’io come centro possibile dell’apparire; problematicità attestata inoltre dal fatto che la decisione o l’atto che individua tale

<sup>15</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Philosophie*, in *Husserliana*, Bd. I, hrsg. von S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950, p. 34.

passaggio appare come una cesura radicale, assoluta e “immotivata”, quella della “riduzione fenomenologica” o, meglio, dell’*epoché*<sup>16</sup>. Torneremo brevemente su quest’aspetto nel corso dell’ultimo paragrafo. Per ora osserviamo che la nostra ipotesi, consistente nell’idea che l’interesse di Klein per il concetto di numero sia direttamente connessa al problema husserliano della riduzione, appare, a nostro avviso, in una nuova luce qualora si consideri che il concetto di *Lebenswelt* e la complicazione della nozione di *epoché* sono intimamente connessi, nel mosaico apparentemente composito della *Crisi*, proprio con la ricerca “genetica” sulle fonti della scienza che Husserl definisce galileiana.

In altre parole, e per Husserl e per Klein il *Grundproblem* della possibilità della filosofia coincide con la critica dell’esperienza naturale e scientifica. Essa è condotta a sua volta in forza dell’interesse per una nozione, quella di *Lebenswelt*, che è, per usare un’efficace espressione heideggeriana, il titolo di un problema: un problema la cui intima contraddittorietà e asperità concettuale giustifica in Husserl le continue riformulazioni (nonché la complessa serie di “paradossi” dei cruciali §§ 52-54) e in Klein la riflessione sulla natura del numero come unità del molteplice.

Cerchiamo dunque di ripercorrere brevemente le tappe teoriche che hanno condotto alla stesura dell’opera più importante di Klein, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, che Strauss definisce «uno studio che non ha paragoni nella “storia delle

<sup>16</sup> S. Bancalari, *Le paradoxe de l’indécidable et la structure de l’epoché*, «Archivio di Filosofia», 80 (2012), 1-2, pp.161-170.

idee”»<sup>17</sup>. Gli studi iniziali di Klein furono di matrice storica e insieme filosofica. In base alle affermazioni dell'autore stesso, in questa fase l'orientamento fondamentale delle proprie ricerche coincideva con quello dominante della scena accademica dell'epoca, e cioè col neokantismo di Natorp e Rickert. Sappiamo che in seguito Klein ebbe modo di partecipare alle lezioni e ai seminari che Heidegger tenne dal 1924 al 1925 a Marburgo, e Husserl a Friburgo poco prima della sua *Emeritierung* nel 1928. Otto anni dopo, Klein diede alle stampe, sulla rivista «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik», l'opera che oggi conosciamo come *La logistica greca e la nascita dell'algebra*. È interessante osservare che tale testo non esaurì gli interessi platonici dell'autore, che anzi proseguirono con uno studio interamente dedicato al *Sofista* e uno al “trittico” tardo *Teeteto*, *Sofista* e *Politico*.

*La logistica greca* si compone fondamentalmente, a livello teorico, di tre elementi principali: il primo, la ricostruzione dello sviluppo di quella che Platone (nel *Carmide* e nell'*Alcibiade primo*) definisce «logistica teorica» e della sua interpretazione e rielaborazione da parte del matematico alessandrino Diofanto prima, e dell'arabo al-Khwārizmi poi; il secondo, la descrizione del “funzionamento” del concetto teorico fondamentale della matematica greca, l'*arithmos*, della sua reinterpretazione aristotelica riferita al problema degli *eide*, le unità pure di cui si compone il numero; il terzo, il processo che oggi definiamo

<sup>17</sup> L. Strauss, *An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's*, «Interpretation», 7 (1978), p. 3.

“formalizzazione”<sup>18</sup>, portato a maturazione da Francois Viète e Simon Stevin nel XVII secolo, che assume tutta la sua importanza prospettica laddove si consideri la funzione essenziale di tale dispositivo per i calcoli complessi necessari allo sviluppo della fisica e della scienza sperimentale. Forniamo qui una brevissima ricostruzione delle sezioni storiografiche per poterci concentrare proprio sulla natura dell'*arithmos*, che ci sembra costituire, come abbiamo osservato, il tentativo kleiniano di rispondere alla questione fenomenologica del soggetto e dunque dell'*epoché*.

Klein prende le mosse dalla difficoltà che sussisteva, dal punto di vista della matematica greca e segnatamente platonica e pitagorica, nell'utilizzo del calcolo frazionario e nel conseguente sviluppo di un linguaggio formale (quale appunto quello algebrico, *basato sull'“astrazione” dalla quantità determinata*, intesa dunque in modo *indiretto*, per operare indifferentemente con qualunque cifra sostituendola con una lettera). Tale difficoltà trovava la propria base nel fatto che le unità pure in cui consiste il numero avevano la caratteristica contraddittoria di essere indivisibili eppure *divise*, di essere insomma assieme uno e molti, o meglio – torneremo su questo punto – di *essere l'unità di distinti*.

La problematica teorica connessa a questa complessa natura, che il numero condivide con la nozione principe della riflessione platonica – quella di *idea* o *eidos*, tanto che Platone parla appunto di *arithmos eidetikòs* – faceva appunto sì che per Platone la logi-

<sup>18</sup> B. Hopkins, *On the Origins of the Logic of Symbolic Mathematics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2011.

stica teorica, di contro all'aritmetica, fosse una disciplina il cui statuto era da considerarsi come improprio. Già in Diofanto e Pappo, nel III secolo, questo calcolo basato sulla formalizzazione fu sviluppato fino a servire come teoria delle equazioni. Fu appunto da queste fonti greche, oltre che, probabilmente, indiane, che al-Khwārizmi attinse nel creare il sistema formale che conosciamo come algebrico. Sullo stesso procedimento simbolico si basano le ricerche di Viète (1540-1603) e Stevin (1548-1620), la cui *ars analytica*<sup>19</sup> doveva servire a rendere possibile operare calcoli complessi come derivate e integrali in forza del procedimento ipotetico caratteristico del sistema algebrico (per cui si calcola, grazie a un comune sistema di regole formali che rende possibile la sostituzione simbolica, con termini noti così come ignoti) e così *nullum non problema solvere*.

Seguiamo qui la disamina kleiniana per concentrarci su un nodo teorico, quello appunto del rapporto uno-molti in cui consiste l'*arithmos*, che, ci sembra, consente di comprendere meglio il senso e l'intento della intera ricerca e, al contempo, discuterne un esito apparentemente ovvio: e cioè che Klein intenda contrapporre la concezione greca del numero e della matematica a quella moderna, non solo per mostrarne la derivazione – come, effettivamente, avviene –, ma anche per affermare, in qualche modo, la superiorità della prima sulla seconda. A nostro avviso, invece, il rapporto fra i due termini del binomio che Klein istituisce fra concettualità antica e moderna non è affatto ovvio né scontato, così come non è da ascriversi

<sup>19</sup> B. Hopkins, *On the Origins of the Logic of Symbolic Mathematics*, cit., p. 16.

senz'altro all'autore un'ipotetica volontà di restaurazione dell'antico. Al contrario, ci interessa sostenere che, sebbene Klein, così come Husserl ed Heidegger, ritenga indubbiamente che la concezione caratteristica della scienza moderna vada sottoposta a una critica radicale, l'interesse per la prospettiva greca derivi molto più dalla sua *intrinseca problematicità* che dal suo costituire un supposto baluardo di sapere intatto a cui ricorrere in modo irriflesso, e che Klein stesso sia stato ben lontano dall'esaurire, se non forse anche solo dall'apprezzare appieno, questa problematicità.

#### 4. "Numero" e soggetto: Klein e Husserl sul noein

Dopo aver indicato come, nell'apparato critico del testo, la critica al costruttivismo e al soggettivismo della scienza moderna è costruita dal punto di vista del sapere fenomenologico, è infatti opportuno cercare di capire perché la comprensione del "punto di vista" antico ne rappresenti, assieme, condizione d'esistenza e oggetto problematico.

Un elemento costitutivo della distinzione operata fra concettualità antica e moderna sta nella distinzione fra l'intuitività e la "naturalità", che la prima, a differenza della seconda, mostra di possedere. Secondo Klein, infatti, l'innovazione metodologica propria dell'analisi simbolica consente, sì, di potenziare illimitatamente lo strumento delle matematiche, accogliendo nuove dimensioni oggettuali nel loro campo d'indagine, ma lo fa in virtù di un'inversione operativa fra procedimento e oggetto. Il risultato di tale inversione è che ciò che prima era inteso *direttamente* è ora inteso in modo indiretto, e cioè attraverso un

*medium* teorico che rende possibile prescindere dalla verifica effettiva dei risultati. Così stando le cose, dunque, sembra riproporsi, da un punto di vista formale, lo schema argomentativo che, *prima facie*, si è indotti ad ascrivere al ragionamento ermeneutico heideggeriano in *Essere e tempo*. “Indiretta”, in questa prospettiva – o, con lessico più confacente a quello dell'autore, derivata o *uneigentlich*, inautentica o impropria – appare la concezione veritativa moderna, alla quale andrebbe “contrapposta” quella diretta, intuitiva o antica. Ebbene, se tale restituzione del rapporto fra pensiero antico (e, se la connessione che abbiamo tentato di istituire si dimostra efficace, ragione fenomenologica) e pensiero moderno in termini di rigida opposizione è, per un verso, corretta, essa si dimostra al contempo radicalmente insufficiente. Occorre dunque addentrarsi con maggiore attenzione nelle maglie concettuali di tale dispositivo critico, cercando di discernerne passo passo i termini.

Ripercorrendo, infatti, ancora una volta l'itinerario che conduce alla comprensione dello stato di cose suesposto, si può affermare che la differenza fra le due è determinata dal fatto che il “punto di vista” fenomenologico, reso possibile dall'intuizione categoriale e dall'*epoché*, coglie *originariamente* il proprio oggetto, così come accadeva per la scienza contenuta nelle opere platonico-aristoteliche. Il mondo naturale, o, nel modo di esprimersi husserliano che indica la dimensione originaria, la soggettività trascendentale, non è appreso attraverso altro, ma in se stesso. Questa *assoluta intuitività*<sup>20</sup>, rispetto alla quale «nessuna teo-

<sup>20</sup> R. Cobb-Stevens, *The Presence of Aristotelian Nous in Husserl's Philosophy*, in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism*

ria immaginabile può trarre in errore», è data dal fatto che, sospendendo la natura tetica dell'esperienza, si rende visibile l'esperire stesso: esperire ed esperito non divergono più, ma coincidono.

Col richiamare l'attenzione sulla radicale alterità che contraddistingue la nozione di numero presso i Greci, Klein allude – così ci sembra – alla possibilità aperta dalla fenomenologia di cogliere in termini *propri* il fenomeno fondamentale della verità: come il “vedere” categoriale consente di sottrarre alla dimensione del giudizio predicativo l'atto di connessione e divisione in cui consiste la comprensione unitaria del molteplice, così il numerare, ossia l'apprendere semplicemente – d'un colpo – una totalità di cose in quanto tale, è reso possibile non dall'applicazione di una forma a un contenuto amorfo, ma dall'*emergere figurale* di questo stesso prendere forma.

Ciò che per Platone e i neoplatonici distingueva l'aritmetica e la logistica pratiche da quella *logistiké* che rappresenterà la base concettuale della “scoperta” (e alterazione) propria dell'algebra era proprio il suo essere fondata non sulle singole unità contate, ma sulle *unità pure* di carattere intelligibile (*eide*) che strutturano la contabilità e a cui solo l'intelletto (*nous*) può accedere.

Un elemento imprescindibile per comprendere la natura propria dell'*arithmein* consiste nel fatto che, come è stato in parte discusso, la consistenza noetica degli *eide* non sensibili non possa essere considerata come indeterminata, come “qualcosa in generale”, ma rappresenti invece un oggetto di tipo specifico

*cui si ha accesso diretto* e che viene appreso tramite un'intellezione. La stessa allusione kleiniana al *noein* come a qualcosa che «ha il proprio fondamento in un atteggiamento naturale verso tutto ciò che si può contare per come ci si dà nella vita quotidiana»<sup>21</sup> avalla l'idea che l'ipotesi husserliana di un'esperienza pre-scientifica e “intuitiva” da cui deriva la scienza stia alla base di questa lettura del concetto di numero.

Riassumendo, dunque, si può asserire quanto segue: riconducendo il fuoco dello sguardo da ciò che nell'esperienza è dato al *come* esso è dato, e individuando in tale “come” non un'operazione soggettiva, ma il modo stesso di darsi del “mondo”, la fenomenologia si mostra capace di una chiarificazione intuitiva e diretta di quei fenomeni compresi in modo inadeguato (ad esempio sotto il titolo “psichici”) dalle scienze positive. Allo stesso modo, col richiamare alla diversità radicale inerente al numerare greco, Klein invita a osservare come l'impossibilità, per la scienza antica, di accettare come vere delle soluzioni indeterminate riposa sul fatto che, per essa, *l'atto del contare possiede sempre una relazione essenziale con l'esperienza*. In nessun caso tale operazione è concepibile come un'“astrazione”, ma consiste piuttosto nel fatto che venga mostrato il darsi della “forma” stessa nel suo rendere visibile la “materia” – rendendo così inadeguata la stessa distinzione.

Qualcosa di simile all'universale fantastico proprio dei “sapienti bestioni” descritti nella *Scienza Nuova* di Giambattista Vico. Questo carattere “con-

<sup>21</sup> J. Klein, *Die Griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, in «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik», 3 (1936), p. 55.

creto” dell’intuire è efficacemente riassunto dalle considerazioni espresse laddove, in *Essere e tempo*, Heidegger descrive il tipo di conoscenza resa possibile dal metodo fenomenologico:

vero è in senso greco, e anche più originariamente del suddetto logos, lo schietto, sensoriale percepire qualcosa. In quanto ogni *aisthesis* mira ai corrispondenti *idia*, cioè all’ente che di volta in volta è genuinamente accessibile solo ad essa e tramite essa (ad esempio, il vedere rispetto ai colori), ecco che il percepire è sempre vero. “Vero” nel senso più puro ed originario (ossia solo svelante, che non può mai velare) è il puro *noein*, lo schietto percepire che guarda direttamente alle più semplici determinazioni d’essere dell’ente in quanto tale<sup>22</sup>.

Si tratta, dunque, come è stato osservato, di una conoscenza la cui natura “semplice”, “pre-teorica”, ne rende superflua – perché impossibile – la dimostrazione, per così dire, “ostensiva”, e determina invece la necessità, per comprenderla, di offrirne una “mostrazione” (*Ausweisung*) pratica<sup>23</sup>. Questo carattere

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2018 (ed. it. *Essere e tempo*, trad. di A. Marini, Mondadori, Milano 2006), § 7.

<sup>23</sup> Su questo modo di intendere il “concetto” di verità Heidegger si intrattiene anche nella *Vorlesung* marburghese *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In questo luogo heideggeriano è possibile apprezzare la vicinanza, seppure critica per ragioni essenziali, con la concezione aristotelica del *nous* quale è espressa, fra l’altro, in *Metafisica*  $\Theta$  10, dedicato al significato dell’«essere come vero». A questo proposito cfr. P. Ciccarelli, *Il difficile fenomeno del nous. La phronesis aristotelica nell’interpretazione di*

di semplicità è compendiato dall'essere, le pure unità noetiche descritte da Klein, "indivisibili": proprio la loro indivisibilità causa quella impossibilità di disgregazione che sta alla base del rifiuto platonico di introdurre nel calcolo matematico unità frazionarie. Nel celebre paragrafo 7 di *Essere e tempo* che abbiamo citato poc'anzi, Heidegger prosegue: «questo *noein* non può mai velare, mai esser falso, può tutt'al più restare un non-percepire [*Unvernehmen, agnoein*], insufficiente ad assicurare il puro e semplice accesso [*schlichten, angemessenen Zugang*] all'ente»<sup>24</sup>. Più oltre, egli parla significativamente di una «dottrina delle idee intesa come *conoscenza filosofica*»<sup>25</sup>.

##### 5. *Conclusion. La fenomenologia e l'«im»possibilità della filosofia*

Abbiamo osservato, dunque, che, proprio in forza della filigrana fenomenologica che sottende la sua impalcatura teorica, il testo di Klein è imperniato sulla seguente distinzione: sussiste una differenza fondamentale fra il pensiero antico e segnatamente la "scienza platonico-aristotelica" e il concetto di intuizione "diretta" e "semplice" dell'esperire che essa implica, o dovrebbe implicare, e il pensiero che convenzionalmente definiamo moderno e che trova la sua epitome nel sapere scientifico-sperimentale sviluppatosi a partire dal Rinascimento e dalla rivoluzione ga-

Heidegger, in F. Trabattoni, M. Bergomi (a cura di), *Ermeneutica e Filosofia antica*, Cisalpino, Milano 2012, pp. 121-152.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 7.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

lileiana. Le basi teoriche su cui si fonda quest'ultimo presuppongono l'utilizzo di un sistema formale che rende possibile la simbolizzazione matematica e fisica, i cui fondamenti ontologici non sono del tutto perspicui e, in quanto indiretti, appaiono passibili di critica ed emendazione. Occorre sottolineare, a questo punto, che per quanto l'atteggiamento della fenomenologia sia da definirsi come radicalmente critico, ciò non implica un rifiuto della posizione scientifica in sé e per sé, anzi: è proprio in forza di una corretta comprensione dell'idea di scienza e di una giustificazione ultima del sapere che la filosofia intende perseguire la *Voraussetzungslosigkeit*, l'assenza di presupposti.

Ebbene, a nostro avviso la marca propriamente filosofica della critica, "distruzione", o "decostruzione" kleiniana del linguaggio formale matematico e scientifico sta nel suo intento positivo. Col richiamare l'attenzione sul «modo d'essere di difficile comprensione»<sup>26</sup> del *koinón* che costituisce il numero, egli intende restituire alla sua complessità e asperità concettuale il modo d'essere del pensare, di quel *noein*, appunto, nel cui ambiguo "sussistere" consiste, insieme, l'atto e l'oggetto della filosofia. Un modo d'essere la cui problematicità finisce per essere stemperata e deparadossalizzata dalla reiterata prassi formalizzante e di cui si tratta, invece, di pensare, o provare a pensare, la contraddittorietà. Contraddittorietà o contraddizione che non implicano, si sottolinea, una rinuncia teoretica, ma, al contrario, richiedono una lucida comprensione, proprio perché «al

<sup>26</sup> J. Klein, *Die Griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, cit., p. 104.

di là del discorso»<sup>27</sup>. Per questa ragione il problema della natura del “numero” e dell’*idein* o *noein* a esso connesso, «per cui ogni cosa è contemporaneamente [*hama*] “uno” e “molti”», è, a giudizio di Klein, «incredibilmente difficile, perché implica sin dall’inizio che si assumano “due cose”, un “sì” e un “no”, un “essere” [*on*] e un “non essere” [*mé on*]». È in questo stesso centrale paragrafo 7C della *Logistica greca*, dedicato al concetto di numero, che compaiono numerose citazioni del *Sofista* e della celebre aporia del nulla ivi esaminata<sup>28</sup>. Dunque, evocando la natura “semplice” e “intuitiva” degli *eide* costituenti l’esperienza, Klein intende cercare di pensare, *al contempo*, la loro intuitività e non-intuitività: il legame del numero è, a suo dire, «*al contempo* un legame [*desmós*] connettivo fra i generi e la “causa” della loro separazione [...] cioè rappresenta il *fondamento originario di ogni divisione*»<sup>29</sup>. L’ipotesi che formuliamo, dunque, è la seguente: la ricerca platonico-aristotelica e, in generale, l’ontologia greca rappresentano, per Klein e per la fenomenologia, un luogo decisivo (sebbene ciò non implichi in alcun modo un giudizio di tipo valutativo) di ciò che definiamo storia della filosofia, perché in esse è ancora viva la coscienza del carattere paradossale della filosofia stessa, della sua “impossibilità”.

<sup>27</sup> Ivi, p. 116.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 104-107: «Proprio per questo anche il dialogo *Sofista*, mettendo tale problema [della metessi, M. L.] in primo piano, si occupa da cima a fondo, anche se in modo velato, dello strano tipo di “comunanza” [*koinonía*] che troviamo nei numeri»; «la difficoltà della domanda sull’“essere” è intrinsecamente legata all’aporia del “non essere”».

<sup>29</sup> Ivi, p. 113.

Sulla possibilità di pensare la contraddizione in cui consiste il *noein* sta infatti, ci sembra, l'intera posta in gioco della riflessione di Klein, di Husserl e di Heidegger: quella, cioè, di porre nuovamente e nella sua radicalità l'aporia in cui consiste la filosofia e il suo iniziare. Ci avvaliamo di un'ultima breve citazione tratta da uno dei principali luoghi teoretici in cui Gennaro Sasso esamina questo stesso problema:

Quanto è vero che, indagata con cura, la struttura del domandare si rivela aporetica, e tale dunque che non riesce a consistere con sé medesima, altrettanto indubitabile è che fermarsi a questa conclusione è impossibile. [...] Una conseguenza emerge con forza da questa situazione; ed è che, al di sotto della filosofia che è parte della domanda e della domanda che è parte della filosofia, si dà l'essere del doppio movimento in cui l'aporia consiste<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987, p. 21.

UN DIALOGO PER LA MODERNITÀ  
Prospettive di una relazione tra filosofia e scienza  
nell'attualismo a partire da Leonardo da Vinci

Otello Palmini

1. *Introduzione*

Il legame tra filosofia e storia della filosofia è un elemento decisivo della riflessione di Giovanni Gentile. Infatti, ai testi che costituiscono la spina dorsale della riflessione attualista si affiancano una serie di studi particolari, mirati, capaci di cogliere alcuni momenti specifici della storia del pensiero e di metterli per così dire in ritmo con il tempo della riflessione gentiliana<sup>1</sup>. Questa strutturazione poggia su una riflessione attraverso la quale Gentile individua un rap-

<sup>1</sup> «Orbene, son presenti, nella prassi storiografica del Gentile, due momenti che, lungi dal separarsi e dallo scontrarsi, si istituiscono in un nesso dialettico che configura praticamente, ancora una volta, il principio fondamentale della circolarità filosofia-storia: il momento filologico e quello critico: uno di accertamento dei fatti speculativi, un altro, del lor inveramento [...]» (A. Negri, *Il concetto attualistico della storia e lo storicismo*, in Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici [a cura di], *Giovanni Gentile: la vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze, vol. X, 1962, p. 200).

porto circolare, di implicazione reciproca, tra filosofia e storia della filosofia:

Non è concepibile filosofia che non si fondi sulla storia della filosofia, né storia della filosofia che non poggi sulla filosofia, *poiché la filosofia e la sua storia sono tutt'uno come processo dello spirito*; in cui sarà empiricamente possibile distinguere una trattazione storica da una trattazione sistematica della filosofia, e pensare che ciascuno dei termini presupponga l'altro, poiché speculativamente l'uno è proprio l'altro [...]<sup>2</sup>.

L'attualismo, insomma, sorge da una specifica interpretazione dello sviluppo della tradizione filosofica e, al contempo, una determinata interpretazione dello sviluppo della storia del pensiero sorge grazie alla posizione attualista. Questa identità dinamica tra filosofia e storia della filosofia è particolarmente interessante nel caso dell'analisi gentiliana del pensiero umanistico-rinascimentale. In parte seguendo la tesi spaventiana riguardo alla relazione tra filosofia italiana e filosofia europea<sup>3</sup> il filosofo individua il periodo

<sup>2</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2015, p. 266.

<sup>3</sup> «Nelle sue lezioni del 1861, su *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bertrando Spaventa (1817-1883) aveva presentato il pensiero italiano del Rinascimento come il momento originario di un unico processo speculativo che, attraverso l'evoluzione della riflessione seicentesca e settecentesca, era culminato nella filosofia classica tedesca e, infine, nello hegelismo. Poteva così prospettare la conclusione finale di questo "circolo" nella nuova "rinascita" della filosofia italiana già in corso e che avrebbe compiutamente elaborato il "nucleo" essenziale della

umanistico-rinascimentale come momento di nascita, ancora problematico, della modernità filosofica che si svilupperà successivamente in Europa e di cui lo stesso attualismo si considera erede. Scrive Gentile:

L'Umanesimo [...] è moto italiano, ma che dall'Italia nel Quattrocento e nel Cinquecento si espande a tutta l'Europa più civile, deve spiegarci il Rinascimento, la Riforma e la Controriforma, la filosofia empiristica del Sei e del Settecento e lo Stato liberale: deve spiegarci l'Illuminismo e il Romanticismo e il secolo decimonono. Spiegarci tutto questo, s'intende, in quanto in tutti questi momenti dell'età moderna ci sono elementi che provengono dal risveglio umanistico dell'uomo<sup>4</sup>.

L'Umanesimo e il Rinascimento, allora, diventano massimamente rilevanti per ciò che hanno prodotto, per la prospettiva di modernità che hanno aperto<sup>5</sup>. Per comprendere in quale senso specifico l'Umanesimo e il Rinascimento siano elementi genetici dell'età moderna è necessario esplicitare come Gentile divida questi due momenti. Infatti, da una parte sta l'Umanesimo interpretato come una reazione all'astrattezza e

filosofia moderna: la concezione dello spirito come pensiero in atto, perennemente cercatore di se stesso». Cfr. C. Vasoli, *Il Rinascimento tra mito e realtà storica*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002, p. 12.

<sup>4</sup> G. Gentile, *Il pensiero italiano nel Rinascimento*, in *Giovanni Gentile Opere*, XIV, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 9-10.

<sup>5</sup> «Comunque, il significato storico di un'idea o di un movimento spirituale è nella sua fecondità; e la misura del suo significato va perciò ricercata negli eventi posteriori all'apparire di quell'idea e allo sviluppo di quel movimento» (ivi, p. 9).

alla sterilità della riflessione scolastica, una reazione artistica, soggettiva, che riafferma la libertà umana ma lo fa limitatamente al mondo fantastico delle lettere e degli studi<sup>6</sup>; dall'altra c'è il Rinascimento che è vera sistematizzazione filosofica, espansione dell'orizzonte limitato dell'Umanesimo a tutta l'esperienza umana, alla natura e al cosmo<sup>7</sup>.

I due elementi salienti dell'analisi gentiliana dell'Umanesimo e del Rinascimento sono l'attenzione alla libertà dell'uomo e la negazione della trascendenza<sup>8</sup>. Temi che diventeranno decisivi nello sviluppo della filosofia moderna e che, se guardiamo alla

<sup>6</sup> «L'Umanesimo ha un doppio valore storico, negativo e positivo. È guerra alla scienza del medio evo. Guerra combattuta bensì con argomenti alquanto estrinseci e con spirito assolutamente restio, per lo più, a passare attraverso quella scienza e superarla. Combattuta con la satira della forma letteraria [...] Quindi il lato positivo del loro [degli umanisti] valore storico. L'umanesimo è filologia; ma filologia seria, che rivive il mondo umano che vuol conoscere: lo rivive nella fantasia e nel pensiero, ma con una fantasia e con un pensiero, che s'estraniavano dal mondo circostante e si chiudono in se stessi» (ivi, pp. 183-184).

<sup>7</sup> «L'Umanesimo diviene il Naturalismo del Rinascimento [...] quando lo stesso concetto di uomo si trasformò in un concetto più profondo dello stesso uomo; per vincere l'antitesi della virtù e della fortuna [...] si slargò il concetto della "virtù", immedesimando uomo e natura. Sicché dei due termini se ne fece uno solo; il quale fu bensì tutto natura, ma natura spirituale e umana, che non ha niente a che vedere con la natura dei Presocratici. [...] la filosofia del Rinascimento si sforzò di concepire immanentisticamente la natura, come un tutto chiuso, intelligibile *iuxta propria principia*» (ivi, pp. 43-44).

<sup>8</sup> E. Garin, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, in Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici (a cura di), *Giovanni Gentile: la vita e il pensiero*, cit., vol. I, 1948, pp. 209-220.

posizione filosofica gentiliana, sono anche intimamente connessi. Infatti, per Gentile non ci può essere libertà dove c'è trascendenza: se il pensiero-prassi dell'uomo trova un totalmente altro da sé, un limite invalicabile, esso non potrà dirsi veramente libero. In questa progressiva risoluzione di ogni elemento altro rispetto al pensiero la natura, come oggettività apparentemente irriducibile, ha un ruolo decisivo. Non è un caso che il tema forte della proposta filosofica rinascimentale sia per Gentile proprio il nuovo naturalismo inaugurato da Bernardino Telesio e sviluppato da Giordano Bruno e da Tommaso Campanella. Tuttavia, proprio tra Umanesimo e Rinascimento, inizia a farsi strada un'altra modalità di indagine della natura decisiva per lo sviluppo della modernità, ovvero la scienza moderna in parte anticipata dalla riflessione di Leonardo da Vinci e poi sviluppata da Galileo Galilei. In questa sede si vorrà porre una particolare attenzione sulla figura di Leonardo che Gentile interpreta come ancora in bilico tra le istanze finalistiche, che saranno proprie del naturalismo rinascimentale, e l'analisi matematizzante della natura sviluppata da Galilei. Nel Leonardo di Gentile, insomma, è possibile cogliere il contatto tra le istanze portate dalla nascita della filosofia e della scienza moderne in un momento in cui la divisione tra le due non è ancora così netta. Il rapporto tra scienza e filosofia che Gentile intravede in Leonardo nel 1919 viene ulteriormente sviluppato in testi decisivi per la produzione attualista composti in anni vicini. Dall'analisi congiunta della trattazione storica su Leonardo e dalla trattazione teorica dei rapporti tra scienza e filosofia esposta nella *Teoria generale* e nel primo volume del *Sistema di Logica* si delinea un rapporto tra scienza e filosofia

che esclude una lettura dell'attualismo come filosofia antiscientifica, da letterati. L'obiettivo di questo lavoro è quello di mostrare come scienza e filosofia siano, in seno all'attualismo, in profonda comunicazione come due elementi decisivi della modernità. Due elementi la cui genesi affonda le sue radici nell'Umanesimo e nel Rinascimento e il cui sviluppo futuro deve essere pensato come dialogo serrato. Infatti, non può esserci modernità, per Gentile, che non tenga conto della storia della scienza moderna e della sua potenza; tuttavia, come vedremo, lo stesso pensiero scientifico deve sottoporsi ad una riforma epistemologica che lo riporti a contatto con la filosofia moderna.

## 2. *Leonardo Da Vinci*

La prima questione che Gentile affronta con riferimento a Leonardo da Vinci riguarda il suo possibile inserimento nel novero dei filosofi, una questione precedentemente affrontata anche da Benedetto Croce<sup>9</sup>. Nella prospettiva gentiliana Leonardo non è un filosofo nel senso più stretto del termine: «Leonardo, dunque, non ha lasciato né opere filosofiche, né una scuola filosofica, non è vissuto sotto il dominio sovrano dell'interesse filosofico, indirizzando a quel segno la somma dei suoi pensieri. Perciò non ha potuto risolvere nes-

<sup>9</sup> «Benedetto Croce e Giovanni Gentile, i quali, a buon diritto, possono essere considerati le “pietre miliari” del processo di maturazione di un'autentica critica vinciana» (P.D. Accendere, *Benedetto Croce e Giovanni Gentile interpreti di Leonardo da Vinci*, in Id. [a cura di], *Leonardo Filosofo*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 91).

suno dei problemi che i filosofi si pongono»<sup>10</sup>. Questo giudizio sembra coerente con l'impostazione generale attraverso cui Gentile interpreta l'Umanesimo come reazione soggettiva, artistica, da letterati contro la sistematizzazione scolastica del sapere. In questo giudizio di estraneità al pensiero propriamente filosofico Gentile sembra concordare anche con Croce che, in una conferenza nel 1906 presso il Circolo Leonardo di Firenze, affermò: «Se ciò che son venuto finora esponendo è esatto, si comprende come a Leonardo, a filosofico in quanto naturalista, e antifilosofico in quanto agnostico, dovesse riuscire impossibile costruire una teoria dell'arte e un'estetica»<sup>11</sup>. Il giudizio di Croce è inappellabile, Leonardo non fu filosofo. Questo giudizio crociano confermerebbe anche un'altra categoria interpretativa che Gentile applica agli umanisti e che diventerà decisiva per interpretare il rapporto tra intellettuali e società in seno all'attualismo. Gli umanisti sono «letterati», uomini chiusi nel mondo dello studio, indifferenti ai problemi concreti che li circondano, la loro aspirazione è quella di una tranquilla vita di studi, l'ideale è quello di una libertà di ricerca che non mette mai in crisi o in discussione il loro rapporto con la società<sup>12</sup>. Croce esprime un giudizio assolutamente consonante sulla figura di Leonardo sostenendo che «[egli] fu del tutto indifferente alle sorti della patria

<sup>10</sup> G. Gentile, *Il pensiero italiano nel Rinascimento*, cit., p. 120.

<sup>11</sup> B. Croce, *Leonardo filosofo*, in P.D. Accendere (a cura di), *Leonardo Filosofo*, cit., p. 29.

<sup>12</sup> «L'umanista è il primo *letterato* dell'età moderna: il letterato, il cui mondo vero è quello degli studi, e quell'altro, in cui pur vive come uomo che ha famiglia e interessi sociali, non è il suo mondo. Il letterato insomma non è uomo [...]» (G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 184).

e alle vicende degli Stati; animale apolitico sarebbe l'uomo e quale uomo! L'apoliticità neppure si accorda troppo bene col retorico tipo dell'uomo universale»<sup>13</sup>.

Questo giudizio dei due filosofi sembra perfettamente in linea con la netta separazione, non priva di ostilità, tra scienza e filosofia attraverso la quale classicamente il neoidealismo viene caratterizzato. Questa direzione interpretativa è corroborata anche dal fatto che sia Croce (1906) sia Gentile (1919) vogliono sbarrare la strada a un'interpretazione positivista del pensiero di Leonardo, una ripresa di Leonardo come esponente della vera filosofia che radica le sue affermazioni nell'esperienza e non nelle fantasticherie metafisiche dei filosofi<sup>14</sup>. La via più comoda e radicale sarebbe dunque escludere Leonardo e con lui Galilei, Copernico, Newton dal novero dei filosofi. Questa interpretazione non è così scontata nel caso di Gentile, basti ricordare che dovendo spiegare il modo vinciano di mettere in relazione esperienza e ragione Gentile ricorre a questo paragone:

E perciò queste ultime parole di Leonardo ho creduto-

<sup>13</sup> B. Croce, *Leonardo filosofo*, cit., p. 24.

<sup>14</sup> I riferimenti polemici a interpretazioni positiviste di Leonardo sono presenti negli scritti di entrambi i filosofi, ma risultano più incisivi in Croce, probabilmente perché espressi nella fase più calda della polemica antipositivista. I positivisti inserirebbero Leonardo in una storia del pensiero alternativa alla filosofia che loro stessi definiscono metafisica, «Anzi alcuno ingrossando la prima corrente con l'altro gran nome di Galileo e con quelli di tutti gli scienziati e i matematici italiani, o anche facendo una bizzarra scorreria in Magna Grecia e nella Sicilia, e accomodando a suo gusto Pitagora, Parmenide ed Empedocle, parla di una filosofia naturalistica, che sarebbe il vanto precipuo dell'Italia e che si opporrebbe alle fantasticherie metafisiche straniere [...]» (ivi, p. 23).

to altrove di poterle accostare a quelle, in cui l'autore della celebre filosofia della natura, lo Schelling, formulò il concetto di una scienza *a priori*. La ragione in verità di cui parla Leonardo, è *a priori* per l'appunto come l'idea schellingiana: da noi non attingibile se non attraverso l'esperienza; ma, una volta raggiunta, intelligibile soltanto come un antecedente dei fatti manifestati dall'esperienza [...] La ragione di Leonardo non è prodotto, né anch'essa, dell'esperienza, bensì un presupposto, che attraverso la stessa esperienza, perciò, si scopre come la sua intima sostanza<sup>15</sup>.

Oltre al Leonardo artista, infatti, Gentile prende in considerazione il Leonardo scienziato, l'indagatore della natura, l'autore che ragiona e discute la relazione tra esperienza e ragione<sup>16</sup>. Lo scienziato Leonardo è per Gentile pienamente dentro all'opposizione umanistica al sapere tradizionale e alla scolastica. Il filosofo siciliano mette in luce due elementi caratteristici della mentalità di Leonardo che ben si comprendono all'interno della messa in discussione del sapere tradizionale: relazione tra verità e tempo e tra verità ed esperienza. Due istanze assolutamente moderne. Gentile collega alcune affermazioni di Leonardo con la scoperta della relazione positiva tra verità e progresso storico la cui più chiara intuizione egli ritrova nel Bruno de *La cena delle ceneri*. *Veritas filia temporis*, queste parole hanno un profondo nesso con la rivalutazione dell'esperienza. Infatti, la verità è figlia del tempo – ovvero c'è un progresso temporale nella cono-

<sup>15</sup> G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 135.

<sup>16</sup> Ivi, p. 125.

scienza – proprio perché essa deriva dall’esperienza. Anticipando il Nolano, Leonardo si erge a difensore dell’esperienza rispetto alla tradizione, dell’esperienza come fonte e come strumento di verifica della conoscenza<sup>17</sup>: «Ai recitatori e ai trombetti delle altrui opere, e insomma gli eruditi [...] Leonardo contrappone gli uomini “inventori e ‘nterpreti” che al paragone dei primi, egli dice, sono quello che l’oggetto fuori dallo specchio è rispetto alla immagine che dell’obbietto stesso si riflette nello specchio medesimo: dove l’obbietto è qualche cosa e l’immagine è niente»<sup>18</sup>. Quindi massima veridicità dell’esperienza, empirismo radicale volto a sradicare la conoscenza dalle pastoie della tradizione. In aggiunta a questo, però, Gentile mette l’accento su un altro aspetto, sul fatto che «l’esperienza di Leonardo, dunque, non è l’esperienza di Protagora o dei positivisti, che, riducendo la cognizione sensibile alle soggettive impressioni dei sensi, non può ascriverle necessità e universalità»<sup>19</sup>. L’esperienza di Leonardo è tale in quanto si struttura in relazione ad un altro principio: la ragione. È qui che si salda il paragone con Schelling e che Leonardo è inserito in una linea che dall’idealista tedesco torna indietro attraverso Spinoza, Campanella e Bruno. Infatti la ragione di Leonardo è il principio ordinatore e la regola dell’esperienza, la regola della natura che, se compresa, salda alla certezza la conoscenza derivante dall’esperienza. Insomma, quella di Leonardo è una sensata esperienza perché alla natura che egli indaga con l’occhio dello scienziato sta dietro una ragione

<sup>17</sup> Ivi, pp. 128-129.

<sup>18</sup> Ivi, p. 129.

<sup>19</sup> Ivi, p. 131.

che è possibile cogliere con la mente. Scrive il Gentile citando Leonardo:

E la sua [di Leonardo] “ragione” è determinatrice di quella necessità, che costringe, com’egli dice, la natura in tutte le sue operazioni: di quella necessità che è «maestra e tutrice della natura» «tema e inventrice della natura, freno e regola eterna»; della natura «costretta dalla ragione della sua legge, che in lei confusamente vive». La nostra ragione mediante l’esperienza commenta le cause delle dimostrazioni, ossia degli effetti della natura, le quali sono quelle che devono essere, perché costrette dalla sua legge: e s’impossessa quindi della ragione stessa infusa nella natura, e vi si immedesima<sup>20</sup>.

Il metodo di analisi della realtà di Leonardo è quindi articolato: esperienza sensata, indagine del fenomeno e deduzione delle cause. La matematica inizia in Leonardo a essere la lingua in cui capire la ragione che sorregge l’esperienza. La matematica dei rapporti, delle proporzioni, la matematica come ordine immanente nel reale appare già, seppur non con la stessa chiarezza di un Galilei, al pensatore di Vinci: «La matematica a lui, come al grande Pisano e a Cartesio, rappresenta il tipo vero di sapere scientifico: che, partendo – son sue parole – da “li primi veri e noti principii, procede successivamente con le vere sequenzie insino alla fine”. Questo è il processo, infatti, dell’aritmetica e della geometria, “che trattano con somma verità della quantità continua e discontinua”»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. 135.

<sup>21</sup> Ivi, p. 145.

Ecco allora che il rapporto tra filosofia e scienza viene caratterizzato da Gentile in maniera maggiormente complessa e sfumata rispetto alla netta divisione crociana. Croce, infatti, fa di Leonardo un esponente di quel naturalismo non filosofico che proseguirà con Galileo. Leonardo, scrive Croce, consegna ai posteri la scienza moderna «in abbozzo»<sup>22</sup>. Croce riconosce al naturalismo e alla scienza moderna un grande peso nella storia del progresso dell'Occidente, mettendo in evidenza come attraverso questo movimento l'uomo abbia conseguito grandi risultati in termini di dominio pratico sulla realtà. Il filosofo riconosce inoltre che la scienza moderna è entrata in relazione con la filosofia sottraendole una serie di problemi e ponendo inoltre se stessa come problema per il pensare filosofico. In questo senso i naturalisti – e quindi anche il vinciano – sarebbero «promotori per indiretto della filosofia»<sup>23</sup>. Tuttavia Croce, pur facendo queste concessioni alla scienza moderna, la divide nettamente dalla filosofia. La scienza non è una concezione filosofica del mondo, essa può essere al massimo materia del filosofare e quindi il giudizio su Leonardo non può che essere definitivo:

Occorre domandarsi se Leonardo, come ha il suo posto nella storia dell'arte e in quella della scienza, l'abbia anche in una terza storia: nella tradizione

<sup>22</sup> «Ciò vuol dire che Leonardo non prende posto solo nella storia dell'arte, ma anche in quella della odierna scienza della natura. [...] è a capo di quella storia così per ragione cronologica come per la vastità e la varietà delle sue indagini. Sembra quasi che in lui nasca tutta la scienza moderna, e che egli la consegna ai secoli successivi come in un grandioso abbozzo» (B. Croce, *Leonardo filosofo*, cit., p. 14).

<sup>23</sup> Ivi, p. 17.

spirituale che, dal grande pensiero ellenico, attraverso il neoplatonismo e il cristianesimo e le controversie della scolastica, si annoda al Cusano e al Bruno, al Cartesio e allo Spinoza, e procede via via fino a raggiungere Kant e l'idealismo germanico. Ora basta aver indicato questo che è il vero termine di paragone, perché Leonardo appaia subito affatto estraneo a quel mondo di pensiero [...]»<sup>24</sup>.

È utile notare, in primo luogo, come nel periodo umanistico-rinascimentale inteso come momento di nascita della filosofia moderna anche la scienza moderna abbia la sua prima strutturazione. Ancora confusa in Leonardo, maggiormente strutturata in Galilei. L'Umanesimo è, dunque, momento doppiamente decisivo perché in esso nascono “in abbozzo”, si potrebbe dire citando l'espressione di Croce, sia la filosofia moderna sia la moderna scienza della natura. I due vettori attraverso i quali Gentile interpreta il periodo umanistico-rinascimentale – attenzione alla libertà dell'uomo e immanenza – possono essere attribuiti, in modi diversi, tanto alla filosofia moderna quanto alla scienza moderna. Anche Gentile, al pari di Croce, riconoscerà la potenza liberatoria del movimento scientifico moderno le cui conquiste scandiscono il progressivo asservimento della necessità naturale alla libertà umana. Sia Telesio che Leonardo sono convinti che le risposte alle nostre interrogazioni non vadano cercate nei libri ma nell'esperienza, e affermano, per la prima volta, la necessità di spiegare la natura in base a se stessa e ai suoi propri principi. Scrive Gentile:

<sup>24</sup> Ivi, p. 18.

La forma che, per Aristotele, come forma assoluta, era fuori dalla materia per Telesio è dentro, è una con questa: la natura, che per Aristotele era mera possibilità, realizzata soltanto per cause estrinseche, per Telesio è la sola realtà; e si spiega però *iuxta propria principia*<sup>25</sup>.

Come nel caso di Leonardo anche la natura di Telesio non è semplicemente la natura dell'esperienza sensibile. La realtà fenomenica ha dietro di sé, a suo supporto, una qualche ragione che ne costituisce la legge di composizione architettonica e la regola di sviluppo dinamico. In Leonardo questa legge è fatta di relazioni, proporzioni, uguaglianze e principii matematicamente esprimibili; nel caso di Telesio questa legge è fatta di proporzioni tra i tre principii fondamentali della sua filosofia naturale: Caldo, Freddo e Materia<sup>26</sup>. La ragione che rende sensata l'esperienza è la regola del naturante della natura e il principio di una concezione dinamica della stessa. Leonardo ammira questa legge di cui l'esperienza è la manifestazione fenomenica. Questa finalità intrinseca è ciò che per Gentile avvicina Leonardo al naturalismo rinascimentale:

Con questo concetto siamo sulla via del naturalismo; ma non del naturalismo scientifico di Galileo, bensì di quello metafisico di Bruno e di Campanella, che naturalizzano lo spirito ma spiritualizzano la natura, come dopo Platone e gli Stoici aveva fatto la filosofia alessandrina, al cui risorgimento in Firenze

<sup>25</sup> G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 216.

<sup>26</sup> Ivi, p. 214.

Leonardo assistette e partecipò, senza attrattiva, di certo, pei problemi propriamente speculativi [...] ma pur respirando nell'aria del suo tempo le idee già penetrate nella mente di tutti gli spiriti colti con cui fu in contatto quotidiano<sup>27</sup>.

Leonardo è quindi ancora in bilico tra l'essere l'anticipatore di Galileo e quindi eroe della scienza moderna e l'essere anticipatore del grande naturalismo rinascimentale che da Telesio matura in Bruno e Campanella. Alla grande attenzione alla matematica si affianca, senza difficoltà, una concezione finalistica della natura, l'ammirazione per il suo ordine razionale, per il suo sviluppo armonico<sup>28</sup>. Secondo Gentile, infatti, la natura dei naturalisti Rinascimentali non è né quella della scienza moderna né quella della filosofia greca. Scrive il filosofo: «Questa natura del Rinascimento culmina con l'uomo, che sente la propria dignità e potenza e divinità e partecipa insomma del senso della divinità e assoluta realtà dello spirito che era stato il Cristianesimo»<sup>29</sup>. La natura dei Rinascimentali è spiritualizzata, è finalisticamente orientata, annette a sé il pensiero e l'azione dell'uomo conferendogli senso, è una natura che concreosce e si sviluppa secondo ragione, insomma, «il filosofo incapace ancora di spiegarsi lo spirito, lo redime, lo afferma, negandolo: rimpicciolendosi e stringendosi da presso a quella natura che cominciava a liberare dalla trascendenza, per partecipare al beneficio di quella

<sup>27</sup> Ivi, p. 144.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 142-143.

<sup>29</sup> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, in Id., *L'attualismo*, cit., p. 365.

prima libertà. Paradossale, ma vero, per chi voglia penetrare nel segreto del Rinascimento: questo naturalismo materialistico era la prima affermazione, con carattere come s'è avvertito schiettamente cristiano, della libertà dello spirito»<sup>30</sup>.

### 3. *Scienza e filosofia*

Scienza moderna e filosofia moderna, dunque, nascono assieme in quel momento eccezionale per la cultura europea che è il periodo umanistico-rinascimentale. Nel caso del genio di Vinci le due nascite si sfiorano in uno spirito che Gentile tratteggia come ancora indeciso tra il naturalismo finalistico rinascimentale e la concezione scientifica della natura. Secondo il filosofo siciliano, infatti, la successiva riflessione di Galileo è una maturazione delle intuizioni vinciane che distacca definitivamente l'indagine quantitativa e matematica della natura dal finalismo e dalla concezione spirituale-magica della stessa propria di Bruno e Campanella<sup>31</sup>. Scrive Gentile:

Egli [Galileo] non fu propriamente un filosofo ma un matematico e un naturalista che, a differenza dei nostri maggiori filosofi della rinascenza, Telesio, Bruno e Campanella e dei più celebrati pensatori e scienziati che aprono l'età moderna, come Bacone,

<sup>30</sup> G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 221.

<sup>31</sup> «L'ideale scientifico di Leonardo matura nel genio di Galileo. Tra i loro due nomi si svolge il periodo più splendido e creativo della storia della scienza italiana» (G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 235).

Descartes e Kepler, vide per la prima volta chiarissimamente che una scienza della natura si può costruire a patto che si separi assolutamente dalla metafisica, e si fermi sul proprio carattere di cognizione diretta dei fatti, che non sono da produrre, ma da considerare già compiuti, indecifrabili nel loro intrinseco essere e prodursi e nelle loro differenze qualitative: ma soltanto, perciò, misurabili nelle loro proporzioni quantitative<sup>32</sup>.

La nuova scienza galileiana accentua il carattere quantitativo e matematico dell'indagine sulla natura e porta la riflessione sul binario della scienza moderna con cui anche l'attualismo ebbe a confrontarsi e che per Gentile costituisce un carattere fondamentale non solo dei progressi pratici compiuti dall'uomo nella modernità ma anche della mentalità moderna. C'è anche un altro elemento già presente in Leonardo che si sviluppa e prosegue in Galilei e che sarà decisivo per la scienza moderna e per l'interpretazione gentiliana di questa: l'uso tecnico della scienza, la capacità di adoperare la conoscenza scientifica a fini pratici. Leonardo infatti fu grande inventore e di lui si ricordano tanto le opere d'arte quanto le intuizioni proto-ingegneristiche. Galilei non fu da meno e Gentile coglie questo nesso tra teoria e prassi che innerva la genesi della scienza moderna: «e non c'è scoperta sua [di Galileo] che non dia luogo a scoperte utili alle arti della pace o della guerra; e il movimento scientifico che fa capo a lui, com'è dei più fecondi per la costruzione della moderna scienza della natura, così è de' più benemeriti rispetto a quella signoria dell'uomo

<sup>32</sup> Ivi, p. 257.

sul mondo delle forze brute che fu l'ideale del Rinascimento italiano, e che Bacone in quel tempo bandiva come principale ufficio del sapere scientifico»<sup>33</sup>. Insomma, la scienza che si manifesta in Galilei è una delle forze portanti della modernità di cui lo stesso attualismo vuole farsi erede<sup>34</sup>. All'interno della genesi del moderno che si struttura attorno ai temi della libertà umana e dell'immanenza la scienza moderna propone una particolare declinazione di questi due pilastri: la libertà si espande come capacità tecnica e pratica di assoggettare la natura ai nostri fini e l'immanenza si declina come studio della natura secondo i suoi principii.

Sono gli sviluppi di questa scienza che Gentile ha di fronte e tratta anche nelle due maggiori opere teoretiche temporalmente vicine allo scritto su Leonardo: *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) e

<sup>33</sup> Ivi, p. 240.

<sup>34</sup> «In proposito si ripropongono qui soltanto alcune osservazioni per ricordare l'importanza [...] che Gentile attribuiva alla ricerca scientifica e alla teorizzazione, che egli sviluppò il valore conoscitivo delle affermazioni delle scienze empiriche e matematiche (anche in opposizione alla loro pura pragmaticità in Croce). Scienza, natura, realtà fenomenica, tradizione empiristica non sono cancellate dalla filosofia di Gentile, ma reinterpretate, come momenti, non soltanto negativi, della storia dello spirito» (A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, La scuola di Pitagora, Napoli 2002, p. 252). Inoltre, come nota Scazzola, il nesso tra questa interpretazione della scienza e la valutazione gentiliana della modernità è profondo. Scrive ancora Scazzola: «Molti intellettuali considerano una "colpa" la modernità, mentre Gentile la rivendica sempre, pur reinterpretandola attraverso la sua propria prospettiva. Il pensiero di Gentile vuole spiegare filosoficamente la scienza, non mutarne i contenuti e le conclusioni (come talvolta sembra voler fare lo stesso Husserl)» (ivi, p. 255).

*Sistema di logica come teoria del conoscere I* (1917). Il capitolo XV della *Teoria generale* prende le mosse dal riconoscimento del ruolo conoscitivo della scienza, non ridotta ad operazione pratica, utilitaristica ma presentata come paradigma conoscitivo<sup>35</sup>. La scienza è dunque un modo di conoscenza della realtà che tuttavia si distingue dalla filosofia. Infatti, per Gentile il vero difetto del modo scientifico della conoscenza è di presupporre il suo oggetto come un dato assoluto e naturale, indipendente dall'azione soggettiva: «La scienza perciò è dommatica. Non dimostra, né può dimostrare questi due fondamentali suoi presupposti: 1 che esista il suo oggetto; 2 che abbia un valore quel fatto iniziale e sostanziale del conoscere, che è l'immediato rapporto con l'oggetto, la sensazione»<sup>36</sup>. L'insufficienza conoscitiva della scienza riposa insomma su una sua precisa concezione filosofica, un naturalismo che presuppone il suo oggetto come totalmente altro e indipendente rispetto al soggetto del conoscere e del fare. La scienza poggia quindi su una filosofia naturalistica banale, che non ha introiettato la rivoluzione della filosofia moderna che, almeno da Kant in poi, impone un rapporto dinamico tra soggetto e oggetto<sup>37</sup>. Questa filosofia che sorregge la scienza le nega anche la possibilità della storicità, ovvero la possibilità di concepire la scienza come sapere storico. Infatti, se l'oggetto – l'obiettivo della conoscenza scientifica – è dato una volta per tutte la storia della scienza è semplicemente una storia di errori senza

<sup>35</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 282.

<sup>36</sup> Ivi, p. 283.

<sup>37</sup> Ivi, p. 284.

sviluppo storico. Perché ci sia un reale progresso nella conoscenza per Gentile soggetto e oggetto devono potersi reciprocamente influenzare in un processo di continuo mutamento, se uno dei due poli è statico. deciso in se stesso già da sempre, questa possibilità di sviluppo non può che decadere<sup>38</sup>.

Tuttavia, per Gentile la scienza può riconquistare una storicità. Questa possibilità riposa sul riavvicinamento della scienza alla filosofia, nella possibilità per la scienza di superare il suo naturalismo e avvicinarsi a un'epistemologia pienamente moderna. Per Gentile, a differenza di Croce, l'unificazione appare possibile già in questi anni e via via sempre con maggiore chiarezza in *Introduzione alla filosofia, Sistema di logica come teoria del conoscere II* e *Genesi e struttura della società*. Scrive Gentile già nel 1916:

Ogni tentativo razionale di storia delle scienze considera ciascuna di queste come lo sviluppo dei concetti filosofici immanenti alla stessa scienza, studiando ogni forma di questi concetti non pel valore che essa ebbe ogni volta per lo scienziato [...] bensì come grado della mentalità, in perpetua formazione, per cui si pongono e si risolvono i singoli problemi scientifici [...] Ed è chiaro che allora la maggiore concretezza di cotesta storia consisterà non tanto nelle singole storie delle scienze speciali, ma in una storia unica, la quale rappresenti il processo dialettico del pensiero che si viene realizzando come pensiero della natura, o come filosofia empiristica<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, p. 286.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 286-287.

La distinzione tra scienza e filosofia è allora, come tutte le distinzioni in seno all'attualismo, una distinzione astratta. Entrambe hanno un carattere conoscitivo e la scienza moderna si basa su una filosofia dommatica e naturalistica che sta all'attualismo, in quanto erede della modernità filosofica, emendare. A seguito di questa riforma dei presupposti filosofici della scienza anche essa può essere interpretata storicamente e come tappa fondamentale di quella continua operazione di spiritualizzazione del reale che è il lavoro dello spirito. Questa impostazione è essenzialmente mantenuta anche nel primo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere*. Infatti la concezione dommatica e presupposta del dato resta il problema fondamentale del sapere scientifico. In questo caso Gentile parla esplicitamente di un «difetto da correggere» nell'impostazione scientifica della conoscenza<sup>40</sup>. Ovvero rendere il dato mediato e non immediato. Anche in questo testo Gentile propone il sapere filosofico come immanente a ogni pensare, l'obiettivo del filosofare sarà dunque quello di far emergere la filosoficità di ogni modo del pensare emendando le scienze particolari dai loro particolarismi e dal loro approccio dommatico. In questo contesto non si ha lo spazio per mostrare come nelle opere più tarde Gentile sviluppi questo tema e come la relazione tra scienza e filosofia si stringa sempre più, autorizzando alcuni interpreti a vedere nell'attualismo una filosofia per la tecnica o un naturalismo<sup>41</sup>. Anche Ugo Spirito –

<sup>40</sup> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, cit., p. 34.

<sup>41</sup> E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, cit., pp. 7-71; A. Negri, *La filosofia della natura*

allievo di Gentile e interprete e riformatore dell'attualismo – lavorerà per spingere la filosofia del pensatore siciliano verso un maggior dialogo con la scienza<sup>42</sup>.

Un riscontro evidente di tale esigenza del pensiero gentiliano si trova in alcune osservazioni fatte dal filosofo in occasione del Congresso delle Scienze tenutosi a Bolzano e a Trento nel 1930<sup>43</sup>. Gentile lamenta la distanza compiaciuta tra scienza e filosofia che ha caratterizzato la cultura italiana di inizio secolo. Una distanza resa possibile dalla pigrizia di pensiero di scienziati e filosofi e dalla mancanza di volontà e di competenza per un confronto proficuo. Tuttavia, nota il filosofo, la situazione sta cambiando, dato che sempre di più il mondo della scienza sente di dover dar conto del proprio metodo, dei propri principi, di ridiscutere i propri presupposti. Dall'altro lato, nota Gentile, solo un filosofare pigro e sprovveduto potrebbe sottovalutare l'importanza del pensiero scientifico per la cultura umana e pensare la filosofia senza tener conto degli sviluppi delle scienze particolari. Questo potenziale riavvicinamento sta accadendo anche per un rivolgimento interno alla stessa pratica e teoria della scienza:

[...] è questa la conclusione di un movimento più che trentennale, derivato dall'interno delle scienze

*di Giovanni Gentile*, in S. Betti e F. Rovignatti (a cura di), *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, pp. 589-601.

<sup>42</sup> U. Spirito, *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976.

<sup>43</sup> Gentile pone questo intervento in nota al capitolo *Scienza e Filosofia*, in G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1981.

stesse, e venuto incontro a quella trasformazione che nella filosofia si era operata, per diverse vie, da Kant in poi, per la quale la filosofia aveva abbandonato la disperata impresa di cercare il mondo da spiegare fuori del pensiero e s'era tutta ridotta a dottrina del conoscere, o, in generale dello spirito<sup>44</sup>.

Gentile, dunque, vede nella prospettiva della nuova riflessione della scienza un ricongiungimento di questa con il momento centrale della modernità filosofica: la svolta kantiana. La nuova scienza che lavora sui propri principi e sulla metodologia, che ripensa i concetti di spazio, tempo e materia, che riconfigura le relazioni tra soggetto e oggetto, appare al filosofo siciliano come una possibilità per riconnettere due mondi che sono separati solamente se ci si arresta alla forma astratta del pensare.

#### 4. *Conclusion*

Attraverso l'interpretazione gentiliana di Leonardo si è voluto mostrare come il filosofo ponga in dialogo pensiero scientifico e pensiero filosofico agli albori della modernità. La scienza è intesa come prodotto proprio della modernità di cui l'attualismo ambisce a essere il compimento teoretico. Il pensiero di Leonardo concede al filosofo siciliano l'occasione per assottigliare la distanza tra scienza e filosofia che si era aperta nel dibattito italiano e per fare del genio umanista un riferimento comune alle due impostazioni di pensiero. Gentile non oppone alla lettura

<sup>44</sup> G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 186.

positivista un Leonardo tutto filosofico – che sarebbe stato antistorico – ma pone il Vinciano come momento di genesi ancora magmatica della modernità occidentale. In Leonardo la superbia dell'artista, la curiosità dello scienziato e la profondità del filosofo convivono facendone esempio vivente di una unità possibile. Tuttavia, per Gentile non si tratta di tornare a Leonardo in cui scienza e filosofia convivono prima della loro effettiva differenziazione. La natura e quindi la scienza di Leonardo sono ancora in bilico tra la svolta quantitativa di Galilei e il finalismo di Campanella. Secondo Gentile il naturalismo matematizzante che si è sviluppato successivamente ha perso l'unità di uomo e natura, che caratterizzava il naturalismo rinascimentale, interpretando la seconda come pura quantità e poi cercando, attraverso le scienze morali, di traslare questo approccio epistemologico anche sull'uomo. È a questa filosofia che sorregge la prassi scientifica che Gentile oppone la filosofia moderna riformata da Kant che non presuppone il suo oggetto ma contribuisce a costruirlo. Una filosofia che rimetta in comunicazione uomo e natura non nella necessità della seconda ma nella libertà del primo. Leonardo si fa esempio di un dialogo possibile che però deve essere declinato nel tempo moderno, anzi all'apice della modernità. Le valutazioni storiche di Gentile mirano a formare un terreno comune per una unità sintetica e sistematica di scienza e filosofia. Non è un caso che, come si è detto, Gentile veda nella nuova scienza un avvicinamento alla filosofia post-kantiana e nei nuovi filosofi e nei nuovi scienziati l'inizio di una nuova possibilità di dialogo. Si tratta allora di ripensare il dialogo tra scienza e filosofia attraverso le conquiste ultime di questi due apparenti distinti: la

logica dell'atto puro e la svolta epistemologica della scienza di inizio secolo<sup>45</sup>. Gentile, è giusto dirlo, non tematizzerà mai questo rapporto in maniera articolata e spesso i tentativi posteriori di farlo si sono rivelati estremamente problematici. Tuttavia, il filosofo traccia una direzione, a partire dal fatto che a un pensiero che intende come identiche teoria e prassi, come quello attualista, non sarebbe stato possibile dare una valutazione negativa o anche solo riduttiva dell'incedere portentoso della scienza moderna: se il pensiero è il pensiero dell'uomo che realizza se stesso tramite la conoscenza della natura, la scienza non può che essere momento eminente di questo infinito lavoro. Già alla fine degli anni Dieci e poi negli anni Venti Gentile lavora in questa prospettiva rileggendo la tradizione in favore di un dialogo e interpretando il suo presente nello stesso senso. Si tratta di portare, insieme, scienza e filosofia all'apice di quella modernità fatta di immanenza e libertà che l'Umanesimo e il Rinascimento avevano solo annunciato e che la riflessione matura del filosofo attualista cercherà di svolgere.

<sup>45</sup> Sulla relazione tra l'attualismo e la scienza di inizio Novecento cfr. L. Canapini, *Il pensiero è la realtà. L'attualismo di Giovanni Gentile e il suo rapporto con il pensiero scientifico di inizio Novecento*, Unicopli, Milano 2017.



L'EREDITÀ DI MACHIAVELLI IN GADDA  
Per una prima indagine attorno a *Eros e priapo*

Michela Davo

Molti degli studi sul rapporto tra Carlo Emilio Gadda e la stagione del Barocco identificano in Giordano Bruno una delle figure più rilevanti per ammirazione suscitata e influenza esercitata nell'opera e nel pensiero dell'autore della *Cognizione*<sup>1</sup>. Il nome

<sup>1</sup> Fra gli studi specifici sul tema, si segnala in particolare S. Zoppi Garampi, *Bruno e Gadda*, «La Cultura», 38 (2000), pp. 475-486; sul più generale legame dello scrittore milanese con la cultura barocca, si rinvia a R.S. Dombroski, *Creative entanglements. Gadda and the baroque*, University of Toronto Press, Toronto 1999, e Id., *Gadda e il barocco*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; E. Raimondi, *Gadda e le incidenze lombarde della luce*, in Id., *Il colore eloquente. Letteratura e arte barocca*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 87-109; Id., *Barocco moderno. Roberto Longhi e Carlo Emilio Gadda*, Mondadori, Milano 2003; B. Rejmak, *La nascita di uno scrittore "barocco": fortuna critica di Carlo Emilio Gadda negli anni Trenta*, «Acta Philologica», 45 (2014), pp. 96-103; D. Carosso, *Cibo e stile. Il barocco gastronomico in Manzoni e Gadda*, «Rivista di Letteratura Italiana», 2 (2009), pp. 9-17; G. Baldi, *Il "Pasticciaccio": "barocco" e antiromanzo*, «Moderna», 5 (2003), 1, 85-108, e Id., «Barocco», *caos del reale*

del filosofo di Nola, che per molti versi può essere considerato ancora un esponente della tarda cultura rinascimentale, compare in effetti con una certa frequenza tra le postille ai testi di filosofia posseduti da Gadda, che li aveva acquistati da Daniele Rossi in due momenti (1927 e 1928), negli anni successivi alla parentesi argentina<sup>2</sup>. E se forse necessiterebbe una più approfondita indagine la scelta gaddiana di sottolineare e annotare, a margine della *Storia della filosofia moderna* di Wilhelm Windelband, il passaggio dedicato a Tommaso Campanella, e di ignorare di fatto le pagine relative a Bruno, è altresì vero che le turbolente circostanze relative ai trasferimenti dello scrittore da una città all'altra impediscono una più approfondita ricostruzione delle letture svolte. È tuttavia possibile, con tutte le cautele del caso, riportare almeno un dato ricavabile dall'indagine archivistica: nel Fondo Gadda conservato presso la Biblioteca del Burcardo di Roma, in cui è raccolta la maggior parte dei volumi posseduti dal Milanese, non figura alcuna opera di Bruno, mentre si riscontra la presenza di

*e disgregazione del romanzo nel 'Pasticciaccio'*, in M. Motta (a cura di), *Novecento. Letteratura e non solo*, Lampi di stampa, Milano 2004, pp. 9-21; D. Conrieri, *Gadda e il barocco?*, «La Rivista dei Libri», 12 (2002), pp. 33-36; A. Ruffino, *Il mistero e la misura. Un controrepertorio del Barocco*, in F. Capoferri et alii, *I tortuosi errori. Per un controrepertorio barocco*, prefazione di M. Pieri, Archivio Barocco, Parma 2000, pp. 6-60.

<sup>2</sup> Gli studi filosofici di Gadda sono stati oggetto di numerose indagini di Guido Lucchini, che ha portato alla luce la complessa rete di influenze e interessi dello scrittore della *Meditazione milanese*, non limitabile alle sole figure di Leibniz e Spinoza. Cfr. G. Lucchini, *Gli studi filosofici di Carlo Emilio Gadda (1924-1929)*, in *Per Carlo Emilio Gadda. Atti del Convegno di studi* (Pavia, 22-23 novembre 1993), «Strumenti critici», 9 (1994), pp. 223-245.

un'edizione Einaudi (1941) della *Città del sole*<sup>3</sup>. A meglio comprendere le possibili ragioni di un'apparente assenza, giova però considerare che, nel Ventennio, non erano mancate, da parte del regime, sollecitazioni a studiare più a fondo Bruno e Campanella: Antonio Bruers, in un intervento intitolato *La filosofia italiana all'estero nel 1926*<sup>4</sup>, invitava gli editori a stampare autori italiani (il riferimento è a Campanella e a Romagnosi) e gli studiosi ad approfondirli<sup>5</sup>. Nel medesimo scritto venivano ricordate due opere riconducibili a Bruno, una di T. Whittaker<sup>6</sup> e l'altra di E. Nemer<sup>7</sup>: di quest'ultima, Bruers riportava un passo in cui l'«Arrostito», come lo chiamerà Gadda, era salutato precursore di Spinoza, Leibniz, Schelling e Hegel<sup>8</sup>. Ma già nel 1924 Bruers aveva firmato, in occasione del centenario kantiano, un articolo in cui

<sup>3</sup> Si tratta, per Wildenband, del primo dei due volumi (Vallecchi, Firenze 1925). Il secondo, *L'illuminismo tedesco e la filosofia kantiana*, egualmente posseduto e teoricamente più prossimo agli interessi gaddiani, non risulta postillato. Sulle occorrenze campanelliane nell'opera di Gadda si segnala, invece, il contributo di S. Zoppi Garampi, *Evocazioni campanelliane di Carlo Emilio Gadda*, «Bruniana e campanelliana», 22 (2016), 1, 149-156.

<sup>4</sup> L'articolo apparve nella sezione intitolata *Le Cronache del Pensiero Filosofico* della rivista «Gerarchia», 6 (1927), pp. 66-67.

<sup>5</sup> Per un'introduzione all'opera e al pensiero di A. Bruers, si rinvia alla voce di E. Garin, *Bruers, Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XIV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1972, pp. 486-489.

<sup>6</sup> *The Metaphysics of Evolution*, Williams & Norgate, London 1926.

<sup>7</sup> *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Alcan, Paris 1926.

<sup>8</sup> Ma, nello stesso anno e per la medesima sezione della rivista, Bruers aveva dedicato a Bruno e a Campanella anche l'intervento *Che cos'è la tradizione*, pp. 551-554; i due filosofi sono nuovamen-

alla «triade Telesio, Bruno, Campanella» e alla scuola galileiana veniva riconosciuto il merito di aver posto «i germi dei varii sistemi che domineranno nei secoli successivi»<sup>9</sup>. Sappiamo con certezza, inoltre, che Gadda lesse il volume di Windelband per preparare l'esame di *Storia della Filosofia*, superato brillantemente il 27 giugno del 1924<sup>10</sup>. Non appare infondato supporre che gli interessi gaddiani per Bruno e Campanella, in questo senso autonomi e indipendenti da quelli del maestro (e antifascista) Piero Martinetti, oltre a essere per necessità ancorati alla preparazione accademica, fossero sorti anche sulla scia di un clima culturale favorevole al rilancio dei due filosofi tardo rinascimentali.

Anche per le ricordate ragioni di disponibilità documentale, la storiografia critica inerente alle letture rinascimentali di Gadda ha di norma privilegiato lo studio generale del fenomeno, ponendo in risalto la predilezione dell'autore per Ludovico Ariosto e Benvenuto Cellini; parallelamente, l'interesse per i riferimenti al pensiero e all'opera di Niccolò Machiavelli si è sostanzialmente tradotto in un accertamento linguistico volto a isolare, nell'opera dell'Ingegnere, le occorrenze di matrice quattrocentesca e cinquecentesca, distinguendole così dai fiorentinismi appresi durante il soggiorno toscano (1940-1950) e grazie alla frequentazione dell'ambiente letterario e culturale di

te citati negli articoli *Il "Roveretano"*, pp. 713-715, e *Il "Dalmata"*, pp. 930-932 (la menzione è a p. 930).

<sup>9</sup> Entrambe le citazioni in A. Bruers, *Il secondo centenario di Kant*, «Gerarchia», 3 (1924), pp. 227-237: 227.

<sup>10</sup> G. Lucchini, *Gli studi filosofici di Carlo Emilio Gadda (1924-1929)*, cit., p. 228.

«Solaria» prima e poi di «Letteratura», rivista fondata dall'amico fiorentino Alessandro Bonsanti<sup>11</sup>.

La familiarità con Firenze, e la conseguente fascinazione esercitata dal vernacolo toscano, ha fatto sì

<sup>11</sup> Un quadro generale degli interessi rinascimentali di Gadda è offerto da F.P. Botti, *Gadda e il Rinascimento*, «Studi rinascimentali», 2 (2004), pp. 151-160. Per un'analisi linguistica dell'opera gaddiana alla luce delle possibili influenze quattrocinquecentesche cfr. S. Lanuzza, *Fiorentinismo di Gadda*, in Id., *Firenze degli scrittori del Novecento*, Guida, Napoli 2001, pp. 77-80; sulla predilezione di Gadda per Cellini, si rinvia a C. Carmina, *Il gran pasticheur. Gadda e la passione celliniana*, in *L'occhio e la memoria. Miscellanea di studi in onore di Natale Tedesco*, Editori del Sole, Caltanissetta-Roma 2004, vol. II, pp. 143-165, ed Ead., *L'epistolografo bugiardo. Carlo Emilio Gadda*, Bonanno, Acireale-Roma 2007. Inchieste più specifiche attorno all'eredità linguistica e teoretica di Machiavelli in Gadda sono offerte da L. Matt, *Fiorentino antico e vernacolo moderno in «Eros e Priapo» di C.E. Gadda*, «Studi linguistici italiani», 24 (1998), 1, pp. 51-89; Id., *Invenzioni lessicali gaddiane. Glossarietto di «Eros e Priapo»*, «Quaderni dell'ingegnere», 3 (2004), pp. 97-182; E. Giachery, *Gioia dell'interpretare. Motivi, stile, simboli*, Carocci, Roma 2006; G. Contini, *Espressionismo gaddiano*, in Id., *Quarant'anni di amicizia. Scritti su Carlo Emilio Gadda (1934-1988)*, Einaudi, Torino 1989. Pur ritrovando delle esplicite formule machiavelliche nell'opera di Gadda, Claudio Vela preferisce parlare di influenze toscane anziché esplicitamente fiorentine, omaggiando le dichiarazioni del Milanese che, intervistato nel 1993 da Massimo Franciosa, si raccontò «ossesso da questa "prosa" toscana» (C. Vela, *Un caso di «ossessione» della prosa toscana: Machiavelli in Gadda*, in *Per Carlo Emilio Gadda*, cit., pp. 177-194: 181; le virgolette sono nel testo). Un'efficace ricostruzione del legame di stima, prima ancora che di affetto, tra Gadda e Bonsanti, nonché delle vicende editoriali di alcuni testi gaddiani editi su rivista, è nel recente C.E. Gadda, A. Bonsanti, *«Sono il pero e la zucca di me stesso»*. *Carteggio 1930-1970*, a cura di R. Colbertaldo, Olschki, Firenze 2021. Dal carteggio, tuttavia, non emerge alcun dato inedito o di particolare rilievo sulla «fiorentinità» di Gadda.

che le tracce di tale eredità linguistica, rinvenibili anzitutto nella prima prosa gaddiana, fossero solo parzialmente di marca letteraria o arcaizzanti: è infatti lo stesso autore della *Cognizione*, anticipando in certo modo la curiosità provata nei confronti di alcune figure umili della vita cittadina (i biscottai-confettieri, i lattai-gelatieri, i parrucchieri, i calzolai, i rivenditori di pantaloni usati, i garzoni panettieri del *Pasticciaccio*), a ricordare con rapimento la lingua del lattaio fiorentino che era solito frequentare, e al contempo a chiarire che il paradigma stilistico delle *Favole* e di *Eros e Priapo* sia sostanzialmente il medesimo, e da rintracciare nei «modelli del '300, '400, '500, da Dino Compagni al Villani, dal Cellini al Machiavelli»<sup>12</sup>.

Come già ricordato, i testi posseduti da Gadda rappresentano verosimilmente solo una parte dei volumi realmente appartenutigli; egualmente complicata appare una stima delle letture svolte altrove: Gadda era solito frequentare il Circolo Filologico Milanese, andato quasi interamente distrutto, insieme ai libri ivi custoditi, durante i bombardamenti del 1943. Merita tuttavia un'annotazione, pur nella sua circoscritta importanza, il fatto che Gadda avesse a disposizione, oltre a due edizioni delle opere teatrali, le *Opere complete* di Machiavelli (Passigli e Borghi, Firenze 1831), le *Opere storiche e politiche. Tomi terzo e quarto* (nella Stamperia delle Province Unite, Fila-

<sup>12</sup> Il riferimento è al passo contenuto in *Saggi, Giornali, Favole I*, Garzanti, Milano 1991, p. 490: «Bello, bello da rimanerci, è l'udire il mi' lattaio fiorentino a discorrere: e talora lo sto ad ascoltare incantato: e mi dico: "[...] impara, impara, o ciuco]»; la citazione, invece, è tratta da C.E. Gadda, *Gadda cerca il giallo*, in Id., «Per favore, mi lasci nell'ombra». *Interviste 1950-1972*, Adelphi, Milano 1993, p. 27.

delfia 1818) e, in edizioni più recenti, *Il Principe* (Rinascimento del Libro, Firenze 1939) e *Tutte le opere* (Mondadori, Milano 1949-1950). Parallelamente, le principali, e già note, attestazioni delle letture machiavelliane svolte da Gadda giungono da alcuni appunti del *Cahier d'études*, risalenti 1924, e dalla *Meditazione milanese* (1928)<sup>13</sup>. A queste si potrebbe forse aggiungere la postilla al seguente passo dei *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte, testo letto, o quantomeno iniziato, stando alla nota di proprietà vergata nella prima pagina del volume, dopo il 18 maggio 1924, a meno di un mese dalla pubblicazione del *Preludio al Machiavelli* di Mussolini sulla rivista «Gerarchia» (30 aprile 1924)<sup>14</sup>:

Destare dapprima semplicemente questa attività spontanea dell'alunno in qualsiasi punto a noi noto, è il primo compito fondamentale dell'arte educativa. Se questo è ottenuto, non si tratta più che di mantenere in una vita sempre nuova l'attività destata in quella parte. Ciò è possibile soltanto per mezzo

<sup>13</sup> C.E. Gadda, *Appendice a Racconto italiano di ignoto del Novecento (Cahier d'études)*, in Id., *Scritti vari e postumi*, Garzanti, Milano 2009, pp. 573, 580 e 597; cfr. inoltre Id., *Meditazione milanese*, Einaudi, Torino 1974, pp. 301-302 e 304.

<sup>14</sup> Lo scritto mussoliniano venne preceduto da una breve introduzione, che ne riportava alcuni passaggi essenziali, pubblicata su «La Stampa» del 29 aprile 1924. Il contributo del duce viene presentato come parte della tesi di laurea, dedicata a Machiavelli (da qui, sostiene il giornalista, il titolo «Preludio») e la cui discussione sarebbe stata fissata per il 15 giugno dello stesso anno presso l'Università degli Studi di Bologna; la prima consegna del titolo, a dire il vero, era stata prevista il 22 marzo 1924. Come è noto, Mussolini non ritirò mai la laurea *honoris causa* (proposta da Dino Grandi).

di un regolare progresso, e qui ogni errore dell'educazione si scopre subito per il mancato esito di ciò che si desiderava<sup>15</sup>.

Gadda evidenzia, in lapis, «attività spontanea»; con un tratto più marcato, e in matita blu, invece, sottolinea il sintagma «regolare progresso», a partire dal quale traccia, ancora in lapis, una sorta di freccia che conduce a un'annotazione sul margine destro della pagina: «Machiavelli e la necessità dello sviluppo[?]». Benché si abbia notizia certa del fatto che il 23 aprile 1924 l'autore di *Eros e Priapo* stesse leggendo le *Istorie Fiorentine*, il passo di Fichte sembra più direttamente riconducibile all'impronta pedagogica del *Principe*, ed è per certi versi sensibile alle suggestioni fornite da alcune letture di matrice fascista dell'opera, rinvenibili a partire dall'articolo mussoliniano e sancite dalle celebrazioni del centenario per la morte del fiorentino nel 1927<sup>16</sup>. Il testo di Mussolini, di fatto tutto volto a legittimare il pensiero fascista attorno

<sup>15</sup> L'edizione posseduta da Gadda, attualmente parte del Fondo Roscioni (Biblioteca Trivulziana, Milano) è la seguente: G. Fichte, *I discorsi alla nazione tedesca*, Sandron, Milano-Palermo-Napoli-Genova-Bologna [1915]. Il passo citato è a p. 31. Sulla effettiva conoscenza dell'opera di Fichte da parte di Gadda, con ogni probabilità mediata dal magistero di Martinetti, si rinvia a G. Lucchini, *Gli studi filosofici di Gadda nelle carte del fondo Bonsanti*, in M. Marchi e C. Vela (a cura di), *Meraviglie di Gadda. Seminario di studi sulle carte dello scrittore*, Pacini, Pisa 2014, pp. 137-143 (in particolare alle pp. 137-140).

<sup>16</sup> Si ricordano, a titolo d'esempio, l'articolo di Vittorio Cian, dal titolo *Machiavelli e Foscolo*, comparso su «Gerarchia», 6 (1927), pp. 272-277; il giudizio positivo sul Fiorentino dato da A. Bruers nell'intervento dal titolo *Boecklin*, ivi, pp. 1137-1139 (la citazione a p. 1139). La nota circa la lettura machiavelliana si

al popolo, allo Stato e all'educazione, tributerebbe a Machiavelli non soltanto il noto scetticismo nei confronti del popolo, ma anche, e soprattutto, la constatazione della necessità, per il Principe-Stato, di educare gli uomini «ingrati volubili simulatori»<sup>17</sup>. Ma se Mussolini si spinge a sostenere che «[...] il popolo non fu mai definito. È una entità meramente astratta, come entità politica», Gadda invece apprezza la definizione fichtiana di popolo: «[...] chiamiamo popolo gli uomini che subiscono le medesime influenze esterne sui loro organi vocali e che, vivendo insieme, sviluppano continuamente la propria lingua comunicando sempre fra loro»<sup>18</sup>. Se da un lato stupisce il fatto che Gadda, in un testo come *Eros e Priapo*, quasi nevroticamente scritto con finalità apologetiche, *de facto* accolga e riproponga più il giudizio fascista nei confronti del popolo/folla che quello del filosofo tedesco (inizialmente condiviso), dall'altro la lettura del volume di Fichte, forse non cronologicamente distante dalla pubblicazione dell'articolo di Mussolini, come si è

trova in C.E. Gadda, *Racconto italiano di ignoto del Novecento (Cahier d'études)*, cit., p. 580.

<sup>17</sup> B. Mussolini, *Preludio al Machiavelli*, «Gerarchia», 6 (1927), pp. 205-209; la citazione machiavelliana (*Principe*, XVII) si trova a p. 206. Il contributo di Mussolini, come dopotutto premesso dallo stesso autore, non aveva intento scientifico («Non dirò nulla di nuovo», p. 205), ma piuttosto quello di stabilire una «[...] presa di contatto diretta fra la sua dottrina e la mia vita vissuta, fra le sue e le mie osservazioni di uomini e cose, fra la sua e la mia pratica di governo» (ivi, p. 206).

<sup>18</sup> La definizione è tratta da B. Mussolini, *Preludio al Machiavelli*, cit., p. 208. Per il passo di Fichte, invece, il riferimento è a J.G. Fichte, *I discorsi alla nazione tedesca*, cit., p. 71: Gadda evidenzia il passaggio citato e, nel margine destro, affida la propria approvazione a una postilla («Vero»).

ipotizzato, e il contemporaneo ricordo di Machiavelli sembrano suggerire la possibile sussistenza di un percorso critico, letterario e politico intrapreso da Gadda nel 1924; l'insistenza sull'importanza della tradizione, riscontrabile anche nel testo di Fichte, avrebbe il merito, per Mussolini, di descrivere efficacemente i processi educativi attraverso cui governare. Così il filosofo tedesco:

[...] la serie intera di tutte le possibili future fami, come l'unica cosa che riempia la loro anima, e continuamente la sproni e la stimoli: ciò che si fa nel fanciullo, castigando la sua naturale leggerezza, e nell'uomo, promovendo la tendenza a divenire uomo saggio, gloria concessa soltanto a chi non dimentica neanche un momento quel punto di vista! Ciò dunque, negli uomini non è punto natura, sulla quale si debba contare, ma corruzione imposta con fatica alla natura recalcitrante, corruzione che sparisce dove non sia adoperata quella fatica. [...]. Poiché la nuova educazione propriamente e immediatamente non mira ad altro che ad un'eccitazione regolarmente progressiva dell'attività dello spirito<sup>19</sup>.

Consapevole, con ogni probabilità, della concezione fascista dell'educazione, accanto alle prime righe del passo Gadda scrive «il socialismo». Ma già prima della pubblicazione del contributo di Mussolini e della lettura di Fichte, il 25 marzo 1924 Gadda annota un'integrazione a quello che egli definisce il «concetto morale Manzoniano»: l'originaria bontà

<sup>19</sup> J.G. Fichte, *I discorsi alla nazione tedesca*, cit., p. 33.

della società sarebbe degenerata non soltanto per via degli uomini e dell'autorità venuti meno al proprio «ufficio», ma anche della «plebe e tutto il popolo che vien meno alle ispirazioni interiori della vita, alle leggi intime e sacre e si perverte»<sup>20</sup>. Non solo: continuando a scorrere il volume dei *Discorsi alla nazione tedesca* a lui appartenuto, ci si imbatte in nuovi indizi di un esercizio critico. Per esempio, una spia sembra giungere dall'attenzione al passaggio «Educare alla vera religione è dunque l'ultimo compito della nuova educazione», che si traduce, nel margine sinistro, in una postilla in cui è suggerita la necessità di una comparazione con le tesi di Pareto («N. B. Critiche del Pareto all'agg. "vero"»), autore, come è noto, caro a Mussolini e a sua volta conoscitore ed estimatore della filosofia politica di Machiavelli<sup>21</sup>. E ancora, nell'agosto del 1924, Gadda annota: «Manzoni – Fichte – idea della immediatezza necessaria del linguaggio», in certo modo integrando la postilla «Pirandello | *l'espressione* | determina | *l'azione* | è vero» già posta a margine del seguente passo fichtiano: «[...] ma (poiché la lingua forma gli uomini molto più di quanto non sia essa formata dagli uomini) soltanto se questa lingua sia stata usata senza interruzione»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> C.E. Gadda, *Racconto italiano di ignoto del novecento (Cahier d'études)*, cit., pp. 396-397.

<sup>21</sup> Per la citazione si rimanda a J.G. Fichte, *I discorsi alla nazione tedesca* cit., p. 48. Gadda sottolinea «vera religione» in matita blu, e in lapis «è dunque l'ultimo compito della nuova educazione».

<sup>22</sup> C.E. Gadda, *Racconto italiano di ignoto del novecento (Cahier d'études)*, cit., p. 590, e J.G. Fichte, *I discorsi alla nazione tedesca*, cit., p. 69 (della postilla sono riprodotti gli a capo e, in corsivo, le sottolineature).

Nelle opere di Gadda, e specialmente in *Eros e Priapo*, i riferimenti a Machiavelli, non di rado evidenti, passano spesso, per così dire, attraverso altri autori. Un rimando a suo modo empirico al *Principe* è perspicuo in *Dal castello di Udine verso i monti*, a partire dalla prefazione, *Tendo al mio fine*, scritta nel 1931 e aggiunta solo in un secondo momento, vistosamente debitrice di istanze machiavelliane e in certo senso precorritrice di alcune cifre distintive del futuro *Eros e Priapo*: infatti, i riferimenti al mondo animale, la distinzione caricaturale tra gli uomini (sanguigni) e le donne (ingravidate), la presenza della chiesa nonché dell'esercito paiono elementi direttamente riconducibili al pamphlet edito nel 1967; precorritrice della «masnada» di *Eros e Priapo* sembra invece la parola «mandra», termine già caro a Vincenzo Monti, che lo utilizza nella sua traduzione dell'*Iliade*, e poi recuperato da Leopardi, (*All'Italia*, v. 103): in questo caso, tuttavia, il transitio semantico è dal mondo animale a quello umano.<sup>23</sup> Da un punto di vista più strettamente filologico (ma, per molti versi, non solo), l'incipit di *Eros e Priapo* non è meno indicativo di una certa dipendenza dal segretario fiorentino e le sue fonti (al quale rimandano nel trattato i termini «taglieggiare», «ruina» e «pervennero»), talvolta collocate in passi nei quali l'autore della *Mandragola* è o esplicitamente nominato come «Messer Niccolò» o indirettamente richiamato<sup>24</sup>. La scelta del verbo «pervenire» in Machiavelli risponderebbe verosimilmente al desiderio

<sup>23</sup> C.E. Gadda, *Tendo al mio fine*, in Id., *Romanzi e racconti I*, Garzanti, Milano 2017, pp. 119-123.

<sup>24</sup> C. Vela, *Un caso di «ossessione» della prosa toscana: Machiavelli in Gadda*, cit., pp. 186-188, 194.

di ricordare Tacito, che per altro lo stesso Gadda nomina sin dalle prime pagine di *Eros e Priapo* con altri esponenti dell'antichità classica, molti dei quali allusi proprio nel *Principe*<sup>25</sup>. Tra i latini, come è noto, una posizione di prim'ordine è stata riservata al Virgilio dell'*Eneide*, del quale sono riportate le parole di Didone (capitolo XVII)<sup>26</sup>. Similmente, Gadda avrebbe attinto al Mantovano per la stesura della prefazione a *Eros e Priapo*; di matrice egualmente virgiliana sarebbero il termine «duce» (mutato in «kuce»), e alcune reminiscenze della *pietas* tradottesi in narrazioni (per quanto contenutisticamente distanti dalla materia originaria e solo apparentemente in consonanza con la versione gaddiana), nonché certe osservazioni a proposito della fastosità della chiesa cattolica<sup>27</sup>. Almeno parzialmente celato dalla mediazione di Foscolo, il monito «Italiani! io vi esorto alle istorie» sarebbe egualmente di matrice machiavelliana<sup>28</sup>: la citazione foscoliana, tratta della celebre orazione pavese, viene di fatto riproposta da Gadda nel *pamphlet* satirico con appena qualche variazione ortografica (nel testo originario si legge un «O» vocativo a inizio frase, viene

<sup>25</sup> Secondo solo a Svetonio, Tacito figura tra i primi latini citati apertamente da Gadda in *Eros e Priapo*; cfr. C.E. Gadda, *Eros e Priapo*, Adelphi, Milano 2016, p. 16. Tra gli antichi nominati nell'opera gaddiana ed egualmente menzionati o allusi nel *Principe*, si ricordano, a titolo d'esempio, oltre ai già indicati, Scipione Africano e Alessandro Magno.

<sup>26</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, Einaudi, Torino 2014, p. 117; ma si veda anche, a p. 183, il titolo del capitolo XXVI.

<sup>27</sup> A. La Penna, *Latino e greco nel plurilinguismo dell'Eros e Priapo*, in N. Bellucci, G. Ferroni (a cura di), *Per Carlo Muscetta*, Bulzoni, Roma 2002, pp. 301-316.

<sup>28</sup> C.E. Gadda, *Eros e Priapo*, cit., p. 24.

impiegata una virgola al posto del punto esclamativo – legittimando così la grafia minuscola del pronome «io», forse non sgradita allo stesso Gadda –, e si parla di «storie» anziché di «istorie»); ma Foscolo in quegli anni aveva bene in mente Machiavelli, e se due anni prima lo aveva ricordato nei *Sepolcri*, in questa seconda occasione rimandava in qualche modo alle *Istorie fiorentine*<sup>29</sup>.

Suscita poi una certa curiosità un fenomeno ricorrente nel primo capitolo di *Eros e Priapo*, ossia il rimando a nomi di animali, per lo più con accezione metaforica e spregiativa. Il riferimento faunistico d'esordio non coincide con un termine preciso, ma con una più vasta definizione: la «riserva di caccia» funge da perifrasi per descrivere la massa indefinita, ma pur sempre animale, assoggettata al potere fascista, adomesticata, controllata e sorvegliata da un principe «ragghiante» («Somaro principe» è tra i primi epiteti attribuiti a Mussolini)<sup>30</sup>. Non è poi verosimilmente scevra da implicazioni critiche, al termine del capitolo d'esordio, l'occorrenza del termine «somaro» con

<sup>29</sup> U. Foscolo, *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura. Orazione*, in Id., *Orazioni e lezioni pavesi*, a cura di A. Campana, Carocci, Roma 2009, pp. 81-122. Foscolo tenne l'orazione *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura* l'11 gennaio 1809. Nel testo, numerosi sono i riferimenti, non solo di natura formale, all'opera di Machiavelli, a partire dall'introduzione al volume del curatore, secondo cui Foscolo avrebbe sposato «*toto corde* le concezioni politiche e sociali di Machiavelli», sino all'indicazione, stavolta foscoliana, di Machiavelli come esempio insieme a Tito Livio (p. 118); all'inserimento di Machiavelli e Galileo (del resto già protagonisti dei *Sepolcri*) nel novero dei «pochi esemplari di filosofia faconda» (p. 116); e al ricordo del «fuoco immortale» che animò il Segretario anche «nelle angosce della tortura» (p. 122).

<sup>30</sup> C.E. Gadda, *Eros e Priapo*, cit., p. 12.

la lettera minuscola, che manifesta il noto, impietoso giudizio nei confronti del personaggio celato dietro l'animalesca immagine, e che muove dall'ironia alla più tangibile (e difficilmente fraintendibile) diminuzione verbale<sup>31</sup>. Con procedimento tipicamente gaddiano, il termine viene ripreso di lì a poco anche in una nuova forma sostantivata, «somaraggine», secondo una dinamica simile (ma contraria) a quella che porta al conio di verbi come «macchiavellizzare» e «priappare», nonché al sostantivo «priapata».

Pur non comparendo mai, il *lione* e la *golpe* potrebbero rappresentare in qualche modo i grandi antecedenti idiomatici, forse trasposti, non senza un chiaro sarcasmo, nell'immagine del duce come «Somaro principe»<sup>32</sup>. Se è vero che nessuno dei due animali componenti il celebre binomio appare in *Eros e Priapo*, non è invece da sottovalutare la comparsa fugace del lupo. Come è noto, l'animale appare nel famoso capitolo XVIII del *Principe* in cui si evidenzia la necessità, per il principe, di esser non solo volpe, ma anche leone: se la prima, infatti, non è in grado di difendersi dai lupi, la seconda è perfettamente capace di spaventarli. Rimescolando le carte di questo triangolo zoologico, Gadda definisce i ventuno anni mussoliniani «Ventun'anni di urli soli del luetico, come

<sup>31</sup> La natura declamatoria e proemiale del primo capitolo fornirebbe di per sé una giustificazione estetico-stilistica alla scelta di riservare la lettera minuscola all'ultimo «somaro», conferendogli una posizione tale da costituire un'evidente chiusa polemica, anticipatrice del contenuto destinato ai capitoli successivi, destinati a descrivere le nefandezze compiute dal Somaro-principe.

<sup>32</sup> C. Vela, *Un caso di «ossessione» della prosa toscana: Machiavelli in Gadda*, cit., p. 187.

gli ululati di un lupo in tagliola»<sup>33</sup>. Volendosi spingere a leggere il passo alla luce di Machiavelli e in chiave filosofica e comparativa, si potrebbe notare come il lupo, conformemente a quanto indicato nel *Principe*, sia in qualche modo riuscito a mettere a tacere le volpi (e chissà che il riferimento, potenzialmente autobiografico, non sia rivolto agli intellettuali più e meno illustri sedotti o costretti al silenzio dal regime, privi dell'energia leonina necessaria a una reazione), trovandosi però, al contempo, braccato dai leoni, come testimonierebbe l'ululato doloroso. Capace di impulsi violenti e feroci, più volte ricordati e descritti da Gadda, la massa potrebbe, in questo caso, essere simboleggiata dal leone, mostrando così il duplice ruolo svolto nella parabola sociale e politica del fascismo, in ascesa come in caduta.

Alla luce di queste considerazioni potrebbero acquisire un significato più ampio sia la definizione gaddiana della massa («La moltitudine, che è la femmina, [...]»), capace tanto di efferatezza quanto assoggettata alle più passionali pulsioni, sia il rimando al *Principe* nel secondo capitolo di *Eros e Priapo* («Io non nego alla femmina il diritto ch'ella «prediliga li giovini, come quelli che sono li più feroci» cioè i più aggressivi sessualmente; [...]»<sup>34</sup>. La fortuna, donna per Machiavelli e femmina, come la moltitudine, per Gadda, preferisce i più feroci; volendo chiudere il cerchio, si potrebbe ricordare come l'aggettivo «feroce» nel *Principe* accompagni il leone («uno ferocis-

<sup>33</sup> C.E. Gadda, *Eros e Priapo*, cit., p. 16.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 15 e 37. Vivide rappresentazioni di tale violenza della massa giungevano del resto a Gadda anche per il tramite della prediletta opera manzoniana.

simo leone», *Principe*, XIX), nonché come sia Gadda stesso, a proposito dell'«Erotia crudele», a sostenere che «Un sadismo è evidente negli animali, specie ne' feroci, specie ne' felini», utilizzando peraltro, poco dopo, proprio l'esempio del leone<sup>35</sup>.

Accogliendo questi presupposti, sarebbe possibile poi ridefinire, o quantomeno sbrigliare dai nodi dell'allegoria la franca affermazione gaddiana (d'evidente ispirazione machiavelliana) sulla «donna come instrumentum regni»<sup>36</sup>. Con palese irritazione, Gadda segnala come la chiesa occidentale abbia decisamente contribuito a porre la donna in una posizione sociale più elevata di quella che le spetterebbe per natura. Le ragioni di tale iniziativa non sarebbero da ritrovarsi solo ed esclusivamente nelle categorie etico-morali del pensiero, ma dovrebbero essere lette alla luce di una manovra politica volta a sottrarre le donne, deboli nel pensiero per natura, dal controllo degli uomini, «lor padroni naturali»<sup>37</sup>. Ancora una volta il discorso, dietro un'apparente (per quanto realmente condivisa, e mai più di tanto celata) misoginia, potrebbe celare una rappresentazione allegorica del rapporto tra le donne-leone (la massa), il lupo (il duce, gli uomini), le volpi (in questo caso la chiesa): la volpe, nel tentativo di sottrarre il leone-femmina al controllo del lupo, cercherebbe non tanto di emanciparlo dal maschio-padrone (azione che presupporrebbe il possesso di razionalità da parte del leone, che, invece, proprio come la massa, è tutto forza ed emotività), quanto di aizzarlo contro il lupo, avendo mutato

<sup>35</sup> Ivi, p. 216.

<sup>36</sup> Ivi, p. 41.

<sup>37</sup> Ivi, p. 42.

il sentimento d'amore provato per il maschio in odio. Individuando nella donna l'elemento chiave della massa su cui la chiesa impone il proprio controllo, è ancora una volta tangibile il ricordo delle teorie machiavelliane circa una religione *instrumentum regni*: ma se in Machiavelli, da un punto di vista meramente superficiale, la religione in certo modo è assoggettata al potere, essendone uno strumento, in Gadda, a dire il vero, subisce una sorta di promozione rispetto all'allegoria del fiorentino, divenendo a pieno titolo soggetto politico attivo nella lotta per e al potere<sup>38</sup>.

L'idea di una massa femminile, emotiva e irrazionale, capace dunque di slanci passionali come di improvvisi cambiamenti d'animo e d'umore, non è in Gadda né un'invenzione autonoma né una suggestione ricavabile dalle sole fonti machiavelliane, ma risulta almeno in parte debitrice di alcune letture di ambito psicoanalitico e sociologico, generalmente considerate fra i principali ipotesti di *Eros e Priapo*. Meriterebbero pertanto più approfondite indagini le postille e le sottolineature alle opere di Freud, anch'esse al Burcardo<sup>39</sup>. Non esistono, allo stato at-

<sup>38</sup> C.E. Gadda, *Eros e Priapo*, cit., pp. 41-42, 45, 56, 111. Come è noto, anche in Foscolo l'idea della religione come *instrumentum regni* risale non solo (e non tanto) a Vico, ma anche e soprattutto al Machiavelli dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*.

<sup>39</sup> F. Amigoni, *Freud*, in F. Pedriali (a cura di), *Pocket Gadda Encyclopedia*, published by «Edinburgh Journal of Gadda Studies», 2002, <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/freudamigo.php> (consultato il 21 dicembre 2021); G. Lucchini, *Gadda lettore di Freud*, «Paragone», 37 (1987), pp. 59-76, poi in Id., *L'istinto della combinazione. Le origini del romanzo in Carlo Emilio Gadda*, La Nuova Italia, Firenze 1988, pp. 109-121; per l'elenco dei volumi posseduti da Gadda e attualmente conservati

tuale dei fatti, indicazioni chiare circa gli anni precisi in cui lo lesse Gadda (che, con ogni probabilità, lo conosceva meglio di quanto i pochi libri rinvenuti nella sua biblioteca possano oggi testimoniare), fatta eccezione per il volume *Essais de psychanalyse*, che riporterebbe sul frontespizio la data «aprile 1942», accompagnata da un'inequivocabile nota di proprietà («Ing. C.»). Uno studio rigoroso delle eventuali influenze imporrebbe di limitare le indagini al solo volume citato: il caso che lo vuole datato, unico tra tutti, gioca a favore di un'inchiesta attorno a *Eros e Priapo*, scritto tra il 1941 e il 1945. Seguendo i segni di lettura, risultano consultati con particolare attenzione alcuni paragrafi (“Suggestione e libido”; “Due masse artificiali: la chiesa e l'esercito”; “Innamoramento e ipnosi”)<sup>40</sup>. È probabile che la già ricordata concezione gaddiana della donna come *instrumentum regni* abbia qualche radice anche nella lettura del paragrafo freudiano dedicato alla chiesa e all'esercito: l'idea di una chiesa in grado di governare le donne

presso la Biblioteca del Burcardo si veda A. Cortellessa, M.T. Iovinelli, *Catalogo*, in A. Cortellessa, G. Patrizi (a cura di), *La biblioteca di Don Gonzalo. Il Fondo Gadda alla Biblioteca del Burcardo*, vol. I (*I. Catalogo*), Bulzoni, Roma 2001, pp. 27-282. Ci si limita, in questa sede, a segnalare i due testi maggiormente sottolineati (e nel primo caso annotati): S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris 1929 e *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris 1929.

<sup>40</sup> G. Lucchini, *Gadda lettore di Freud*, cit., pp. 109-111. Le indagini di Lucchini fornirebbero anche una concreta spiegazione alla conoscenza da parte di Gadda della teoria di Le Bon sul carattere femminile delle folle (per altro molto cara a Mussolini). Oltre ai saggi citati nel testo, anche *Totem e Tabù* potrebbe aver avuto un ruolo non secondario nella formazione filosofica di Gadda, che vi rimanda esplicitamente in C.E. Gadda, *Eros e Priapo*, cit., p. 231.

(una folla unita da una sorellanza d'animo e dalla necessità di amare un capo) e le loro pulsioni ricorda il nodo che all'interno della massa-chiesa teorizzata da Freud terrebbe uniti, da un lato, tutti i fedeli tra loro (come fratelli) e dall'altro, a loro volta, tutti i fedeli al capo (come al padre). Il ricorso di Gadda all'immagine dell'organismo-chiesa, massa innamorata di un capo, può forse tradire la convinzione che in un sistema politico non esista, se non apparentemente, un'unica folla governata, ma che questa ne nasconda o implichi altre, come paiono indicare alcune recenti indagini sull'ultimo Machiavelli<sup>41</sup>. Specularmente, la critica di Gadda al regime potrebbe essere più sottile e non limitata alla figura del duce, bensì estesa anche alla chiesa cattolica, che risulterebbe così rea di avere, a sua volta, raccolto e manipolato un'ulteriore schiera di individui fragili.

<sup>41</sup> G. Lettieri, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, in R.M. Parinello (a cura di), *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo*, «Humanitas», 72 (2017), 5-6, pp. 1034-1089.

FILOSOFIE DELLA VITA, PENSIERO NELLA CRISI  
Storia e attualità del Rinascimento  
tra Ciliberto ed Esposito

Leonardo Balestri

Quale utilità può avere, se può averne una, rivolgersi alle filosofie del Rinascimento per interrogare la *crisi attuale della modernità*?<sup>1</sup> È possibile caratterizzare tale crisi come fase storica in cui il pensiero non può non confrontarsi con la pletera di critiche radicali mosse, negli ultimi due secoli, ai numerosi volti della ragione occidentale moderna, come ragione *critica* e *scientifica*, nella sua pretesa di interpretare il – e operare sul – reale secondo universalità e necessità<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Nella consapevolezza della forte e necessaria parzialità che questo comporta, s'intende qui la modernità nel senso di "pensiero moderno", come risposta al «crollo delle tradizionali categorie della metafisica cristiana» che interpreta «l'esistente solo come disponibile ad essere rappresentato entro le categorie della certezza scientifica: [...] le categorie intellettuali *a priori* che consentono l'efficace mediazione discorsiva tra soggetto e oggetto» (C. Galli, *La «macchina della modernità». Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in Id. [a cura di], *Logiche e crisi della modernità*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 83-140: 98).

<sup>2</sup> La prospettiva è affrontata e problematizzata nel saggio di Galli, *La «macchina della modernità»*, cit., pp. 121 sgg.

Il che connette la dimensione presente del problema, della stessa modernità, alla sua genesi; a quell'intricata selva entro la quale emergono le innumerevoli forme di questo razionalismo, appunto, epocale. E dunque: cosa ci dicono le origini di un'epoca rispetto al suo stadio di crisi? È nel preciso frangente aperto da questa seconda formulazione della domanda che si affaccia *l'utilità del Rinascimento come problema*.

In questa sede ci si propone di esplorare il quesito posto in apertura per come esso si presenta in due capitoli distinti del dibattito contemporaneo. Prenderemo in esame alcuni luoghi dell'opera di Michele Ciliberto, nei quali lo studioso si concentra sulla *distanza* che intercorre tra il paradigma della rivoluzione scientifica<sup>3</sup> e le filosofie rinascimentali; una distanza che sta proprio alla base del loro ripresentarsi all'interno dei dibattiti sull'età moderna negli ultimi decenni. Quindi, l'indagine si sposterà sulla funzione che Roberto Esposito, in *Pensiero vivente*, attribuisce al pensiero del Rinascimento, quale innesco di una tensione centrifuga rispetto «alla piega trascendentale in cui resta, invece, impigliata la sezione più cospir-

<sup>3</sup> Anche in questo caso, senza voler restituire una sintesi unitaria dell'espressione o del concetto, riassumiamo l'accezione attribuita all'episteme della rivoluzione scientifica, con le parole di Cassirer: «Natura e ragione sono una cosa sola; l'una può venir riconosciuta nell'altra e l'una dedotta dall'altra o mediante l'altra dimostrata. [...] Quando parla la natura – e non parla altro linguaggio all'infuori del matematico – non può esservi interdetto o contraddizione: il suo giudizio è irrevocabile e incontestabile» (E. Cassirer, *Dall'umanesimo all'illuminismo*, saggi raccolti a cura di P.O. Kristeller, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 159-160).

cua e influente della filosofia moderna»<sup>4</sup>, cercando di comprendere cosa indichi, questa stessa traiettoria, allo sguardo contemporaneo. L'analisi si incentra sulla complessa categoria teoretica di *vita*, per come essa è affrontata dai due autori, in riferimento alle filosofie di Machiavelli e Bruno, quale tratto distintivo di una *differenza rinascimentale* che si sporge ai limiti, strutturali e storici, del Moderno e, così facendo, non cessa di ripresentare a chi lo abita il problema che coinvolge i fondamenti di quest'epoca.

### 1. Michele Ciliberto e le ontologie della vita nel Rinascimento

Nel definire la prospettiva da cui muovono le proprie indagini, Ciliberto ribadisce con costanza una questione preliminare, eminentemente storiografica: dal secondo dopoguerra, i risultati conseguiti dagli studi rinascimentali sono intimamente connessi al definitivo esaurirsi di quella secolare costruzione concettuale e storiografica che ha definito il Rinascimento in quanto *archetipo*, momento genetico e costitutivo, della modernità<sup>5</sup>; districata l'interferenza tra piano teorico e piano storiografico, tra “autobiografia

<sup>4</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 12.

<sup>5</sup> Il tema viene affrontato per esteso già in M. Ciliberto, *Il Rinascimento. Storia di un dibattito*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 1-53. Per un esempio più recente e aggiornato a tal proposito, cfr. Id., *Umanesimo e Rinascimento nella storiografia filosofica dell'ultimo cinquantennio*, in Id., *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, pp. 123-144.

dei moderni” ed epoca rinascimentale, si è resa accessibile un’inedita immagine storica del Rinascimento, sganciata dalle teleologie moderne e aperta a nuove interpretazioni, all’interno di una cartografia complessa e plurale<sup>6</sup>. A partire da ciò, Ciliberto afferma l’esigenza per la ricerca contemporanea di evidenziare, oltre le connessioni, anche gli elementi di *distanza radicale* tra Rinascimento e mondo moderno<sup>7</sup>. Come accennato, tale distanza sarà qui considerata in un suo segmento particolare, prendendo in esame alcuni aspetti di un tema cui Ciliberto riserva attenzione notevole, ovvero il *motivo ontologico della vita*, per come esso ricorre nel pensiero di Machiavelli e Bruno. Un motivo che non è certo possibile considerare in senso unitario né omogeneo, date le variazioni e le differenze con cui si presenta nei due autori e che, nondimeno, su un punto li accomuna<sup>8</sup>: la matrice vitale sta alla base di sistemi filosofici contrassegnati da un’indiscutibile alterità rispetto ai “canoni” della ragione moderna e *in primis* alle griglie epistemologiche connesse alla rivoluzione scientifica<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Id., *Umanesimo e Rinascimento*, cit., p. 141. In una direzione affine si muove la raccolta di contributi diretta da Cesare Vasoli, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, Mondadori, Milano 2002.

<sup>7</sup> «Oggi un punto appare chiaro: se si vuol capire il Rinascimento sul piano storico, non serve insistere sulle continuità con il ‘mondo moderno’ nelle sue varie accezioni [...]. Occorre imboccare altre strade [...] battendo sulle differenze filosofiche» (M. Ciliberto, *Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2015, p. 34).

<sup>8</sup> Per il quadro delle analogie e delle differenze tra Bruno e Machiavelli, cfr. Id., *Rinascimento*, cit.; Id., *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 278-298.

<sup>9</sup> A questo proposito si veda M. Ciliberto, *Rinascimento*, cit., pp. 34-37. A tal riguardo, i riferimenti, spesso impliciti, di Ciliberto

Al fondo di una simile divergenza si situa una riflessione sulle strutture del reale, in tutti i suoi livelli, in quanto iscritte nella vita come loro materia esclusiva e animate dal suo movimento, quale *forza* che agisce nelle dinamiche di molteplicità, differenza, variazione. Ciliberto impiega questa cornice ontologica come possibile chiave ermeneutica per rileggere integralmente la riflessione machiavelliana, alla luce dei suoi passaggi decisivi<sup>10</sup>. Tale chiave consente, infatti, di cogliere la singolare variazione con cui si presenta in Machiavelli il *topos* classico della metafora biologico-politica: se la potenza della vita è ciò che consente di istituire gli ordini politici, l'essere di questi ultimi è per sua costituzione interna esposto al mutamento, dunque alla corruzione, alla decadenza e alla fine, in quanto il suo divenire si colloca precisamente nei limiti di un orizzonte ontologico ineludibile: «i corpi, tutti i corpi [...] appartengono alla vita, sono parte della vita, e della vita riproducono il ritmo»<sup>11</sup>. Se il mutamento è il principio della realtà, la politica, che pur necessariamente si dà all'interno degli ordini, deve intrattenere un rapporto positivo con un simile

to sono la natura galileiana, la ragione in Descartes e la filosofia politica di Spinoza.

<sup>10</sup> Il tema, sviluppato per esteso in M. Ciliberto, *Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 213-240, era già stato definito in modo affatto esplicito in Id., *Rinascimento*, cit., p. 39: «In Machiavelli è centrale il motivo della Vita, e quando dico questo non intendo affermare, genericamente, che la sua è una «filosofia della vita, [...] in questo caso, intendo alludere a qualcosa di più profondo e filosoficamente definito: una vera e propria ontologia, di matrice rinascimentale, che costituisce il principio della sua riflessione, ed è alla base della sua concezione della politica».

<sup>11</sup> M. Ciliberto, *Niccolò Machiavelli*, cit., p. 213.

principio, deve produrre movimento per mantenere e rinnovare costantemente la propria tensione vitale: «Quello che interessa a Machiavelli è intrecciare ordine e Vita: gli interessa ‘dinamizzare’ l’ordine e ‘ordinare’ la Vita»<sup>12</sup>. I temi centrali, in Machiavelli, del ritorno ai principi e del conflitto hanno una radice ontologico-politica comune, nella misura in cui essi «stabiliscono un circuito positivo di comunicazione con la forza [...] della Vita»<sup>13</sup>.

Ma se la vita si esprime a tutti i livelli, lo fa attraverso modi e intensità differenti in ciascuno di essi. Il piano del tempo e della storia, che definisce la struttura stessa del reale, è attraversato dal mutamento secondo un ritmo tale per cui tanto il potere quanto il sapere dell’uomo, al contrario circoscritto in confini ontologici stringenti, non sono sufficienti a padroneggiare il corso degli eventi e a dominare una realtà che eccede le possibilità dell’agire politico e della rappresentazione: tra la storia e la natura umana s’impone un dislivello mai colmabile in senso definitivo<sup>14</sup>. A tale riguardo, nell’analisi condotta da Ciliberto assume rilievo centrale la sovrapposizione machiavelliana tra i concetti di «vita» e «fortuna»: la prima è la potenza ontologica tramite cui la seconda non cessa mai di irrompere sulla scena del mondo e della storia, dominandola; l’inopinato e l’imprevedibile sono le forme attraverso cui la fortuna esprime le

<sup>12</sup> Ivi, p. 236.

<sup>13</sup> M. Ciliberto, *Rinascimento*, cit., pp. 56-57.

<sup>14</sup> A tal proposito, cfr. M. Ciliberto, *Ghiribizzi, discorsi, ricordi*, in Id., *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 133-154 e, in particolare, pp. 136-137.

dinamiche vitali di variazione e mutamento definendo l'entità della sproporzione suddetta<sup>15</sup>. Qui emerge un tratto cardinale del sistema epistemologico machiavelliano – e con esso comincia a scorgersi l'elemento sostanziale della sua distanza dal paradigma scientifico: sapere e potere, uniti in nesso stringente, per essere attendibili ed efficaci – in una parola, *vitali* – devono orientarsi a partire dalla consapevolezza per cui è inutile, anzi dannoso, ricondurre una realtà, intimamente trasformativa, a leggi, regole, principi universalmente validi<sup>16</sup>. Il concetto di *previsione*, in Machiavelli, esprime un'idea inconciliabile rispetto al significato che quel concetto assumerà con la rivoluzione scientifica, nella misura in cui nel sistema machiavelliano la verità non si misura sulla capacità di risolvere l'incognito, poiché il caso è presente nello spazio del reale secondo necessità, ma nella capacità di muoversi al suo interno con efficacia. *Nell'effetto dell'azione risiede il suo grado di verità:*

Per Machiavelli – ed è un punto centrale –, non c'è politica senza conoscenza, senza verità – nei limiti del possibile, s'intende. La politica è per lui il vertice della conoscenza umana, e questa trova il suo compimento nella *praxis*, nell'azione. La “verità” di una congettura, di una previsione [...] è figlia del tempo, cioè è dimostrata dalla sua capacità di realizzarsi in azione politica effettiva. Diversamente, è falsa, e va eliminata. [...] La *praxis* è l'unica pietra di paragone della previsione umana. C'è un rappor-

<sup>15</sup> Per questa interpretazione della fortuna, cfr. M. Ciliberto, *Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 26-29, 62-63, 215-217.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 223-224.

to diretto tra *praxis*, verità e tempo: fuori del tempo – cioè della *praxis* – non esiste alcun criterio di valutazione di ciò che l'uomo prevede e congettura<sup>17</sup>.

Ora, come Ciliberto evidenzia, in Machiavelli il tema della vita è sì centrale, ma sotteso – non fissato entro un'articolata argomentazione teoretica. Come è noto, in Bruno esso costituisce invece il motivo vertebrale di un sistema edificato in modo affatto esplicito. Proprio il cuore di questo sistema flette il discorso verso orizzonti profondamente altri, verso l'attribuzione alla vita *dell'infinità quale suo predicato fondamentale*, nel nesso con il principio universale di animazione della materia<sup>18</sup>. Un aspetto su cui Ciliberto insiste lungamente riguarda il *ripensamento globale della condizione umana* quale effetto dello scarto ontologico e cosmologico che distingue la filosofia nolana<sup>19</sup>. Il fulcro della questione risiede nella complessa dialettica tra unità e differenza che sostiene il sistema, in cui il *primato ontologico della vita* si pone nel suo essere unica sostanza e principio intrinseco di produzione di un reale la cui totalità coincide con la vita stessa; e nel suo essere al contempo «infinita produzione di innumerabili forme finite, in eterno processo di scomposizione e composizione, tutte omogenee dal punto di vista della struttura materiale

<sup>17</sup> Ivi, pp. 224-225.

<sup>18</sup> Su queste differenze tra Bruno e Machiavelli rispetto al motivo della vita, cfr. M. Ciliberto, *Rinascimento*, cit., pp. 101-103.

<sup>19</sup> La questione delle conseguenze dell'ontologia e della cosmologia bruniana sul piano conoscitivo e antropologico è ripresa e fissata nei suoi aspetti centrali in M. Ciliberto, *Pensare per contrari*, cit., pp. 214 sgg.

e spirituale»<sup>20</sup>. Ed è proprio alla dimensione del finito, del molteplice e del divenire che l'uomo appartiene in quanto transitoria forma espressiva della vita stessa, «accidente finito tra infiniti accidenti finiti»<sup>21</sup>. Questo è il *limite strutturale* dell'uomo che ne condiziona le possibilità conoscitive, collocate sul piano umbratile dell'accidente, estranee alla luce del vero, che altro non è se non la vita considerata nella sua assoluta unità<sup>22</sup>. Il primato della vita è, in definitiva, ciò che impedisce all'uomo di porsi quale principio del reale, distinguendo così la prospettiva bruniana, tanto dalla cultura umanistica, quanto dalle forme della rappresentazione riconducibili alla soggettività moderna<sup>23</sup>. Dunque, la questione del divario tra uomo e mondo, già vista in Machiavelli, ritorna qui dislocata dal piano storico a quello naturale e radicalizzata nella sproporzione tra infinito e finito.

Tuttavia la dimensione umbratile non è puramente negativa, tutt'altro. Solo nell'ombra si dà tensione, mai risolta del tutto, verso la luce. Se «la Vita non viene mai afferrata in senso compiuto e definitivo, essendo in un continuo processo di manifestazione e trasformazione»<sup>24</sup>, per entrare in comunicazione con una verità che non può mai essere posseduta definitivamente, la conoscenza deve esprimere la potenza vitale alla quale essa stessa appartiene. In questo modo la dialettica tra unità e differenza è osservata da

<sup>20</sup> M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 60.

<sup>21</sup> Id., *Pensare per contrari*, cit., p. 214.

<sup>22</sup> Ivi, p. 215; Id., *Giordano Bruno*, cit., pp. 15-18.

<sup>23</sup> Id., *Pensare per contrari*, cit., p. 215; Id., *Rinascimento*, cit., pp. 104-105.

<sup>24</sup> Id., *Rinascimento*, cit., p. 102.

chi, come l'uomo, si muove nel secondo polo della stessa: «Nella “nova filosofia” le varie ‘scienze’ sono tutte radicate nel principio della Vita-materia infinita – la sorgente da cui esse scaturiscono, come dal seme derivano le piante, i rami, i frutti»<sup>25</sup>. Qui si pone il motivo centrale della pluralità dei modi d'accesso al vero, come rovescio speculare della sua irrapresentabilità univoca: per giungere alla verità molteplici sono le vie della filosofia e molteplici i linguaggi<sup>26</sup>. L'indagine naturale di Bruno s'intreccia alla costante critica della pedanteria sulla base di questa consapevolezza: il sapere grammatico dei pedanti è quello che pretende di ricondurre a una stessa struttura, a un unico e medesimo linguaggio una natura che è in radice trasformazione, un sapere che dunque si sgancia dall'elemento vitale che dovrebbe animarlo e non riesce a *produrre frutti* restando *sterile, morto*<sup>27</sup>. Ciò che, però, interessa maggiormente il nostro discorso è come Ciliberto individui un fondo comune tra questa critica e quella rivolta da Bruno ai matematici del tempo<sup>28</sup>: senza negare il valore logico-razionale della

<sup>25</sup> Id., *Un pensiero di confine*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. I, pp. 5-14: 9.

<sup>26</sup> Il tema è approfondito nel lungo saggio introduttivo di M. Ciliberto, *Lessico di Giordano Bruno*, Ateneo & Bizzarri, Roma 1979, tomo I, pp. IX-XLV.

<sup>27</sup> Ivi, pp. XXVI-XVII.

<sup>28</sup> La questione matematica, menzionata in M. Ciliberto, *Rinascimento*, cit., pp. 100-101, è al centro del commento al *De Minimo* svolto in M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, cit., pp. 218-227. Per il rapporto tra Bruno e la matematica del suo tempo, cfr. A. Bönker-Vallon, *Giordano Bruno e la matematica*, «Rinascimento», 39 (1999), 67-94. Per le relazioni tra filosofia naturale e matematica in Bruno, cfr. M. Matteoli, *Materia, minimo e misura. La genesi*

matematica, Bruno contesta la possibilità di ricondurre a ordine quantitativo e misurabile un reale la cui essenza vivente dispiegata nello spazio e nel tempo sottrae alla forma di quest'ultimo costanza e universalità e, dunque, impedisce di ricondurre alcuna delle sue parti a misura comune:

Neppure – afferma Bruno – il cerchio manterrà la stessa misura con cui era stato tracciato come tu, che del resto non rimani lo stesso, non ti potrai accostare due volte alla medesima fonte [...]. Anche se la sostanza corporea ti rende un composto determinabile secondo certe misure, non potrai mai essere definito due volte uno e medesimo<sup>29</sup>.

È la vita dentro e oltre la forma che sfugge alla possibilità di una sua formalizzazione quantitativa, così che la verità profonda della vita stessa sarà inaccessibile sino a che sarà pensata entro un orizzonte quantitativo<sup>30</sup>.

A questo punto la portata della distanza tra Rina-

*dell'atomismo 'geometrico' in Giordano Bruno*, «Rinascimento», 50 (2010), pp. 425-449.

<sup>29</sup> G. Bruno, *De Minimo*, citato in M. Ciliberto, *Rinascimento*, cit., pp. 100-101.

<sup>30</sup> Sulla relazione vita/matematica e vita/episteme moderna si veda, almeno, il contributo fondamentale condotto a partire dall'Husserl della *Krisis* in B. De Giovanni, *L'infinito di Bruno*, «Il Centauro», 16 (1986), pp. 3-21. Per un'analisi storiografica circa il ruolo – e i meriti – della riflessione di De Giovanni su Giordano Bruno e sul rapporto tra Rinascimento e modernità si veda M. Ciliberto, *Biagio De Giovanni, Giordano Bruno (et alia)*, in Id., *Italia Laica. La costruzione delle libertà dei moderni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 209-230.

scimento e modernità presa in considerazione si mostra in tutta la sua pregnanza. Al centro dell'analisi svolta sin qui si colloca un concetto di *verità* totalmente estraneo alla *certezza* scientifica istituita sul vincolo matematico tra gnoseologia e ontologia, per cui l'essere del reale – tanto politico, quanto naturale – è disponibile alla conoscenza esclusivamente nella sua rappresentazione, o costruzione, *more geometrico*<sup>31</sup>. Per Machiavelli, in forza della relazione tra essere e conoscenza radicato nella struttura della vita, non può darsi un rapporto biunivoco stringente tra reale e ordine della rappresentazione. Questo aspetto è persino accentuato in Bruno, come impossibilità di ridurre, epistemologicamente, l'infinità ontologica del reale alla finitezza formale della norma. La Vita-materia infinita, ridefinendo la struttura del reale e il posto dell'uomo in esso, afferma una potenza che non si lascia chiudere nelle maglie della geometria. Ciò che dunque accomuna, in definitiva, le pur distanti filosofie di Machiavelli e Bruno, è lo sforzo di mantenere necessaria la connessione con un elemento vitale, nonostante questo complichì le possibilità stesse della rappresentazione, confrontandosi dunque con la realtà *nel suo tratto costitutivamente indocile*.

Tali differenze, dunque, mostrano le zone di rottura tra Rinascimento e mondo moderno e, in definitiva, i lineamenti fondamentali di un concetto di ragione strutturalmente altro da quelli formati nell'alveo del razionalismo moderno. Ma proprio quest'alte-rità, indagata nella prospettiva della storiografia fi-

<sup>31</sup> Per la definizione dell'ordine moderno della rappresentazione in questi termini, che accomuna Descartes e Hobbes, si veda, di nuovo, C. Galli, *La «macchina della modernità»*, cit., pp. 87-106.

losofica, diviene strumento utile nel presente<sup>32</sup>, per interrogare la «lunga crisi delle strutture centrali della modernità»<sup>33</sup>. Rintracciare la pluralità eterogenea, persino antinomica, che si agita entro le origini dell'età moderna consente di scrutare altrimenti la configurazione critica di quest'ultima. In questo frangente il discorso portato avanti da Ciliberto si sporge oltre la dimensione specifica della ricostruzione storica in cui si muove come terreno proprio e rigorosamente delimitato, lasciando aperta una possibilità che riconnetta, pur senza confonderli, piano storiografico e piano teorico-concettuale. Qui il Rinascimento riafferma e trasforma la propria forza in quanto *archetipo* di un'immagine della ragione differente da quella tipicamente moderna<sup>34</sup>. Se la lunga crisi in atto mostra i limiti di quei modelli connessi allo sviluppo della ragione scientifica, la differenza rinascimentale diviene strumento per riformulare il senso stesso della razionalità. Ed è qui che il motivo della vita s'impone nella sua rinnovata potenza:

Il 'tema' del Rinascimento ha risituato al centro della discussione la 'pienezza' della vita che dall'insieme della Rivoluzione scientifica *era stato programmaticamente limitato, contenuto, controllato secondo precisi criteri selettivi*. [...] La riscoperta degli archetipi rinascimentali riapre la via a una riconsiderazione della pluralità e della complessità della 'vita' nell'ambito di un mobile e dinamico

<sup>32</sup> Questa prospettiva è delineata in M. Ciliberto, *Un'idea di Rinascimento*, in Id., *Figure in chiaroscuro*, cit., pp. 207-218.

<sup>33</sup> Ivi, p. 212.

<sup>34</sup> Ivi, p. 210.

ridelinearsi e riprospettarsi di campi disciplinari e, più radicalmente, di livelli di realtà. Riaffiora in sintesi un'idea più larga di uomo, di natura, di ragione<sup>35</sup>.

In definitiva è questo, per Ciliberto, il problema che si pone con urgenza, come nuova pista da battere che non cessa di trasformare l'immagine storica del Rinascimento per impiegarla nel pensare la ragione *dopo* la rivoluzione scientifica e *oltre* la crisi della modernità.

## 2. *Il Rinascimento vivente di Roberto Esposito*

In *Pensiero vivente* Roberto Esposito si rivolge alle filosofie del Rinascimento secondo una prospettiva che sembra legittimo connettere all'apertura delineata da Ciliberto. Difatti, il saggio prende le mosse dalla *crisi strutturale della modernità*, declinata e interpretata dall'autore come fase di difficoltà generalizzata della filosofia contemporanea, il cui sguardo imbrigliato nella chiusura autoreferenziale delle proprie strutture non sarebbe in grado di far fronte alle principali sfide del presente<sup>36</sup>. La tesi centrale dell'opera è che la rinnovata fecondità della filosofia italiana contemporanea, quale capacità di «entrare in una relazione, analitica e critica, con i tratti dominanti del nostro tempo»<sup>37</sup>, sia radicata in una tradizione che *sin dalle sue origini rinascimentali* risulta sì

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., pp. 6-9.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 3.

connessa, ma irriducibile a «quel plesso di logiche, linguaggi, grammatiche che, in dichiarato contrasto con la stagione che lo precede si definisce col termine di ‘modernità’»<sup>38</sup>. Dunque, come in Ciliberto, risalta la connessione tra alterità del Rinascimento rispetto al moderno e sua utilità per il presente. Anche in Esposito la distinzione tra filosofie rinascimentali e razionalità moderna è svolta considerando il *fondamento* conoscitivo di quest’ultima come possibilità di erigere un rapporto biunivoco tra realtà e ordine della rappresentazione, attraverso “criteri selettivi”. Esposito osserva, però, la dinamica fondativa con analisi teorica ravvicinata e ne marca una peculiare forma di esclusione. Già altrove il filosofo aveva sottolineato questo elemento nel paradigma hobbesiano<sup>39</sup>, per cui la fondazione della politica richiede una scissione logica e cronologica rispetto a un’origine prepolitica – come risoluzione di un’antinomia distribuita nella successione storico-temporale: «quando c’è conflitto non c’è ancora politica, quando c’è politica non c’è più conflitto»<sup>40</sup>. Dunque, questo taglio si definisce come cancellazione a seguito della quale è possibile riscrivere integralmente il reale nella logica causale della scienza, offrendo allo sguardo razionale l’interezza della rappresentazione secondo visibilità irriducibile<sup>41</sup>. Lo scopo iscritto nel gesto della fondazione è così quello di «serrare il “tutto” dentro una corazza logica a prova di ragionamento, e a fortificarla in

<sup>38</sup> Ivi, p. 23.

<sup>39</sup> R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la filosofia politica del Rinascimento*, Liguori, Napoli 1984, pp. 179-220.

<sup>40</sup> Ivi, p. 187.

<sup>41</sup> Ivi, p. 215.

modo “inespugnabile”»<sup>42</sup>. Il tema è ripreso in *Pensiero vivente*, opera in cui, però, la visuale dell’analisi si allarga e accanto al nome di Hobbes compare quello di Descartes: tanto la frattura tra stato di natura e stato civile quanto la separazione tra anima e corpo istituiscono l’ordine della politica escludendo un’origine indocile e minacciosa<sup>43</sup>. Ma, soprattutto, è la complessa *categoria di vita* a guadagnare il centro della scena. L’origine stessa viene caratterizzata, nelle sue varie espressioni, in termini marcatamente vitali, come componente naturale e animale, dimensione corporale, sostrato biologico<sup>44</sup> e il processo di esclusione è riletto alla luce della categoria di *immunità*<sup>45</sup>: nel processo di razionalizzazione, «la vita umana va difesa dalla sua origine comune attraverso una pratica, e prima ancora una teoria, tesa a svuotarla della sua sostanza naturale»<sup>46</sup>.

Ora, all’interno di questa sistemazione si ripresenta con sviluppi originali la questione, già centrale in Ciliberto, della *potenza*: ciò che contraddistingue le

<sup>42</sup> Ivi, p. 205.

<sup>43</sup> Ivi, p. 25.

<sup>44</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., pp. 24, 30-31. Tale caratterizzazione è sì già presente nel saggio del 1984 (cfr. *Ordine e conflitto*, cit., pp. 192-194), ma, come vedremo, in *Pensiero vivente* essa ha tutt’altra funzione e peso nell’economia complessiva dell’opera.

<sup>45</sup> Com’è noto, la definizione di tale categoria sta al centro di R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002. Per un’analisi approfondita circa i tratti specifici della categoria di “immunità” in Esposito, vagliata nel confronto con l’impiego della stessa da parte di altri filosofi, cfr. T. Campbell, *Bios, immunity, life: the thought of Roberto Esposito*, «Diacritics», 36 (2006), 2, pp. 2-22.

<sup>46</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 57.

filosofie rinascimentali è proprio un differente modo di pensare l'origine, collocandola nel divenire come potenza vitale alla radice del reale, presente, pur secondo gradi variabili di manifestazione, in tutta l'estensione e la durata di quest'ultimo e dunque «riattivabile come risorsa energetica»<sup>47</sup>. La strutturale *attualità dell'originario*<sup>48</sup> sgancia l'origine stessa da qualsivoglia carattere fondativo<sup>49</sup> – tanto il primato della vita in Bruno, quanto il machiavelliano ritorno ai principi sono espressione di questa *potenza dell'origine*. Nel fare ciò, la filosofia italiana sfuggirebbe alla moderna cancellazione dell'origine, escludendo in partenza l'opzione che situa l'ordine politico e il soggetto come fondamento rispettivamente della politica e della conoscenza, dal momento che la verità di entrambe precede, eccede e attraversa i primi, pensati come configurazioni sempre reversibili e accidentali, minando alla base la possibilità di attribuire loro il privilegio di una posizione sovrana.

Tale concezione dell'origine è ciò che, secondo Esposito, permette a Machiavelli di definire l'essere del politico, invalidando innanzitutto la possibilità di individuarne l'inizio in un dato momento: «Sostenere che la politica, in Machiavelli, è originaria, equivale a dire che essa non ha origine. Che non esiste qualcosa di prepolitico cui essa subentri, respingendolo in un passato immemorabile. La politica occupa l'intero orizzonte del reale»<sup>50</sup>. Ciò consente di considerare il rapporto tra le polarità oppositive oltre la forma

<sup>47</sup> Ivi, p. 25.

<sup>48</sup> Ivi, p. 24.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>50</sup> Ivi, p. 52.

dell'esclusione vicendevole in cui sono relegate nella filosofia politica moderna: nella riflessione machiavelliana la relazione tra civiltà e natura, uomo e animale, ordine e conflitto è pensata come interna alla dimensione politica e dunque declinata integralmente entro il suo orizzonte di senso, secondo un legame di reciproca implicazione tra i termini che la compongono.

Una simile manovra non solo immette la potenza originaria della vita nell'articolazione del politico, bensì definisce la progettualità di quest'ultimo come incardinata sulla necessità di preservare salda la continuità con la forza vitale cui esso stesso appartiene. Nell'esplorare questo nodo, altamente problematico, Esposito ricorre assai di frequente al vincolo plastico che unisce le categorie di *forza* e di *forma*<sup>51</sup>: se la forza vitale è indispensabile all'istituzione dell'ordinamento politico, quest'ultimo è necessario al mantenimento della prima, affinché essa non degeneri minando la stessa costituzione politica, secondo una strategia di conservazione che, però, non è meramente contenitiva. Difatti, la forma deve costantemente attingere alla forza per definire, rinnovare e – ciò facendo – preservare se stessa: la stabilità dell'organismo politico si dà nel suo continuo potenziamento vitale<sup>52</sup>.

Questo legame incontra la sua formulazione apicale nel contrasto che più di ogni altro definisce, per Esposito, il rilievo teorico di Machiavelli, ovvero quello, d'altronde ben noto, tra *ordine e conflitto*<sup>53</sup>. Il conflitto, in quanto espressione della potenza, è ciò

<sup>51</sup> Ivi, pp. 50-59.

<sup>52</sup> Ivi, p. 51.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 54 sgg.

che costituisce la fisionomia politica del reale: è attraverso la dinamica della tensione produttiva tra poli contrapposti che si svolge, in senso letterale, l'articolazione formale del politico. Il conflitto, lungi da essere inconciliabile con l'ordine, sua assenza o minaccia della sua dissoluzione formale, è nient'altro che la sua stessa forma<sup>54</sup>. Per Esposito, la comprensione profonda di questo ruolo costitutivo del conflitto mostra la sua relazione d'immanenza reciproca con l'ordine, tale per cui non è possibile trascendere il dissidio entro un differente modo d'essere dell'organizzazione. La potenza del politico risiede nel suo essere ordine conflittuale e conflitto ordinato, incarnando nel massimo grado la stringente coappartenenza tra forma e forza, tra forma e vita: «come non può esistere forma senza una forza che la vivifichi, così ogni forza, per agire produttivamente deve acquisire una determinazione formale»<sup>55</sup>. Questo esito è riassunto dal filosofo campano nella figura teoretica di *immanentizzazione dell'antagonismo*, quale primo asse paradigmatico della differenza italiana<sup>56</sup>. Tale figura definisce il pensiero di Machiavelli come punto in cui si produce quella torsione che marca una divergenza cruciale, aprendo la strada a un insieme di possibilità teoriche esterne al perno della teologia politica secolarizzata attorno al quale ruota la sovranità moderna<sup>57</sup>. Esposito marca il segno in modo affatto

<sup>54</sup> Ivi, p. 55.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 25-27.

<sup>57</sup> «Come solo un unico Dio può mettere fine al disordine politeista, così solo un unico sovrano è in grado di liberare l'organismo statale dal flagello del conflitto» (ivi, p. 56).

esplicito, contrapponendo al monismo epistemico e politico di quest'ultima, l'«ontologia a carattere binario» del segretario fiorentino per la quale

all'origine [...] non vi è la compattezza di un unico principio ordinatore, ma uno scontro inesausto tra potenze contrapposte. La società, nella sua configurazione normale, ha la forma di un dissidio [...]. Rispetto alla quale non bisogna – né, per Machiavelli, avrebbe senso – immaginare alcuna rifondazione artificiale perché non c'è modo di sfuggire alla ricorrenza dell'origine, vale a dire della nostra stessa natura conflittuale<sup>58</sup>.

Precisamente il rimando alla teologia politica è utile a comprendere come la separazione cartesiana tra anima e corpo sia considerata da Esposito quale rovescio metafisico della neutralizzazione politica hobbesiana. Al fondo è la procedura che divide il vivente e instaura la gerarchia tra le sue parti come processo costitutivo dell'unità ordinatrice e, dunque, sovrana<sup>59</sup>. Di qui l'operazione del *cogito* come separazione del soggetto dalla materia – da sé e dal proprio

<sup>58</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>59</sup> Il nesso teologico-politico che collega lo Stato e il soggetto della conoscenza, pur richiamato in più occasioni già in *Pensiero vivente*, sarà al centro della trattazione affrontata da Esposito in *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013. Sulla procedura distintiva del paradigma teologico-politico: «La tesi da me avanzata è che tale procedura di assimilazione escludente sia la prestazione fondamentale della “macchina teologico-politica”. Essa funziona precisamente separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra» (ivi, p. 5).

oggetto – secondo una relazione asimmetrica in cui il soggetto diviene sia membro che criterio fondante<sup>60</sup>. Ora, proprio la lontananza siderale della filosofia nolana rispetto a questo iato connette, senza appiattare le reciproche differenze, Bruno a Machiavelli – nella loro comune esteriorità teorica al perimetro della teologia politica. In questa direzione sono riletti alcuni motivi classici della filosofia nolana<sup>61</sup>. La coincidenza di anima e materia nella vita infinita sancisce la coappartenenza ontologica – in questo senso, dunque, secondo indistinguibilità – tra ogni componente del reale e quest'ultimo inteso nella sua totalità, bloccando a monte la possibilità di istituire una gerarchia tra il corporeo e l'incorporeo. L'ineludibile connessione dell'essere umano con la propria dimensione corporea e con il versante animale ridefinisce il posto dell'anima/ragione nell'essere, abolendo il primato che essa occupava nella tradizione platonica, cristiana e umanistica<sup>62</sup>. Non solo, il nesso in cui nella vita infinita sono unite identità ontologica e differenza espressiva assegna un ruolo attivo alla dimensione corporale nel rapporto tra essere e conoscenza: «Adoperando come strumento espressivo il corpo che si trova ad abitare, essa ne è a sua volta plasmata e in qualche modo

<sup>60</sup> «Il soggetto moderno non si presuppone rispetto al mondo dell'esperienza, ma si presenta presupposto anche a se medesimo» (R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 30).

<sup>61</sup> Riferimento importante ed esplicito, nel commento di Esposito a Bruno è, sicuramente, Biagio de Giovanni: cfr. *ivi*, p. 65 e nota 27; R. Esposito, *Fortuna e politica all'origine della filosofia italiana*, in M. Montanari, F. Papa, G. Vacca (a cura di), *Le forme e la storia. Scritti in onore di Biagio De Giovanni*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 185-196.

<sup>62</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., pp. 68-70.

ridefinita nell'ambito delle sue effettive possibilità operative»<sup>63</sup>. Dunque ciò che nella tradizione metafisica è «essenza» diviene in Bruno «determinazione naturale»<sup>64</sup>.

Se la costituzione della soggettività moderna conduce alla sua definizione in quanto ente e fondamento, nella riflessione di Bruno, il soggetto è esposto costitutivamente al divenire e da esso attraversato. Il suo essere è divenire: trasformazione e metamorfosi entro una processualità in continuo, inesauribile, svolgimento, aperta alle relazioni irriducibilmente plurali ed eterogenee con il mondo. Conseguentemente esso non può essere conosciuto in quanto oggetto separato dal soggetto della conoscenza, dal momento che è proprio nell'incessante produzione vitale del mondo che si costituiscono le forme, sempre transitorie, della soggettività: «il soggetto umano – osserva Esposito – non è presupposto al processo cosmico che presiede alla sua costituzione»<sup>65</sup>. L'accidentalità transitoria come svuotamento sostanziale del soggetto, vale a dire l'impossibilità di pensare il soggetto come formalizzazione definitivamente costituita, non conduce però a un'espressione informe e indifferenziata del divenire: a essere sfigurate non sono le forme in quanto tali – la differenziazione del molteplice è ciò che dispiega l'eterogeneità espressiva della vita – piuttosto la loro pretesa autonomia formale e sostanziale fondata sulla «divisione tra l'io e il mondo che questi conosce»<sup>66</sup>. Negata un'autonomia siffatta non

<sup>63</sup> Ivi, p. 69.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Ivi, p. 65.

<sup>66</sup> Ivi, p. 66.

si smarrisce la possibilità di costituire le forme stesse; al contrario le potenzialità di produzione delle soggettività si moltiplica e s'intensifica all'ennesimo grado. Il soggetto della conoscenza è riconnesso così alla potenza vitale, la quale diviene sostanza, principio efficiente e materia dell'attività intellettuale e, dunque, il luogo della verità si mostra nell'integrazione della conoscenza nella struttura del reale da cui essa deriva e a cui essa si rivolge<sup>67</sup>. È questa l'intima essenza da cui emerge il secondo asse paradigmatico della differenza italiana, che Esposito chiama *mondanizzazione del soggetto*<sup>68</sup>.

I due assi portanti della filosofia italiana qui discussi<sup>69</sup> evidenziano dunque, per contrasto, le matrici del pensiero moderno. Di come in esso si origini una declinazione singolare della logica immunitaria che isola la forma – lo Stato e il soggetto – dal rischio della sua alterazione. Una logica che, secondo Esposito, si articola nella modernità secondo un processo plurisecolare di progressiva, benché non lineare, intensificazione, finendo per mostrare il suo sviluppo paradossale nei termini di una protezione della vita che, escludendo la stessa sostanza vitale, finisce per negare ciò che intendeva proteggere<sup>70</sup>. Questo è, per il filosofo campano, il problema epocale della contemporaneità e, dunque, su di esso deve concentrarsi il compito della filosofia attuale, per combattere

<sup>67</sup> «La soggettività non è esclusa, ma immersa e integrata nel processo di autogenerazione del mondo» (ivi, p. 32).

<sup>68</sup> Ivi, pp. 30-33.

<sup>69</sup> Il terzo asse, non incluso nella presente trattazione, riguarda la *storicizzazione del non storico*, la cui paternità è attribuita a Giambattista Vico (ivi, pp. 27-30, 71-84).

<sup>70</sup> Ivi, pp. 246-247.

questa deriva nichilista del paradigma immunitario, senza negare il valore dell'immunità stessa, ma sforzandosi di istituire la protezione della vita come suo potenziamento, di esporre le soggettività individuali e collettive all'altro da sé, di liberare il soggetto dal dispositivo che lo assoggetta a se stesso, per aprirlo alla comunità<sup>71</sup>. In riferimento a ciò si mostra l'utilità storica e concettuale del Rinascimento: nelle filosofie di Machiavelli e Bruno, il problema dell'ordine politico e del soggetto non è eluso o rimosso, ma definito in una modalità che non è mai astrattamente separata da quelle tensioni vitali che continuamente attraversano la forma rovesciandola sul proprio esterno, riuscendo a «forzare il cerchio teoretico dell'autoriflessione» e, dunque, a «incorporare il pensiero nella vita, rendendolo, nel significato più letterale del termine *vivente*»<sup>72</sup>. In questo senso per Esposito è estremamente utile rileggere le questioni della modernità rivolgendosi agli assi suddetti per «attivare uno sguardo sagittale a partire dal quale quei problemi acquistano un'altra valenza e dunque si aprono a un'altra interpretazione»<sup>73</sup>. Solo in forza di questa specifica utilità, allora, la politica prima dello Stato e la conoscenza prima del soggetto, si spingono oltre la modernità di questi ultimi, affacciandosi «a ridosso della nostra contemporaneità»<sup>74</sup>.

Alla fine del breve tratto di strada percorso, per scorci, in *Pensiero vivente* notiamo il riemergere di

<sup>71</sup> Ivi, pp. 250-251.

<sup>72</sup> Ivi, p. 63.

<sup>73</sup> Ivi, pp. 24-25.

<sup>74</sup> Ivi, p. 71.

un'istanza, se non comune, compatibile con quanto incontrato in Ciliberto. Essa riguarda da vicino la spinta dell'eccedenza, il ritorno di quanto tagliato fuori dai processi di *selezione* o *esclusione* nel momento in cui lo sguardo tende proprio ai *limiti* di tale processualità. Non a caso, nel chiudere ciascun tempo dell'indagine si è insistito sui lemmi «oltre» e «dopo», impiegati con una certa assiduità da entrambi gli autori, quando essi additano l'occasione, impensata e per questo inattuale, di interpretare la crisi in senso affermativo, dispiegando il germe di possibilità che essa serba. Il legame significativo, che si è cercato di far emergere, tra *forza degli archetipi* e *potenza dell'origine* riguarda, nello specifico, la frizione che si produce tra Rinascimento e modernità, tra filosofie della vita e ragione scientifica o trascendentale, quando queste vengono osservate dal presente. Riaffiora, nella sfera del visibile, un cono d'ombra a monte dell'*Aufklärung* moderno che, una volta illuminato, getta a sua volta nuova luce sulla ragione stessa. È questo il senso dell'atteggiamento plastico che Ciliberto ed Esposito intrattengono con la lezione rinascimentale, intessuto nella dialettica, che la stessa *differenza* del Rinascimento vivifica, al crocevia tra la continua riscoperta della sua storicità e il suo impiego per pensare la crisi, qui e ora.



## INDICE DEI NOMI

- Alī ibn Riḍwān 63  
Abū Ma'shar 63-65, 67, 69  
Accendere, P.D. 156, 157  
Adelardo di Bath 63  
Agapeto, diacono 49  
Agapits, P.A. 39  
Agostino 62  
Agrippa, H.C. 119  
Alberti, L.B. 80-83, 91, 94,  
112,  
Alberto Magno 67  
Aleandro, G., cardinale 47  
Alemanni, N. 47  
Alessandro Magno 189  
Alessandro VII, papa 91  
al-Khwārizmi 139, 141  
al-Kindī 63  
al-Qabîsî 63  
al-Ṭabarī 65  
Amigoni, F. 194  
Anastasio I, imperatore bizantino 31, 34, 35, 44  
Anselmi, G.M. 104  
Antonio da Sangallo il Giovane 82  
Apel, O. 101  
Ariosto, L. 180  
Aristofane 56  
Aristotele 59, 115, 128,  
134, 135, 164  
Arnauld, A. 42  
Arrizabalaga, J. 70, 72  
Astruc, J. 70  
Astuti, G. 49  
Athanassiadi, P. 36  
Auzépy, M.-F. 42  
Averlino, A., detto il Filarete 79  
Bacone, F. 101, 108, 113,  
166, 168  
Badaloni, N. 99, 101

- Baggio, C. 98  
 Baldi, G. 178  
 Baldinucci, F. 94, 95  
 Balestri, L. 6, 23, 24, 197  
 Bancalari, S. 138  
 Barbaro, D. 83, 85, 94  
 Barocchi, P. 82, 89  
 Baronio, C., cardinale 34, 45  
 Barozzi, I., detto il Vignola  
     84  
 Basch, S. 43  
 Battistini, A. 100, 103, 113  
 Bellucci, N. 189  
 Beltramini, M. 80, 81  
 Benedetto XIV, papa 97  
 Benjamin, W. 1, 12, 77  
 Berlin, I. 100  
 Bernini, G.B. 90, 92, 95  
 Beroso 57  
 Bertozzi, M. 65  
 Betti, S. 172  
 Bevilacqua, M. 96  
 Bezza, G. 55, 62, 63, 66  
 Bianco, A. 97  
 Bing, G. 78  
 Biraben, J.N. 66  
 Blunt, A. 81  
 Bonfini, A. 80  
 Bönker-Vallon, A. 206  
 Bonsanti, A. 181, 184  
 Borea, E. 92, 93  
 Borromini, F. 90, 92, 95  
 Bošković, R.J. 97  
 Bossuet, J.B. 7, 12  
 Bottari, G.G. 96  
 Botti, F.P. 181  
 Botturi, F. 101, 102, 104,  
     106, 113-115, 118  
 Bracciolini, P. 112  
 Bramante, D. 80, 92  
 Brandi, K. 33  
 Brasavola, A. 71  
 Brothers, C. 88  
 Bruers, A. 179, 180, 184  
 Brunelleschi, F. 80, 81  
 Bruni, L. 48, 107, 108, 112  
 Bruno, G. 18, 23, 100, 155,  
     159, 160, 163-166, 177-  
     180, 199, 200, 204-208,  
     213, 217, 218  
 Bullant, J. 94  
 Buonarroti, M. 85, 87-89,  
     92  
 Burckhardt, J. 14-16  
 Burdach, K. 15  
 Bury, J.B. 35  
 Buscherini, S. 65  
  
 Cacciari, M. 119  
 Caldwell, D. 96  
 Caldwell, L. 96  
 Calvo, F. 82  
 Cameron, A. 30, 36, 37, 45  
 Campailla, S. 113  
 Campanella, T. 66, 155,  
     160, 164-166, 174, 178-  
     180  
 Campbell, T. 212  
 Canapini, L. 175  
 Cantimori, D. 78, 103  
 Capoferri, F. 178  
 Caporali, G.B. 83

- Cardano, G. 64  
Carlino, A. 69  
Carlo Magno 32, 41  
Carlo V d'Asburgo 32-34  
Carlo VIII, re di Francia 42  
Carmina, C. 181  
Carneade 156  
Carosso, D. 177  
Cassirer, E. 16, 75, 198  
Cataneo, P. 94  
Catitti, S. 88  
Cellini, B. 180-182  
Celso 71  
Cesa, M. 31  
Cesariano, C. 83  
Chabod, F. 19  
Cian, V. 184  
Cicarelli, P. 133, 134, 146  
Cicerone, M.T. 56, 88, 101  
Ciliberto, M. 197-207, 209-212, 221  
Clarke, G. 88  
Claude, J. 42  
Clementini, C. 54  
Clericuzio, A. 69  
Cobb-Stevens, R. 143  
Cobelluzzi, S., cardinale 47  
Colbertaldo, R. 181  
Compagni D. 182  
Comparetti, D. 49  
Concilio, S. 5, 22, 24, 77  
Conforti, M. 69  
Conrieri, D. 178  
Contini, G. 181  
Cooper, B. 133  
Copernico, N. 59, 158  
Corippo 33  
Corsano, A. 100, 105  
Cortellessa, A. 195  
Corvino, M. 80  
Costante II, imperatore bizantino 41  
Costantino, imperatore romano 34  
Courtine, J.F. 132  
Cracco Ruggini, L. 37  
Crisippo 57, 58  
Croce, B. 9, 17, 156-158, 162, 163, 168, 170  
Croke, B. 47  
Cropper, E. 93  
Crossley, P. 88  
Cruz Andreotti, C. 66  
Cumano, N. 67  
Cumont, F. 56  
Cupane, C. 44  
Curcio, G. 95  
Cusano, N. 16, 100, 101, 163  
Cusin, L. 43  
Da Gai, E. 98  
Danesi, D. 91  
Dante Alighieri 32, 34, 101  
Darrel Rutkin, H. 69  
Davo, M. 6, 23, 24, 177  
de Chauliac, G. 67  
de Damousy, P. 67  
De Giovanni, B. 207, 217  
de Mably, G.B. 34  
Dee, J. 90  
Del Negro, P. 97

- Derrida, J. 13, 126  
 Descartes, R. 167, 201, 208, 212  
 Dilthey, W. 16  
 Diofanto 139, 141  
 Dionigi l'Aeropagita 45  
 Dionigi, frate 111  
 Dionigi, santo 45  
 Dionisotti, C. 29  
 Dombroski, R.S. 177  
 Donatello 81  
 Dooley, B. 74  
 Du Cange, C. 40, 43  
 Dubourg Glatigny, P. 97  
 Duride di Samo 88  
  
 Eichel, J. 48  
 Emberley, P. 133  
 Empedocle 158  
 Engel, A. 81  
 Enrico II, re di Francia 45  
 Ermanno di Carinzia 63  
 Ernst, G. 63, 64, 69  
 Erodoto 48  
 Esposito, R. 197-199, 210-221  
  
 Falcucci, G. 5, 22, 24, 53  
 Fara, G. 91  
 Faracovi, O.P. 55, 56, 58, 59, 61, 64, 73  
 Farinati, V. 97  
 Feraboli, S. 59  
 Ferguson, N. 38  
 Ferroni, G. 189  
 Festugière, A.J. 58  
  
 Fichte, J.G. 183-187  
 Ficino, M. 55, 62, 70, 71, 102  
 Fidelibus, F. 5, 22, 24, 99  
 Filippo VI, re di Francia 54  
 Filone di Alessandria 61  
 Filoramo, G. 196  
 Fink, E. 130  
 Finoli, A.M. 79  
 Firmico Materno 61  
 Fontana, D. 93  
 Foscolo, U. 184, 189, 190, 194  
 Fracastoro, G. 72  
 Francesco I di Valois, re di Francia 44  
 Franciosa, M. 181  
 Fréart de Chambray, R. 93, 94  
 Freud, S. 194-196  
 Fuga, F. 97  
  
 Gadda, E. 6, 23, 177-196  
 Galeno 67, 68  
 Galilei, G. 24, 155, 158, 161, 163, 167, 168, 174  
 Gallaccini, T. 90, 91  
 Galland, A. 43  
 Galli, C. 197, 208  
 Ganni, E. 77  
 Garin, E. 13, 15, 17, 18, 51, 65, 66, 73-75, 100, 103, 107-109, 111, 119, 154, 179  
 Garzya, A. 49  
 Gasparri, C. 93

- Gattinara, M. 32  
Geary, P. 33  
Gebhardt, É. 15  
Gemma, C. 74  
Gentile da Foligno 67  
Gentile, G. 17, 20, 23, 67,  
99, 100, 151-175  
Ghiberti, L. 81  
Giachery E. 181  
Giardina, A. 36, 37  
Gibbon, E. 30, 33-35, 45  
Giglioni, G. 63, 64, 69  
Gilino, C. 70  
Gillespie, C.C. 64  
Ginzburg, C. 78, 95  
Giocondo, G. da Verona,  
detto fra Giocondo 83  
Giordano, L. 80  
Giovanni di Cappadocia 44  
Giovanni di Siviglia 63  
Gisondi, G. 114  
Giustiniano, imperatore 21,  
29-37, 41, 43, 46-50  
Giustino I, imperatore 35,  
49  
Giustino II, imperatore 34  
Goethe, W. 11  
Gombrich, E.H. 78  
Goujon, J. 83  
Granatella, M. 115  
Grandi, D. 183  
Grassi, E. 101, 114, 117  
Grassi, L. 79  
Green K.H. 134  
Gregory, T. 69, 73  
Grémois, J.-P. 42  
Grozio, U. 101  
Guarini, G. 95  
Guillaume, J. 80  
Haran, A.Y. 42  
Hart, V. 80  
Hazard, P. 104  
Hegel, G.W.F. 10, 179  
Heidegger, M. 12, 22, 125-  
127, 131-135, 139, 142,  
146, 147, 150  
Heinsius, D. 48  
Held, K. 131  
Hemsoll, D. 87  
Hicks, P. 80  
Hirai, H. 74  
Hitler, A. 49  
Hobbes, T. 208, 212  
Hoeschel, D. 48  
Hollanday, A.J. 68  
Holsten, L. 48  
Hopkins, B. 140, 141  
Hunger, H. 39  
Husserl, E. 22, 125-139,  
142, 143, 150, 168, 207  
Ibn Khaldun 66  
Ibn Sīnā (Avicenna) 67-69  
Ioppolo, A.M. 57  
Iovinelli, M.T. 195  
Jacquier, F. 97  
Kaldellis, A. 37, 63  
Kant, I. 163, 169, 173, 174,  
180

- Katinis, T. 70  
 Keilholz, C. 85  
 Keplero, G. 167  
 Kieven, E. 95  
 Kitromilides, P.M. 38, 39  
 Klein, J. 6, 22, 125, 129-131, 133-136, 138-142, 144, 145, 147-150  
 Klein, R. 89  
 Kristeller, P.O. 15, 198  
 Kuhn, T. 8  
  
 La Penna, A. 189  
 Labbe, P. 43  
 Lamma, P. 44  
 Lange, F.A. 128  
 Lanuzza, S. 181  
 Le Blanc, M. 97  
 Le Bon, G. 195  
 Le Seur, T. 97  
 Lecis Cocco-Ortu, M. 3, 5, 6, 22, 24, 27, 125  
 Leibniz, G.W. 42, 178, 179  
 Leonardo da Vinci 6, 23, 80, 151, 155-168, 173, 174  
 Leonicensino, N. 48, 70-72  
 Leopardi, G. 188  
 Lettieri, G. 196  
 Ligorio, P. 89, 90  
 Locke, J. 101  
 Longhi, R. 177  
 Lucchini, G. 178, 180, 184, 194, 195  
 Luck, G. 56, 57  
 Luigi XIII, re di Francia 49  
 Luigi XIV, re di Francia 40, 42  
 Luisini, A. 70  
  
 Mabillon, J. 43  
 Machiavelli, N. 6, 18, 23, 24, 45, 177-196, 199, 200-205, 208, 211, 213-217, 220  
 Maderno, C. 93  
 Maffei, S. 48  
 Magdalino, P. 38, 39, 63  
 Mainardi, G. 71, 72  
 Malebranche, N. 101  
 Manardo, P. 70  
 Manilio 57  
 Mansi, G.D. 62  
 Manzoni, A. 177, 187  
 Marchi, M. 184  
 Martinelli L.C. 108  
 Martinetti, P. 180, 184  
 Mashā' Allāh 64  
 Matt, L. 181  
 Mattei, F. 81  
 Matteoli, M. 206  
 Maurer, G. 87  
 Maurizio, imperatore bizantino 34  
 Mazower, M. 39  
 McKitterick, R. 30, 45  
 Melantone, F. 46  
 Merleau-Ponty, M. 126  
 Michelangelo, vedi Buonarroti, M.  
 Michelozzo di Bartolomeo 80, 81

- Mill, J.S. 128  
 Minois, G. 57  
 Mizauld, A. 74  
 Momigliano, A. 29, 35, 37  
 Mondolfo, R. 100  
 Montanari, M. 217  
 Montanari, T. 77, 89, 93, 95  
 Monti, V. 188  
 Motta, M. 178  
 Mugnai Carrara, D. 71  
 Mussolini, B. 183-187, 190,  
 195  
  
 Natorp, P. 139  
 Necipoglu, G. 90  
 Negri, A. 151, 171  
 Nemer, E. 179  
 Neri, G.D. 78  
 Newton, I. 24, 158  
 Niceta Coniate 41, 44  
 Nicole, P. 42  
 Nietzsche, F. 11  
 Nilsson, I. 39  
 Nizolio N. 113  
 Nuzzo, E. 103  
  
 Obolenskij, D. 38  
 Odorico, P. 39  
 Oehler, F. 62  
 Oresme, N. 73  
 Ostrogorsky, G. 30, 33, 34,  
 37  
  
 Paci, E. 101  
 Pacioli, L. 13, 20, 82  
 Pagni, M. 91  
  
 Paleologo, A. 42  
 Palladio, A. 80, 85  
 Palmieri, M. 109  
 Palmini, O. 3, 5, 6, 23, 24,  
 27, 151  
 Panaino, A. 64  
 Panezio 57  
 Panofsky, E. 78-80, 88, 93  
 Paolo Diacono 41  
 Papa, F. 217  
 Pappo 141  
 Pareto, V. 187  
 Parmenide 158  
 Pascoli, L. 96  
 Passignat, É. 82  
 Patrizi, G. 195  
 Paulsson, G. 78  
 Payne, A. 88, 90, 91  
 Pedriali, F. 194  
 Peiresc, N.-C.F. 47  
 Pennuto, C. 69, 72  
 Pérez Jiménez, A. 66  
 Perrault, C. 83  
 Petrarca, F. 64, 103, 108,  
 111, 118, 119,  
 Peuckert, W.E. 57, 61  
 Pezzo, A. 91  
 Philandrier, G. 82  
 Pico della Mirandola 71-73  
 Pieri, M. 178  
 Piero della Francesca 82  
 Pingree, D. 55  
 Pioletti, A. 44  
 Piovani, P. 99, 102  
 Pirandello, L. 187  
 Pissavino, P.C. 200

- Pistoris, S. 72  
 Pitagora 158  
 Platone 94, 128, 135, 139,  
 140, 144, 164  
 Platone di Tivoli 63, 64  
 Plinio il Vecchio 88  
 Plotino 61  
 Poleni, G. 97, 98  
 Poliziano A. 119  
 Pontani, A. 41  
 Pontano G. 107  
 Poole, J.C.F. 68  
 Porfirio 61  
 Portoghesi, P. 85  
 Posidonio 57, 58  
 Prandi, S. 112  
 Preti, G. 20, 21  
 Previtali, G. 92, 93  
 Procopio di Cesarea 21, 31-  
 33, 45, 46, 49  
 Protagora 160  
 Pseudo-Dionigi 45  
 Puca, S. 5, 21, 24, 29  
  
 Quinault, R. 30, 45  
 Quintiliano 88  
  
 Raffaello 80, 82  
 Raffensperger, C. 38  
 Raimondi, E. 177  
 Raimondo di Marsiglia 69  
 Rébouis, H.E. 54, 68  
 Reinhard, W. 33  
 Rhoby, A. 39  
 Richelieu, A.-J. Du Plessis  
 de 49  
  
 Rickert, H. 139  
 Rizzo, F. 44  
 Romagnosi, G.D. 179  
 Romano, G. 92  
 Rosa, L.G. 108  
 Rosen, S. 133  
 Rossellino, B. 80  
 Rossi, D. 178  
 Rossi, P. 75, 99  
 Rousseau J.J. 103  
 Rouxpetel, C. 40  
 Rovignatti, F. 172  
 Ruffino, A. 178  
 Rykwerr, J. 81  
 Ryves, T. 48  
  
 Salutati, C. 107, 112  
 Sardou, V. 43  
 Sasso, G. 11, 150  
 Saxl, F. 78  
 Scaliger, J.J. 48  
 Scamozzi, V. 94  
 Scazzola, A. 168  
 Scheidel, C. 85  
 Schelling, F.W. 159, 160,  
 179  
 Schiffer, E. 39  
 Schmitt, C. 11  
 Scipione Africano 109-111,  
 189  
 Serlio, S. 83, 90, 91, 93  
 Sesto Empirico 61  
 Severino, E. 171  
 Sherer, D. 90, 91  
 Sincello, M. 45  
 Siniossoglu, N. 63

- Spaventa, B. 16, 152  
 Speroni, S. 112  
 Spinoza, B. 100, 160, 163, 178, 179, 201  
 Spirito, U. 171, 172  
 Stevin, S. 140, 141  
 Strauss, L. 133, 134, 138, 139  
 Strunck, C. 85  
 Sulpizio, G.A. 83  
 Summers, D. 89  
 Svetonio 189
- Tacito 45, 189  
 Tavernor, R. 81  
 Telesio, B. 155, 163, 164-166, 180  
 Teodora, imperatrice 32, 43, 47  
 Teodorico, re degli Ostrogoti 44  
 Teodosio, imperatore romano 34  
 Terlinden, C. 33  
 Tertulliano 62  
 Thode, H. 15  
 Thomasius, C. 48  
 Thorndike, E.L. 75  
 Tito Livio 45, 190, 194  
 Tito, imperatore romano 32  
 Todorov, T. 50  
 Tolomei, C. 82  
 Tolomeo 58-60, 64, 74  
 Tommaso d'Aquino 69  
 Trabattoni, F. 147  
 Tucidide 48, 68
- Urbano VIII, papa 91
- Vacca, G. 217  
 Valéry, P. 50  
 Valla, L. 41, 56, 59, 108, 112, 113, 119  
 Vanvitelli, L. 97  
 Vasari, G. 85, 87-89  
 Vasiliev, A.A. 35  
 Vasoli, C. 16, 19, 114-117, 119, 153, 200  
 Vela, C. 181, 184, 188, 191  
 Vescovini, G.F. 59  
 Vettio Valente 57  
 Vico, G. 6, 22, 99-122, 145, 194, 219  
 Viète, F. 140, 141  
 Vigilio, papa 34  
 Villani G. 182  
 Viola Zanini, G. 94  
 Virgilio 189  
 Visentini, A. 91  
 Vitruvio 82, 84, 85, 92, 94, 95  
 Vives J.L. 119  
 von Arnim, J. 57  
 von Sigwart, C. 128  
 Vulcanius, B. 48
- Warburg, A. 78, 87  
 Weber, M. 8  
 Welsch, G.H. 67  
 Whittaker, T. 179  
 Windelband, W. 178, 180  
 Wittkower, R. 80, 89  
 Wolf, H. 46

Wölfflin, H. 93

Zambelli, P. 71

Zanier, G. 71

Zevi, B. 85

Zoppi Garampi, S. 177, 179



Finito di stampare  
nel mese di maggio 2022  
presso Universal Book s.r.l.  
Rende (CS)