



## MIMESIS

**Giornale critico di storia delle idee  
Rivista internazionale di filosofia**

*Direttori editoriali:*

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

*Direttore responsabile:*

Giovanni Campus

*Redattore Capo Centrale:*

Enrico Cerasi

*Coordinatori di redazione:*

Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi

*Redattori:*

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu, Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini, Alfredo Gatto, Giuseppe Girgenti, Erminio Maglione, Antonio Moretti, Maria Russo, Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

*Membri corrispondenti:*

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden)

*Redazioni:*

Sassari: Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 - 07100 Sassari.

e-mail: redazione-sassari@giornalecritico.it

Milano: Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele - Milano, DIBIT 1 - Via Olgettina, 58 - 20132 Milano.

e-mail: redazione-milano@giornalecritico.it

*Comitato Scientifico:*

Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina

Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita e Salute San Raffaele Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Homero Silveira Santiago (USP - Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität München).





NUMERO 2/2017

# **GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE**

**RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA**

**Critical Journal of History of Ideas**

**RIFORME RELIGIOSE,  
RIVOLUZIONI POLITICHE**

**RELIGIOUS REFORMATIONS,  
POLITICAL REVOLUTIONS**

**A CURA DI  
ENRICO CERASI**

 **MIMESIS**

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso la banca dati internazionale per gli studi filosofici *The Philosopher's Index*.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme etiche ed editoriali indicate sul sito [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it)

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it) a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



**Fondazione  
di Sardegna**



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:  
[ordini@mimesisedizioni.it](mailto:ordini@mimesisedizioni.it)

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:  
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19  
20099 - Sesto San Giovanni (MI)  
Unicredit Banca - Milano  
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368  
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Isbn: 9788857548067  
Issn: 2240-7995

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

## Indice

- 7 Enrico Cerasi, *Nota editoriale*

### **Percorsi di storia delle idee. Per una storia della riforma**

- 13 A. Prosperi, *Il cristianesimo della fede e quello della carità: alle origini della frattura della cristianità occidentale*
- 27 G. Lettieri, *Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo. L'Esortazione alla penitenza (1525) epitome del De immensa Dei Misericordia (1524)*
- 105 F. Ambrosini, *La Riforma nella Repubblica di Venezia*
- 137 S. Salvadori, *Riformare la Riforma? La Chiesa alla prova della Storia nel pietismo tedesco*
- 153 F. Mores, *Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?*

### **Percorsi di storia delle idee. Riforma e rivoluzione, tra religione e politica**

- 167 A. Volpe, *Hegel e l'identità politica europea*
- 183 G. Petrarca, *Riforma, dottrina e azione. Considerazioni su Esercizio di Cristianesimo di Søren Kierkegaard*
- 199 F. Papa, *Lavoro, crisi e riforma tra Weber e Marx*
- 213 S. Ghisu, *Breve riflessione sulla differenza tra rivoluzione e riforme*
- 219 E. Cerasi, *Tutte le strade portano a Feuerbach? Critica della riforma umanistica in Lenin e in Karl Barth*

### **Controversie**

- 239 P. Ciccarelli, *Sul problema cartesiano del criterio di verità nel Liber metaphysicus di Gianbattista Vico*
- 253 G. Seddone, *Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo: il dilemma della libertà sociale*

- Note critiche**
- 271 R. Ariano, *Richard H. Popkin e la Storia dello scetticismo*  
279 J. Voskressenskaia, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico di Roberto Della Rocca*  
287 F. Valagussa, *Massimo Donà: Sistema filosofico e sistematica dell'arte*

- Italian thought**
- 301 A. Tagliapietra, *Sulla soglia del tempo. Massimo Donà, la metafisica e il jazz*

## Nota editoriale

Enrico Cerasi (Università Vita e Salute –  
san Raffaele, Milano)

Cinquecento anni dalla riforma di Martin Lutero, la quale, ponendo fine all'unità religiosa (se mai c'era stata) della cristianità medioevale, diede inizio alla storia moderna e alla sua lotta per la tolleranza religiosa. Cent'anni dalla rivoluzione d'Ottobre, la quale sembrò rendere concreto, storicamente realizzabile, il marxiano «sogno d'una cosa». Potremmo continuare – ma l'elenco, temo, avrebbe un sapore meramente paratattico, più adatto a «Focus storia» (cfr. il n. 133, novembre 2017) che a una rivista scientifica di storia delle idee. Resta da capire quali possano essere, posto che ve ne siano, i nessi tra la riforma religiosa del frate agostiniano e la rivoluzione politica dei bolscevichi. Vannini ha recentemente riproposto una vecchia tesi, che osavamo sperare superata, per la quale la riforma di Lutero non avrebbe altro esito che il materialismo moderno, e in particolare quello marxiano. Aderendo al greve soggettivismo luterano, chiaramente dimostrato dall'obesità dell'anziano riformatore, si dovrà poi concedere che «il pensiero di Marx è vero», obliando definitivamente la profonda verità dello spirito neoplatonico e della mistica eckhartiana (cfr. M. Vannini, *Contro Lutero e il falso evangelo*, Lorenzo de' Medici press, Firenze, 2017, p. 43). Posto che tra marxismo e soggettivismo di comune vi è solo il suffisso, la storia delle idee non ha il compito di emettere sentenze sommarie, per altro superate anche dalla più prudente storiografia confessionale, ma d'interrogare la propria epoca, rinvenendo connessioni, scorgendo i nessi segretamente esistenti anche tra fenomeni assai diversi, quali appunto la Riforma religiosa di Lutero e la tendenza politica, caratteristica della modernità, all'incessante rivoluzionamento dello *status quo*.

Marx dimostrò la necessità economica del capitalismo di *rivoluzionare* continuamente i mezzi di produzione. Nella brutta lingua della nostra epoca ne troviamo un'ulteriore conferma, se è vero che non v'è accusa peggiore d'esser vecchio, obsoleto, si tratti d'una merce o di una persona (posto che vi sia ancora una differenza). Ciò nondimeno l'ideologia oggi dominante non parla di rivoluzione ma di riforma. Non c'è inserzione pubblicitaria che non enfatizzi il carattere rivoluzionario del prodotto reclamizzato (il quale, naturalmente, in nulla differisce da quelli che lo hanno preceduto); nondimeno, non c'è partito o movimento politico che non si presenti agl'elettori con un nuovo (ma sempre identico) programma di riforme. Insomma: la merce dev'essere, per definizione, rivoluzionaria,

ma la politica è obbligatoriamente riformista (qualunque cosa questo significhi). Riforma e rivoluzione, stando alla tradizione moderna divergenti se non proprio opposte, sono le idee che si spartiscono la vita sociale del capitalismo avanzato. Sono le ideologie oggi dominanti, che il discorso sociale accreditato vorrebbe interscambiabili ma che a un'analisi anche un poco attenta mostrano rilevanti incrinature. Che cosa dobbiamo pensare, insomma, di rivoluzione e riforma? Quale la loro genesi, quali le loro connessioni?

Progettando il numero, ci sembrava inevitabile iniziare la ricerca dalla riforma vissuta, oltre che predicata, da frate Francesco, il poverello d'Assisi, nell'ipotesi che qui si trovi l'origine dell'idea di riforma nel mondo occidentale. Il saggio di *Francesco Mores* ci ha reso più prudenti, esortandoci a non cedere a facili scorticatoie biografiche. È pur vero che il ministero di Bergoglio è stato programmaticamente posto nel nome, esplicitamente rivoluzionario, di Francesco d'Assisi, il santo frate amico dei poveri, del creato e della pace; ma che il richiamo alla biografia francescana, di là da ogni bio-agiografia, sia storicamente complesso e insidioso, è quanto mostra il saggio di Mores, in dialogo con il *Doppio ritratto* (di cui ricorrono i cinque anni) di Massimo Cacciari. Quanto alla Riforma vera e propria, della quale ricorrono i Cinquecento anni, il saggio di *Adriano Prospero*, rivolto soprattutto alla spiritualità del giovane Lutero, a sua volta c'invita a non cadere in facili semplificazioni. Contrariamente alla vulgata storiografica, che suole indicare nella disputa sulle indulgenze la vera causa della Riforma, Prospero mostra come questa sarebbe inintelligibile se non si ponesse mente alla «trasformazione del papato in un capo di stato» del XV secolo. In questo contesto, la posizione di Lutero risulta più comprensibile se confrontata con l'esperienza, per molti versi analoga, di Gaspare Contarini. Anche il patrizio veneziano visse la sua «*Turmerlebnis*», ovvero l'esperienza eccezionale della grazia giustificante, gratuitamente donata da Dio in Cristo, ma senza separare la fede dalla carità. La «*sola fides sufficit*» del frate agostiniano, tuttavia, ha dato origine a un'idea di libertà che la cristianità non aveva ancora conosciuto. L'ampio e originale saggio di *Gaetano Lettieri* discute la poco conosciuta *Esortazione alla penitenza* di Machiavelli, databile probabilmente nel 1525 e pronunciata nell'*Arciconfraternita della Charità dei corteggiani di san Girolamo* di Roma. La tesi di Lettieri è ch'essa vada collocata nell'ambito della reazione anti-luterana della Chiesa cattolico-romana. Con un linguaggio teologicamente consapevole e spiritualmente elevato, rifacendosi al *De immensa Dei misericordia* Concio di Erasmo da Rotterdam (del 1524), Machiavelli elaborò una complessa «teologia politica» della carità, in decisa opposizione al «*sola fides sufficit*» luterano. Più che testimoniare d'una tardiva e improbabile conversione religiosa, secondo Lettieri l'ex segretario fiorentino dà prova d'esser pronto a cogliere l'estrema «occasione» offertagli dalla fortuna per la realizzazione del suo vitale bisogno politico. Del resto, l'Italia cattolica non era impermeabile alla riforma luterana come l'*Arciconfraternita* frequentata da Machiavelli avrebbe desiderato. Come ci mostra il saggio di *Federica Ambrosini*, fin dai primi anni '20 del XVI secolo il messaggio del frate agostiniano cominciò a circolare a Venezia e nel suo territo-

rio. Tale penetrazione proseguì fino ai decenni centrali del secolo, presentando un originale amalgama delle diverse e per molti versi incompatibili riforme che s'andavano diffondendo tra la Svizzera e la Germania. Con l'introduzione a Venezia del santo Uffizio, in pochi decenni le riforme sarebbero scomparse dalla Serenissima. Ma anche nell'Europa libera dal cattolicesimo il protestantesimo non fu immune da ripensamenti e trasformazioni. Con lo sviluppo del Pietismo, esposto in modo puntuale e dettagliato dal saggio di *Stefania Salvadori*, lo slancio "teologico-politico" della riforma sembra esaurirsi. Pur variegato al proprio interno, il Pietismo tedesco non è interessato alla rigida definizione dottrinale né tanto meno alla riproposizione della religione quale «*instrumentum regni*» caratteristica di un certo "machiavellismo", quanto alla radicale conversione interiore del singolo, del «vero cristiano», alla sua «rinascita».

È notevole che Palmiro Togliatti abbia scelto proprio questo termine per il mensile da lui fondato nel 1944, con lo scopo di preparare la «rinascita del movimento operaio» quale «fonte sicura di rinnovamento di tutto il paese». Non stiamo suggerendo improbabili radici del comunismo togliattiano nel pietismo tedesco. Ma l'analogia metaforica induce a problematizzare la visione meramente apolitica del Pietismo e degli sviluppi moderni del luteranesimo. Il breve ma densissimo saggio di *Sebastiano Ghisu*, dopo aver ripreso le considerazioni di Kautsky del 1902 sulla riforma luterana quale soglia tra l'epoca medioevale e le moderne rivoluzioni borghesi, sulla scorta di alcune considerazioni di Marx sviluppate da Rosa Luxemburg discute l'ambiguità del concetto di riforma intesa quale preparazione della rivoluzione o quale produzione del suo opposto, del regresso sociale. Nel discorso politico oggi dominante, la «parola riforma evoca il progresso, ma genera un regresso», suggerisce Ghisu, affidando alla storia critica delle idee il compito di smascherare un simile inganno ideologico. Il saggio di *Franca Papa*, tornando sul noto ma ancora attuale rapporto tra Weber e Marx, riflette sull'interpretazione del processo di razionalizzazione capitalistico in rapporto all'idea di riforma quale figura della modernità. Prendendo le mosse dalla presa di distanza di Kierkegaard da Lutero, *Giacomo Petrarca* indica nel carattere dogmatico-dottrinale della riforma del frate agostiniano ciò che il filosofo danese cercò in vari modi di mettere in questione, in particolare con una densa analisi del concetto di «contemporaneità». Più ancora che con Lutero, è probabile che la riforma di Kierkegaard polemizzi coll'inviso sistema hegeliano, per il quale la comprensione concettuale è richiesta dalla stessa verità della rivelazione di Dio in Cristo. *Alessandro Volpe* analizza puntualmente il ruolo attribuito da Hegel alla Riforma di Lutero, la quale assieme alla costruzione degli Stati nazionali e alla scoperta del Nuovo mondo sarebbe per il filosofo tra le origini della modernità. *Enrico Cerasi* scorge nel divergente accordo tra Barth e Lenin i sintomi d'una svolta "escatologica" della cultura novecentesca, incompatibile con l'hegeliana «fine della storia». Significativa, da questo punto di vista, è la critica mossa a Feuerbach quale maestro dell'ottimismo umanistico, che entrambi sviluppano dopo il 1914, considerato quale evento "apocalitticamente" decisivo della svolta novecentesca.

Uscendo dalla questione del binomio riforma-rivoluzione, l'originale saggio di *Pierpaolo Ciccarelli* suggerisce la possibilità di rinvenire un'interessante influenza cartesiana nel pensiero di Vico, in particolare in merito alla questione dell'analogia tra la mente umana e quella divina. Riportandoci a questioni più attuali, sia pure anticipate dalla *Pedagogia* di Kant, il saggio di *Guido Seddone* riflette sulla possibilità che un membro di una comunità possa agire liberamente pur condividendo gli obiettivi del suo gruppo.

La nota critica di *Raffaele Ariano* molto opportunamente ci ricorda le riflessioni di Richard Popkin sulla connessione tra la riscoperta dello scetticismo, segnatamente pirroniano, avvenuta nel XVI secolo (con la conseguente crisi intellettuale che essa comportò per le migliori menti europee di quel momento aurorale della modernità), con la frattura dell'unità religiosa. *Janna Voskressenskaia* dà conto del bel libro di Roberto della Rocca: *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico* (Firenze, 2015), riportandoci, se non alla riforma, almeno alla vitalità del pensiero ebraico contemporaneo, con particolare attenzione alle riflessioni di Martin Buber e di Abraham Heschel. Infine, la nota critica di *Francesco Valagussa* ci offre l'occasione di ricordare un'ulteriore ricorrenza, a noi molto cara. Alludiamo ai sessant'anni di Massimo Donà, indubbiamente una delle voci più significative del pensiero italiano contemporaneo. Valagussa si sofferma su un recente ma densissimo lavoro di Donà: *Teomorfica. Sistema di estetica* (Milano, 2015), discutendo l'originale concezione dell'arte del filosofo veneziano, secondo la quale «le forme siano pensate per liberazione piuttosto che mediante la costruzione di vincoli». Dal punto di vista strettamente filosofico, nota Valagussa, il problema centrale di Donà è quello già platonico della separatezza della forma, ovvero il rapporto tra forma ed evento artistico. *Andrea Tagliapietra*, in un ampio saggio che inaugura la nuova rubrica dedicata al *pensiero italiano*, osserva che l'estetica non è uno degli interessi della filosofia di Donà, ma il suo cuore, la sua ragione più intima. In modo puntuale e al tempo stesso chiarissimo, Tagliapietra mette in luce il carattere musicale, e in particolare jazzistico, ritmico-eventuale, della filosofia di Donà, ancor più significativo se comparato con l'opera del suo maestro, Emanuele Severino, il quale si congedò dalla propria giovanile vocazione musicale per dar vita a una destinale filosofia della struttura, indubbiamente originalissima e affascinante, ma fondata su una sintassi logica programmaticamente amusicale. Al di là delle numerose affinità tra i due filosofi, il rapporto alla musica mostra come i percorsi di Emanuele Severino e di Massimo Donà rimangano in ultima istanza, se non opposti, irrimediabilmente asintotici.

Si potrebbe osservare che con queste ultime considerazioni siamo tornati nei pressi del tema del presente numero del Giornale. Rifacendoci al pensiero di Massimo Donà, la riforma religiosa potrebbe esser letta come l'avvento di una nuova forma, anche politica. Ma non fu questo il senso della teologia di Lutero, la quale mirava piuttosto a restituire alla Chiesa l'unico fondamento che sempre l'ha sorretta, ovvero l'indebita grazia di Dio in Cristo Gesù, ac-

### Nota editoriale

colta dal cristiano per sola fede. Dobbiamo allora confessare che il programma annunciato più sopra, vale a dire d'indagare il nesso tra la riforma religiosa e la forma rivoluzionaria dell'agire moderno non è giunto a un esito conclusivo. Insomma, non abbiamo una risposta definitiva alla domanda posta. Era lecito aspettarselo? Nondimeno, abbiamo raggiunto qualche modesto risultato. Pur negl'ovvi limiti di una rivista, ci pare promettente il dialogo qui avviato tra storici della Chiesa e della modernità e filosofi o storici della filosofia. È abbastanza chiaro che in mancanza d'un discorso interdisciplinare, questioni come quelle poste dalla Riforma di Lutero non saranno mai risolvibili, e forse nemmeno formulabili. La nostra è l'epoca degli specialismi, non del dialogo, questo lo sappiamo. Ma la comprensione della storia dell'Europa, e quindi del nostro presente, non può conferire all'attuale stato di cose un valore normativo. Si dirà che lo sforzo d'uscire dal proprio particolarissimo settore di ricerca è scomodo e avventuroso, poco scientifico. Può darsi. Del resto, non è nemmeno vero che col presente numero non si sia raggiunto alcun risultato. Se non altro, abbiamo compreso che la questione posta dalla Riforma è ben lungi dall'essere risolta facendo appello a facili formule, quali ad esempio la sua connessione – lodata o deprecata – con lo sviluppo della modernità. Forse la questione posta dal frate agostiniano, nonostante i suoi Cinquecento anni, è ancora lungi dall'aver raggiunto la sua piena intelligibilità.



+

**Il cristianesimo della fede e quello della carità:  
alle origini della frattura della cristianità occidentale**  
**Christianity of the Faith and Christianity of the Charity:  
at the Starting Point of the Western Christianity Break**  
Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore di Pisa)

Abstract: The essay portrays the different layers of the new religious idea by Martin Luther. Within the accurate and contextualized historical picture, the author points out how the profound meaning of the bold revolution by the German monk was dictated not only by the will of contrasting the growing temporal power of the Pope, but in particular way by the “faith alone” principle. The author explains that, despite the succeeding forgetfulness of this idea by liberal protestants, it became one of the most persuasive and powerful arguments among the reformation theologians of XX century.

The essay also gives a brief overview of the development of the idea of *sola fide* both in the newborn Lutheran thought and in the contemporary Italian catholic writings, especially those coming from the pages of the authors like Gaspare Contarini. The comparison allows observing different approaches to the concept that will split the Western Church into two diversified traditions.

Keywords: freedom, faith only, Martin Luther, Gaspare Contarini, Reformation

Uno sguardo anche solo superficiale alla letteratura storica recente su Lutero suggerisce la necessità di una preliminare presa di coscienza dei caratteri del nostro tempo. Noi non siamo più nella condizione di chi a Lutero si è rivolto e lo ha interpretato o ne ha fatto un simbolo nel corso dei cinquecento anni che ci stanno alle spalle. Per secoli intorno al nome e all'opera sua si sono incontrate e scontrate le culture e le nazioni di un'Europa che nella storia cercavano le fonti per certificarsi del presente e per costruire il futuro. Si imparava dai morti, come aveva fatto Machiavelli e come raccomandava di fare Giovanni Botero: «Si può imparare, o da'viventi o da'morti...ma molto maggior campo d'imparare è quello che ci porgono i morti con l'istorie». Intorno a Lutero si scontrò l'Europa con le guerre di religione; e da allora in poi il saldo aggancio alla sua eredità assicurò alla Germania protestante una lingua e un'idea di appartenenza nazionale e religiosa mentre l'Europa cattolica ne facevano lo scoglio contro il quale scagliare le ondate violente di un'accanita guerra fraterna. L'avvento dell'età delle rivoluzioni liberali allontanò nel passato il suo nome ma non ne scalzò la salda posizione acquisita: da Kant a Hegel a Ranke, la Germania ha visto sorgere e affermarsi una cultura egemoni-

ca nel nome di Lutero. Ai piedi del monumento che gli fu eretto a Weimar altre culture spiarono l'affacciarsi di propri eroi nazionali in veste di precursori. L'Italia appena unificata vi ebbe il suo Savonarola. Intanto a Roma era a Giordano Bruno che si conferiva l'onore di celebrare la vittoria del libero pensiero. E ai suoi piedi questa volta in veste di precursore vi fu raffigurato Lutero, mentre il maggior rappresentante della storiografia nazionale, Pasquale Villari, concentrava la sua attenzione sull'opera e il pensiero di Girolamo Savonarola.

L'età del trionfo e del declino della cultura liberale fece maturare i primi tentativi di presa di distanza, quelli che furono resi espliciti nello scritto del teologo protestante liberale Ernst Troeltsch sul significato del protestantesimo per la formazione del mondo moderno (*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in traduzione italiana *La Riforma protestante e la formazione del mondo moderno*). Ma ancora allo scoppio della prima guerra mondiale fu in nome del pesante bagaglio della *Kultur* tedesca e della tradizione luterana che grandi figure di intellettuali come Thomas Mann e Aby Warburg si sentirono coinvolti e impegnati. Ne nacquero pagine tormentate e drammi personali: basti ricordare le *Considerazioni di un impolitico* di Mann<sup>1</sup>. Quanto a Aby Warburg, le diverse redazioni della sua conferenza del novembre 1917 su «Parola e immagine nella profezia dell'età della Riforma» documentano quanto il tema della libertà o servitù dell'uomo moderno fosse al centro dei suoi pensieri in una fase drammatica della storia mondiale: tanto da spingerlo a chiudere il suo testo dichiarando che si trattava di un'indagine sui «fondamenti mitologici del XX secolo»<sup>2</sup>. Quanto fosse tormentosa la domanda che Warburg si faceva doveva emergere quando l'inattesa – da lui e da tanti tedeschi – sconfitta della Germania lo precipitò in una vera e propria malattia mentale.

Dal legame profondo che il mondo tedesco aveva stretto con la figura e l'opera del riformatore scaturì anche l'ultima vicenda in cui si fece ricorso al suo nome: fu così che alle glorie ottocentesche di una figura celebrata da Hegel e da Ranke, si sostituì la vergogna dell'uso fattone dalla propaganda dell'antemitismo nazista. Una propaganda che ebbe successo. L'intero mondo luterano tedesco fu sedotto e coinvolto nell'avventura di Hitler e della sua banda, non diversamente da come quasi tutto il cattolicesimo italiano fu sedotto dal fascismo mussoliniano. L'elenco delle figure che nella chiesa protestante si distaccarono almeno a un certo punto dal nazismo è assai ridotto. Il nome del pastore luterano Martin Niemöller (1892-1984) spesso ricordato per la nascita della «Chiesa confessante» e per gli anni di campo di concentramento a Dachau è anche quello dell'animatore convinto dei «*Deutsche Christen*», del convinto

<sup>1</sup> Mi sia consentito rinviare su questo al mio articolo su «Prometeo», n. 139 (sett. 2017)

<sup>2</sup> Tradotta in italiano col titolo *Divinazione in parola e immagine all'epoca della Riforma* (A. Warburg, *Opere*, a cura di Maurizio Ghelardi, Nino Aragno editore, Torino 2007, pp. 5-56. Ringrazio il direttore del Warburg Institute per avermi consentito di consultare le carte dell'archivio Warburg su questo periodo.

## Il cristianesimo della fede e quello della carità

antisemita che ricavava queste scelte dalla convinzione fanatica dell'inscindibile legame storico tra Chiesa luterana e nazione tedesca<sup>3</sup>.

Dopo di allora c'è stato un mutamento profondo. Siamo entrati nell'epoca del post-moderno. La storia non fornisce più i materiali di costruzione dell'edificio politico. Oggi la conoscenza storica appare ai più come un bagaglio pesante e inutile. I partiti politici che si erano richiamati alle radici del passato – «veniamo da lontano» si diceva un tempo – sono sostituiti da costruzioni effimere, frutto di ambizioni personali. Restano, è vero, le chiese cristiane, ma anch'esse stanno cercando di liberarsi dal peso di tradizioni secolari per procedere svelte in accordo con le ansie del tempo presente – l'ambiente, la vita, la giustizia. Non per niente la decennale luterana proclamata nel 2008 dalla EKD – la chiesa evangelica tedesca – ha posto le celebrazioni giubilari sotto il simbolo più generico del nostro tempo, la libertà.

Si può dire così che in questo contesto, per la prima volta, l'avvio alla conoscenza di Lutero è diventato un percorso aperto alla pazienza e alla curiosità dei lettori. Scomparso l'alone tempestoso del «destino della nazione tedesca», svanita quell'idea di rivoluzione protestante come rivoluzione sociale che appassionò l'800 di Engels e del nostro Ercole Ricotti, ci resta davanti la dimensione interiore, privata, della religione. Si muove dalla volontà di accostarsi alle fonti originarie e al modello di un'esperienza religiosa, al creatore di un universo di idee e di convinzioni in cui ci si sente coinvolti. Naturalmente, resta sempre aperta la strada per chi è mosso dalla volontà di capire il vasto movimento nato dal conflitto tra Germania e Roma e dal manifesto luterano della libertà del cristiano. Da qui le riletture del rapporto tra Riforma religiosa e stampa o tra formule teologiche dei dotti e le immagini dei fogli volanti: ci si continua a chiedere come fu che dall'opera di un frate tedesco si scatenò una lunga e feroce guerra di religione, mentre entrava in crisi la costruzione di un'Europa unita sotto un solo sovrano e una sola chiesa. Come che sia, quella che ci si para davanti come stimolo, come filtro ma anche come ostacolo, è la selva delle rappresentazioni e delle costruzioni storiche elaborate nei secoli di una età moderna che da lui ebbe inizio. Lutero come protagonista, come spirito ribelle, uomo mosso dalla superbia intellettuale e dall'ambizione? Un frate uscito dal Medioevo germanico che risuscita la minaccia di un desueto diavolo cristiano e getta la croce su di un'Europa animata dalla riscoperta del paganesimo antico e in atto di voltare le spalle all'asceti monastica e di trovare finalmente un assetto politico unitario sotto un solo imperatore? Oppure il ribelle che «gettò la tonaca» e aprì la via al libero pensiero, secondo l'immagine dell'Inno a Satana di Giosue Carducci?

Già negli anni del secondo conflitto mondiale si fece strada una ricerca indirizzata verso il nucleo dell'esperienza religiosa dell'uomo Lutero, che trovò le

<sup>3</sup> Cfr Matthew D. Hockenos, *Pastor Martin Niemöller, German Protestantism and German National Identity, 1933-1937*, in *Christianity and National Identity in Twentieth-Century Europe. Conflict, Community and Social Order*, ed. John Carter Wood, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, pp. 113-130.

sue radici nel pensiero del teologo svizzero Karl Barth. Il suo celebre commento dell'epistola di san Paolo ai Romani segnò una frattura con la tradizione della teologia protestante liberale, col razionalismo biblico e col positivismo, in nome di una concezione drammatica del rapporto con Dio e con la sua infinita distanza dall'uomo, ispirata all'esistenzialismo di Kierkegaard. Da qui mosse la ricerca di uno studioso valdese, Giovanni Miegge, che durante la seconda guerra mondiale si dedicò alla stesura di una biografia di Lutero rimasta ferma al primo volume edito nel 1945 (poi rimesso in circolazione col titolo *Lutero giovane*). L'importanza dell'opera apparve chiara a un profondo conoscitore della cultura tedesca e della Riforma, lo storico Delio Cantimori: al quale si dovette una continua attenzione alle interpretazioni tedesche di Lutero (che, non a caso, fecero il paio nei suoi studi con lo studio delle interpretazioni tedesche di Marx). E si dovette proprio a Delio Cantimori nell'ambito di un breve saggio del 1966 – il suo ultimo anno di vita – l'aver messo la sordina alla vecchia tradizione di un Lutero ribelle e protagonista<sup>4</sup>. Cantimori ricordò l'insistenza con cui il frate nei momenti più ardui della sua testimonianza si era vissuto e rappresentato come un uomo spinto e dominato da Dio come un riluttante strumento, «actus», non «agens». Era un'osservazione che nasceva da una sensibilità affinata alla lettura delle fonti storiche tenendo alla briglia l'ideologia. E già prima di lui era stato lo storico Lucien Febvre in un saggio biografico brillante e incisivo (*Un destin, Martin Luther*, 1927) a calarsi nell'esperienza di Lutero cogliendovi il dato fondamentale di quel percorso per così dire eterodiretto che lo aveva condotto alla rottura con Roma.

Da parte cattolica la svolta rispetto alle narrazioni acide e diffamatorie (quella del gesuita tedesco Grisar aveva goduto di ampia diffusione in Italia) è allo stato attuale ormai un fatto compiuto. Ed è ancora la cultura dei gesuiti a registrare la svolta. Lo mostra la serie di scritti pubblicati su «La civiltà cattolica» dal teologo professor Giancarlo Pani<sup>5</sup>. Solo da voci dell'Ordine domenicano si sono ascoltate le antiche condanne<sup>6</sup>.

Il segno del mutamento si ebbe proprio con la fine del secondo conflitto mondiale quando lo storico tedesco ma esule in Italia perché di ascendenza ebraica, Hubert Jedin, avviò una vasta e innovativa ricerca sulla cultura agostiniana del '500 e sulla storia del concilio di Trento. Fu lui che, in un'indagine di archivio, reperì la documentazione epistolare che gli permise di accostare alla crisi religiosa di Lutero quella del patrizio veneziano Gaspare Contarini: una crisi dall'identico sbocco, l'abbandono della teologia medievale sulla penitenza e sui meriti delle opere buone e l'abbandono alla giustificazione per fede offerta ai cristiani dalla morte sulla croce di Cristo. Un allievo di Jedin, Erwin Iserloh, procedette su quella

<sup>4</sup> Il saggio, uscito come introduzione a M. Lutero, *Discorsi a tavola*, a cura di L. Perini, Einaudi, Torino 1969, pp. VII- LXXXII, viene ora riproposto in forma autonoma a cura dello scrivente presso le Edizioni della Normale.

<sup>5</sup> Di cui si segnala il recente saggio *Lutero tra eresia e profezia*, EDB, Bologna 2017.

<sup>6</sup> G. Cavalcoli O.P., *Il concetto luterano della giustificazione in preparazione alle 'celebrazioni del 2017', per le quali nulla, i cattolici, avrebbero da festeggiare*, in «Theologica dell'Isola di Patmos», 20 luglio 2016.

## Il cristianesimo della fede e quello della carità

strada “scoprendo” che nessun fondamento storico sorreggeva la tesi secolare di un Lutero che alla vigilia di Ognissanti avrebbe inchiodato all'esterno della porta della chiesa del castello di Wittenberg le sue *Tesi* sulle indulgenze: quest'immagine era stata divulgata da amici e nemici fin dal tardo '500 finendo col fare di Lutero l'icona del ribelle faustiano che rompe la barriera tra intellettuali e popolo e fa delle sue idee il manifesto di un popolo tedesco in rivolta contro Roma. Un'idea dura a morire se ancora oggi un saggio storico su Lutero della più compassata tradizione accademica viene lanciato con la formula dei 500 anni da quando Lutero «*nailed his 95 theses to the church door in Wittenberg*»<sup>7</sup>. Quell'immagine di Lutero che affigge le tesi all'esterno della chiesa del castello implicava una volontà di rivolgersi direttamente al popolo che si attendeva all'alba del 1° novembre per visitare la raccolta di reliquie dell'elettore di Sassonia e guadagnare così tante indulgenze. Era l'immagine di un frate rivoluzionario, deliberato a rovesciare l'ordine della Chiesa e della società<sup>8</sup>. E l'idea di una rivoluzione che nasce direttamente da una mente umana e da una pagina scritta è ancora radicata nella cultura europea.

Si raccoglieva nei saggi storici di quel secondo dopoguerra l'esito del tragico finale del nazionalismo tedesco e della *Shoah*: le due chiese, coinvolte fino al collo nel fascismo (la cattolica) e nel nazismo (la luterana), si avviavano alla ricerca di un nuovo rapporto su strade diverse e sconosciute, dove le antiche muraglie non tenevano più. E il nodo maledetto che legava Lutero all'imperialismo tedesco, all'idea di una identità tedesca fondata sulla *Kultur*, si era sciolto con la condanna di Thomas Mann nel 1945 dell'ombra malefica di un Lutero anima del medioevo germanico.

Oggi il tentativo della Chiesa evangelica tedesca di trovare una formula adeguata per esprimere l'attualità di Lutero ha trovato l'esito assai modesto di una riproposta dell'idea di libertà – una libertà, tuttavia, limitata dall'obbedienza alle autorità legittime e consistente nell'ideale di liberare dal bisogno i popoli grazie a un'economia ben diretta. Siamo cioè davanti a una trasparente saldatura tra la teologia della Chiesa luterana e la politica economica liberista di una Germania che ha conquistato i mercati internazionali e messo in ginocchio gli altri paesi al prezzo di una dura compressione dei salari<sup>9</sup>. E così ancora una volta a Lutero è stato negato quello che è con ogni evidenza il suo più grande e innegabile contributo alla storia moderna, l'invenzione dell'idea di libertà del cristiano. La voce autorevole di uno dei più accreditati studiosi tedeschi di Lutero, Thomas Kaufmann, ha riproposto in un contesto diverso la tradizionale resistenza a mettere Lutero a capo delle rivoluzioni liberali<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Così la pubblicità del libro di C. Harline, *A World Ablaze. The Rise of Martin Luther and the Birth of the Reformation*, Oxford University Press 2017. Anche se poi il tono incendiario di titolo e pubblicità viene moderato da Amazon con la concessione «*At least, that's what the legend says*».

<sup>8</sup> Rinvio per i riferimenti bibliografici al mio *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2017.

<sup>9</sup> Cfr il significativo editoriale *What Martin Luther did to the Catholic church needs to be done to business gurus*, comparso su «*The Economist*» Dec 17th 2016.

<sup>10</sup> T. Kaufmann, *Freedom and Apocalyptic Thinking in Early Modern Lutheranism*, in Q. Skinner e M. van Gelderen (a cura di), *Freedom and the Construction of Europe*, Cambridge University Press, 2013, vol. 1, pp. 11-20.

Definire i limiti della concezione della libertà in Lutero è un compito che la cultura tedesca si è assunta fin dai tempi del liberalismo ottocentesco: fu allora che il teologo luterano Ernst Troeltsch allontanò nel passato l'idea di libertà di Lutero e fece iniziare il liberalismo moderno col protestantesimo liberale del '700.

Perché proprio un frate fedele all'osservanza della sua regola perfino dopo la frattura con Roma finisse col far scoppiare la crisi rivoluzionaria che rovesciò l'intero vecchio ordine religioso della società europea, è la domanda che sempre si è proposta agli studiosi: oggi, sulla base delle ricerche congiunte e distinte della cultura storica cattolica e non, si profila una risposta molto semplice. Quella rivoluzione di Lutero fu l'esito della precedente rivoluzione, quella papale, e dette vita alle successive rivoluzioni politiche e sociali europee. Dobbiamo allo storico del diritto Harold J. Berman la proposta di questo nuovo paradigma di storia del diritto occidentale. Ispirandosi a lui lo storico cattolico italiano Paolo Prodi in un saggio di notevole originalità – *Il sovrano pontefice* – ha mostrato come la costruzione realizzata dal papato di Roma abbia dato vita a una realtà nuova, l'unione del potere spirituale e di quello temporale nella stessa figura sovrana. Il modello della avanzante concezione del potere politico nello Stato moderno si realizzava al vertice della Chiesa. Le conseguenze di questa affermazione del potere papale furono vaste e profonde. Ne fu colpita in primo luogo la pratica della vita religiosa nelle diocesi e nelle chiese parrocchiali: il potere papale di disporre di tutti i benefici mise in crisi il nesso ufficio-beneficio e rese normale la scissione tra la riscossione del beneficio e l'esercizio pastorale dell'ufficio. Intanto il papato dava fondamenti internazionali al suo prestigio con la politica dei concordati che in cambio dell'alleanza con le dinastie regnanti concedeva loro la riscossione delle decime e il potere di scegliere i vescovi. E le basi finanziarie della potenza papale furono garantite rendendo vendibile ogni tipo di concessione in materia di obblighi religiosi e canonistici. La pratica della vendita di indulgenze, lungi dall'essere un abuso marginale, fu l'espressione matura del passaggio dalla tradizione delle decime come espressione del legame di ogni cristiano con la sua chiesa a quello della vendita di indulgenze che appaiono oggi quasi una prefigurazione della vendita bancaria di "subprime" che ha portato a tanti fallimenti di banche; anche le indulgenze erano obbligazioni a riscossione incerta, ma – proiettate com'erano nell'aldilà davanti a Dio – sfuggivano a ogni verifica. Ci volle la reazione di Lutero perché si aprisse la crisi radicale del sistema. E ci vollero le speciali condizioni di luogo e di tempo che permisero alle sue idee di diffondersi e conquistare folle intere prima che il potere ecclesiastico romano ne avvertisse il pericolo.

Come si è ricordato in altra sede<sup>11</sup>, Lutero poté contare su alcuni preziosi anni prima che la reazione del papato e delle autorità ecclesiastiche romane tentasse seriamente di raggiungerlo: e quegli anni furono sufficienti perché le convinzioni di un oscuro fraticello tedesco si diffondessero ben al di fuori dell'ambiente

<sup>11</sup> Si veda dello scrivente *Lutero, gli anni della fede e della libertà*, cit.

## Il cristianesimo della fede e quello della carità

accademico e la sua figura diventasse quella dell'“Ercole germanico”. Bastò quel lasso di tempo perché Lutero si radicalizzasse e perché la sua voce venisse moltiplicata dall'opera della stampa. Così tutti i gruppi sociali e le realtà culturali del mondo tedesco ebbero il tempo di rispecchiare le loro esigenze nella sua versione del cristianesimo e di fare propria la parola d'ordine “libertà”. La distanza tra Roma e Wittenberg era grande: e la disattenzione iniziale a sud delle Alpi si spiega anche così, come ha ricordato un libro recente<sup>12</sup>. Ma non ci fu solo il dato materiale a pesare nel produrre la condizione di libertà di studiare e scrivere di cui Lutero poté beneficiare per anni. La distanza ebbe una dimensione mentale d'importanza pari se non maggiore rispetto a quella materiale: non si capirebbe altrimenti la ragione per cui nemmeno l'allarme sul grande incendio scoppiato in Germania ripetuto e gridato a più riprese nel 1521 dall'inviato papale alla dieta di Worms Girolamo Aleandro fu sufficiente a far ragionare il vertice papale della Chiesa cristiana europea.

Prendere atto di quella distanza è tanto più necessario in una fase in cui grandi rivolgimenti hanno avvicinato culture cattoliche e culture protestanti: il percorso dell'ecumenismo, nato con la prima guerra mondiale, è diventato obbligato e sempre più rapido dopo la seconda. Non si capirebbe altrimenti l'improvvisa popolarità del giubileo luterano sulla stampa cattolica italiana.

Per entrare nel merito della differenza che separò le due anime del cristianesimo europeo non ci aiuta seguire la discussione sulla questione delle indulgenze. Quali traffici e quali abusi si svolgessero in quel campo era notissimo. Ma la reazione delle autorità e quella delle scuole di teologia era più che distratta. Se ne ha la prova scorrendo le sentenze della Sorbona, l'autorevole tribunale della fede a cui doveva essere sottoposta anche l'opera di Lutero. Nel 1516, cioè alla vigilia del caso tedesco, la Sorbona aveva esaminato questa proposizione:

Quiconque met au tronc de la Croisade ung teston ou la valeur pour une ame extract en Purgatoire, il delivre la dicte ame incontinent et s'en va infalliblement la dicte ame aussi tost en Paradis”; e la proposizione si completava col conteggio di quel cambio alla pari tra monete e anime: “dix testons pour dix ames...mille testons pour mille ames...”

Lo stesso linguaggio, semplificato e rude, che – secondo Lutero – era parlato da Tetzl. Allora, la sentenza della Sorbona fu che questa proposizione era «falsa e scandalosa»<sup>13</sup>. Non eretica, come invece furono giudicate le proposizioni di Lutero anni dopo. Segno che il problema non erano le indulgenze o gli abusi morali del papato ma la dottrina del potere in cielo e in terra dei papi.

Conviene ascoltare la testimonianza di Lutero. Si presti attenzione alla frase con cui si apre il suo scritto più celebre: *La libertà dell'uomo cristiano*: «Facile

<sup>12</sup> C. Harline, *A World Ablaze*, cit.

<sup>13</sup> Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum*, I, p. 355.

cosa è paruta a molti la christiana fede». Queste le parole che gli italiani del '500 lessero in apertura dell'opera che allora comparve a stampa anonima col titolo *Opera divina della christiana vita*. Ed eccone la traduzione moderna:

A molti la fede cristiana è sembrata una cosa facile non pochi la elencano tra le virtù comuni, come se fosse una di loro. Lo fanno perché non l'hanno mai messa alla prova in alcun modo, né hanno mai assaporato quanto grande sia la sua forza... Colui che incalzato dalle tribolazioni, non abbia sperimentato almeno una volta lo spirito della fede, non può accadere che di essa scriva bene o comprenda bene ciò che di essa è stato scritto...Ma chi l'ha assaporata anche poco non ne scriverà, parlerà, penserà, ascolterà mai abbastanza<sup>14</sup>.

Era l'esperienza personale che portava Lutero a esaltare sopra ogni altra cosa la fede. Dietro quelle parole avvertiamo tutta la violenza delle sofferenze di un frate terrorizzato dall'inferno e dal peso dei peccati, un concentrato dei terrori che il cristianesimo medievale aveva raccolto nella sua tradizione. A questa data, Lutero aveva sconfitto l'angoscia grazie all'"esperienza della Torre" e alla meditazione sull'epistola di san Paolo *ai Romani* – il giusto vivrà per fede, a cui lui aveva aggiunto quell'aggettivo «sola» che aveva rafforzato l'esclusività della certezza. Ora, come sappiamo, sulla dottrina teologica della giustificazione per fede, sulle sue fonti scritturali e sulle conseguenze di tale dottrina si doveva consumare la lunghissima lacerazione del cristianesimo europeo. Di fatto, se si vuole capire la profondità della crisi che si aprì allora e che trovò in quello scritto di Lutero una chiave fondamentale, bisogna concentrare l'attenzione proprio su quella frase iniziale dello scritto sulla *Libertà del cristiano*. Lutero qui isola la fede dal contesto plurale dove compariva di solito: fede, speranza, carità, le tre virtù che avevano preso il posto delle tre Grazie pagane nell'iconografia. E indica nella sola fede la sorgente viva «che scaturisce in vita eterna» (Gv. 4, 14): lo fa sulla base della sua esperienza: che ricorda così: «Essendomi dibattuto in svariate e grandi tentazioni» aveva «acquisito qualche goccia di fede».

A questa premessa facevano seguito le due tesi dello scritto: «Il cristiano è signore di tutte le cose, assolutamente libero, non sottoposto ad alcuno; il cristiano è servo zelantissimo in tutte le cose, sottoposto a tutti».

Di queste tesi mi propongo di accennare qualcosa. Ma in apertura vorrei invece dedicare tutta l'attenzione possibile alla frase iniziale del testo: che cosa significa l'aver isolato la fede dal contesto plurale dove compariva abitualmente? Se interrogassimo la tradizione iconografica dell'Occidente cristiano, ci troveremo davanti a rappresentazioni delle tre virtù teologiche cardinali in veste di tre Grazie. Il trattato di iconologia di Cesare Ripa pose in risalto la preminenza della «Fede romana cattolica» sulle altre virtù con l'argomento che nessuno potrebbe avere «né Speranza né Carità senza essa» (Fede). Nello stesso tempo alla voce «Carità» scrisse che, pur essendo la carità «una sola virtù» «ha nondimeno tripli-

<sup>14</sup> M. Lutero, *La libertà del cristiano* (1520) a cura di Paolo Ricca, Claudiana, Torino 2005, p.76.

## Il cristianesimo della fede e quello della carità

cata potenza, essendo senz'ella la fede e la speranza di nessun momento». E una conferma la troviamo nella straordinaria ricchezza della tradizione iconografica della Carità: basti qui ricordare quanto questa virtù spicchi nel grande dipinto di Caravaggio delle sette opere di misericordia, realizzato tra il 1606 e il 1607 al Pio monte della Misericordia di Napoli.

C'è dunque un contrasto latente tra fede e carità, dietro il quale si può individuare una radice profonda del conflitto che si creò fin dagli inizi fra la cultura italiana e quella tedesca. La verifica può essere fatta attraverso un parallelo tra la proposta di Lutero e la risposta del mondo cattolico. Naturalmente bisogna distinguere le espressioni della tradizione religiosa delle città italiane dalle posizioni del papato della Controriforma. Pontefici come Paolo IV e Pio V (questi allievo di quello) furono dominati dall'urgenza di reagire all'attacco di chi negava al papato il potere delle chiavi. Da qui nacque una «guerra spirituale» (la definizione fu proprio di Gian Pietro Carafa) che fu combattuta con la chiamata all'obbedienza e all'alleanza di ogni altro potere, quelli dei regnanti europei e italiani in primo luogo: la lotta si svolse con gli strumenti degli anatemi e dei patiboli, con gli elenchi di libri proibiti e la messa in funzione di un meccanismo di polizia dal comando accentrato e pronta a tutto pur di scoprire gli eretici o anche solo gli incerti, i dubbiosi, gli esitanti. Furono meccanismi che occuparono la gran parte della ripresa della Chiesa in Italia e del suo funzionamento a regime nei secoli successivi, checché si pensi dello spirito pastorale di vescovi e parroci come ingrediente programmatico del «paradigma tridentino». Non con questi è il caso di fare un confronto. E nemmeno si tratta di mettere sui due piatti della bilancia i riformatori protestanti da un lato e gli eretici radicali, italiani e non italiani, specialmente quegli spiriti religiosi e quegli uomini di lettere che svilupparono un loro percorso a partire dalle premesse della cultura umanistica: esemplare fra tutti il caso degli antitrinitari italiani che svilupparono la critica alla tradizione ortodossa con gli strumenti della filologia biblica e del razionalismo filosofico.

Il confronto va fatto con chi in Italia, anche nei paraggi della corte papale, aveva vissuto una crisi simile a quella di Lutero e aveva trovato una risposta simile alla sua. E da questo punto di vista nessuno è più adatto al confronto del suo contemporaneo e quasi coetaneo Gaspare Contarini (1483-1542). Grazie alla celebre scoperta di Hubert Jedin, sappiamo come nei giorni di Pasqua del 1511 il giovane patrizio veneziano avesse scoperto per suo conto che la giustificazione del peccatore avviene per fede nella redenzione dell'umanità operata da Cristo con la sua morte sulla croce. La narrazione che Contarini ne fece scrivendo il 24 aprile 1511 a Tommaso Giustiniani è l'attestato della crisi del modello penitenziale tradizionale:

Compresi veramente che se io fessi tutte le penitentie possibile et molto più anchora non seria bastante ad una gran zonta, non dico meritar quella felicità, ma satisfar a le colpe passate. Il che havendo visto quella infinita bontà, quel amor che sempre infinitamente arde et tanto ne ama nui vermicelli, quanto lo intellecto nostro non puol capir... et vedendo, oltre l'original peccato, tanti altri nostri peccati, a li quali se non fusse satisfacto con penitentia et dolore, non era conveniente a quella summa iustitia di metterne a quella superna Hierusalem, volse, constrecto quasi da quella

ferventissima charità, mandar el suo Unigenito, el qual per la sua passion satisfacesse per tutti collori, i quali el voranno per capo et voranno esser membri di quel corpo dil qual Christo è capo....Solum fatigar se dovemo in unirse con questo nostro capo con fede, con speranza et con quel pocho d amor che potemo. Ché quanto a la satisfaction di li peccati fatti et in li quali la fragilità humana casca, la passion sua è stà sufficiente et più che bastante<sup>15</sup>.

Contarini aveva trovato così la sua via d'uscita dalla crisi religiosa che fu attraversata allora dai membri più autorevoli e maturi del suo circolo veneziano e che condusse Tommaso Giustiniani e Vincenzo Querini alla scelta eremitica con la dura vita di penitenza tra i ghiacci dell'Appennino.

La «*Turmerlebnis*» di Gaspare Contarini – così la definì Hubert Jedin per rendere evidente l'analogia con l'esperienza di Lutero – fu una vicenda individuale ma fu anche tipica di quegli anni del cristianesimo europeo. Tipica perché fu la risposta a una situazione in cui la trasformazione del papato in un sovrano di stato e l'impulso dato agli strumenti della diplomazia e della forza militare chiusero i decenni di un secolo – il XV – nel corso del quale alla crisi del papato con lo scisma si era cercato di dare risposta puntando sull'alternativa conciliarista. Ma i concili di riforma – così detti perché ebbero la loro causa nella volontà di dare una risposta alla crisi con una riforma della Chiesa – si conclusero senza successo. Anzi, fu proprio al Concilio di Costanza che si ebbe la vicenda del processo e della condanna di Jan Hus e di Girolamo da Praga.

Il caso di Gaspare Contarini è significativo anche perché la sua vita lo condusse a confrontarsi con Lutero da rappresentante del papato nel più importante tentativo di raggiungere una formula di pacificazione e di concordia teologica tra Roma e Wittenberg. Si riconobbe nella posizione teologica di Lutero oppure no? E quali furono gli ambienti in cui si mosse e quali le proposte che portò al colloquio di religione di Regensburg?

Intanto, la conseguenza di quella sua meditazione fu che non seguì la scelta eremitica e monastica dei suoi amici ma si impegnò nel *cursus honorum* della repubblica di Venezia. Fu come ambasciatore veneziano che poté partecipare alla Dieta di Worms del 1521. I suoi dispacci da Worms alla Serenissima ci informano che non ebbe un contatto diretto con Lutero, ma fu molto colpito dal contesto tedesco e dalle passioni violente che si erano accese intorno a lui: Lutero aveva, scrive Contarini, grandissimi nemici e accesi fautori. Ma aveva saputo che le sue affermazioni dottrinali contenevano delle eresie: per esempio che i concili avevano errato, o che ogni laico potesse consacrare l'eucarestia; che i matrimoni si potessero sciogliere. E ancora che il fornicare non fosse peccato e che ogni cosa avvenisse per volontà del fato. Non è chiaro da dove avesse ricavato queste informazioni. Però di una cosa era certo: «se costui fusse stato prudente et fusse stato in le prime cose né se havesse implicato in manifesti errori de la fede, seria

<sup>15</sup> H. Jedin *Contarini und Camaldoli*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», II, Roma 1952, p. 64.

## Il cristianesimo della fede e quello della carità

non dico favorito ma adorato da tutta Germania»<sup>16</sup>. Prudenza: questa la qualità la cui mancanza colpì i più attenti osservatori italiani – da Contarini a Francesco Guicciardini e ai maestri di lettere dell'area padana, come Ludovico Parisetto e Pellegrino Moretto o Morato. La radicalità teologica di Lutero e la partita che aveva aperto contro il papato andavano al di là dei desideri e delle convinzioni degli italiani. Ma l'occhio di Contarini colse pienamente la gravità della situazione e l'enorme credito che Lutero aveva raccolto in Germania. Anche Girolamo Aleandro, nunzio alla Dieta, lo fece presente in tutti i suoi dispacci alla sede papale.

E tuttavia Contarini approfondì – forse anche per effetto dell'esperienza tedesca – la sua convinzione della giustificazione per fede.

Nel 1523, da Valladolid scriveva a Tommaso Giustiniani:

Son venuto in questa firma conclusione, la quale, benché prima l'havesse lecta et l'havesse saputo dire, niente di meno ora per la experientia io la penetro benissimo con lo intellecto mio, cioè che niuno per le opere sue se puol iustificare over purgare lo animo da li affecti, ma bisogna rincorrere a la divina gratia la quale se ha per la fede in Iesu Christo, come dice Sancto Paulo, et con lui dire: Beatus, cui non imputavit Dominus peccatum, sine operibus... Onde concludo quod universa vanitas omnis homo vivens, et che bisogna che se iustificamo per la iustitia de altrui, cioè de Christo, al quale coniungendose, la iustitia sua se fa nostra, né de nui stessi fidarsi in un minimo puncto, ma dire: A nobis retulimus responsum mortis<sup>17</sup>.

In quegli anni perfino nella cerchia più stretta che si muoveva intorno al papa si era affermata una sensibilità religiosa severa e si praticavano forme di devozione che vedevano raccolti uomini molto in alto nella struttura del potere papale. Tale fu la Compagnia del Divino Amore, nella quale lo storico tedesco luterano Ranke individuò delle «analogie col protestantesimo». E la scossa della Riforma luterana unita a quella del Sacco di Roma spinse il papato a prendere misure di riforma, che però furono concentrate sugli abusi e non accolsero il fondamento della riforma luterana – la libertà del cristiano. Intanto Contarini si schierava a favore del potere papale come potere concesso da Dio e confutava gli articoli della «Confessione Augustana», ma scegliendo un tono moderato e invitando a rispondere ai luterani non con contestazioni teologiche ma con l'abbandono del fasto e delle ricchezze del clero. Di fatto, Contarini non fu certamente un "luterano", come Jedin ha giustamente puntualizzato. Se il 21 maggio 1535 fu eletto cardinale fu per una scelta strategica di un nuovo papa – Paolo III – che aveva deciso di adottare una strategia aggressiva e non difensiva davanti al movimento della Riforma. Così nell'opera di Contarini troviamo ancora fino alla fine ribadite le convinzioni maturate nel 1511. Partecipò alle discussioni del circolo che si

<sup>16</sup> Lettera a Niccolò Tiepolo «et compagni», Worms 25 aprile 1521 (F. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini*, Braunsberg 1881, pp. 252-53).

<sup>17</sup> H. Jedin, *Ein "Turmerlebnis" des jungen Contarini*, (1951), ora in Id., *Kirche des Glaubens Kirche der Geschichte*, *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge* 1, Herder, Freiburg 1966, pp.167-180, v. p. 177.

raccoglieva tra Verona e Napoli, intorno a Marco Antonio Flaminio, difendendo ancora la dottrina della giustificazione per fede e nella sua «epistula de iustificatione» sostenne che la speranza nella salvezza doveva fondarsi solo sulla giustizia di Cristo, e non sulla giustizia inerente all'uomo, imperfetta ed inadeguata se non perfezionata dalla giustizia imputata di Cristo. Ma come vescovo affermò che si sentiva obbligato a ordinare al suo popolo che doveva fare le opere buone. Cosa che fece dando alle stampe per la diocesi di Belluno l'opuscolo «Breve ricordo» che Gian Matteo Giberti aveva stampato per il clero veronese. Sull'opera da lui svolta per il governo della diocesi non sappiamo molto. Invece è stata molto studiata la configurazione del suo ambiente. Intorno a lui si muoveva il piccolo gruppo di quella che fu definita la «chiesa viterbese» («*ecclesia Viterbensis*») dai frequentatori della cerchia del cardinale Reginald Pole. Com'è noto, la loro opinione favorevole alla dottrina della giustificazione per fede doveva venire delusa all'atto del voto del Concilio di Trento. E un'attenzione particolare è stata dedicata alle figure di Bernardino Ochino, Vittoria Colonna e Michelangelo Buonarroti. Di recente è stata Ambra Moroncini a sostenere la tesi che quella espressa da Michelangelo nelle sue rime spirituali, attentamente edite da Matteo Residori, fu una dottrina luterana («*A Lutheran Belief*»)<sup>18</sup>. Ebbene, anche in questo caso occorrerà tenere conto di quel tema del rapporto tra fede e carità che doveva prendere forma scultorea nel monumento funebre di Michelangelo per Giulio II. Il favore etico-politico per Lutero e l'ostilità per il papato in una cultura fiorentina pervasa ancora dalla memoria del profetismo di Savonarola si traducevano sul piano delle dottrine religiose temperando la rigidità della luterana «*sola fides*» col tema della «*caritas*», cioè dell'amore, un tema che percorre le rime di Michelangelo: fede animata da carità, fede viva, la definì Contarini al colloquio di religione di Ratisbona.

Intrecci di convinzioni, di sentimenti e di iconografie: per concludere, sul contesto di quei brevi anni in cui convinzioni apparentemente luterane furono ancora consentite e circolarono nelle città italiane, in mezzo a circoli di letterati e di alti prelati, ma animarono anche discussioni e riflessioni di ambienti sociali del tutto diversi, potremmo evocare una fonte iconografica: oggi, grazie all'imponente e documentatissimo volume di Fabrizio Biferali e Massimo Firpo<sup>19</sup>, l'affollato panorama della produzione di immagini aventi per oggetto temi religiosi ci è finalmente noto in una misura mai prima raggiunta. Scegliamo di richiamare l'attenzione sulla rappresentazione della Fede in un notissimo dipinto del Morretto, databile ai primi anni quaranta del secolo. Qui siamo davanti a una fede che spicca come solitaria protagonista; l'iconografia medievale aveva accostato le tre virtù teologali (si pensi alle immagini dipinte da Giotto). Ma nel secolo XVI due di esse emergono e si contrappongono: la Fede e la Carità (cfr. san Paolo, lettera *Ai Corinzi*, 13, 13: «le tre cose che rimangono, fede speranza e carità: ma

<sup>18</sup> A. Moroncini, *Michelangelo's Poetry and Iconography in the Heart of the Reformation*, London-New York: Routledge, 2017, con un'introduzione di Matteo Residori.

<sup>19</sup> F. Biferali, M. Firpo, *Immagini ed eresie nell'Italia del '500*, Laterza, Roma-Bari 2017.

## Il cristianesimo della fede e quello della carità

la più grande è la carità». Un attento e puntualissimo studio di Valerio Guazzoni ha esposto sia le vicende del dipinto e delle copie sia i termini di una discussione che si è posta il problema di come intendere la frase iscritta in un cartiglio al lembo della veste: «*Sola fides sufficit*». Da dove veniva la committenza per questa immagine? Forse da parte di quella famiglia bresciana dei Martinengo di cui fu membro l'abate benedettino Lucillo, uno dei benedettini influenzati dalla predicazione visionaria di Giorgio Rioli, detto Giorgio Siculo<sup>20</sup>. Ricercato nel 1568 da Carlo Borromeo per conto dell'Inquisizione, si guardò bene dal recarsi fuori dei confini della Serenissima dove si sperava di riuscire a catturarlo. Ma a questa data gli anni dell'incertezza si erano chiusi.

adriano.prosperi@sns.it

<sup>20</sup> Lo ipotizza V. Guazzoni, *Moretto e il velo della Fede. Percorso nella fortuna di un tema allegorico*, in *Moretto. Il tema sacro*, Grafo edizioni 1981.



+

**Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo.  
L'Esortazione alla penitenza (1525) epitome del *De immensa Dei  
Misericordia* (1524) - Machiavelli's anti-lutheran interpretation  
of Erasmus. The Esortazione alla penitenza (1525) as epitome of  
De immensa Dei Misericordia (1524)**

Gaetano Lettieri (Sapienza Università di Roma)

Abstract: This contribution explores the last years of Nicolò Machiavelli (1525-1527) as courtier of Clemente VII. In particular, this contribution compares the Machiavellian *Esortazione alla penitenza* (1525) with the Erasmian *De immensa Dei Misericordia Concio* (1524). Taking inspiration from the attack of Erasmus to the Lutheran theology of "sola fide", Machiavelli takes side with Catholic Church as the last chance for his political project.

Keywords: Machiavelli, Erasmus, Luther, Clemente VII, charity

1. Erasmo e i papi medicei; 2. Una congiuntura planetaria: Machiavelli, Erasmo, Lutero; 3. L'Esortazione alla penitenza epitome del *De immensa Dei misericordia* (1524) di Erasmo da Rotterdam: un'analisi testuale in quaranta paralleli; 4. Il Libro d'Amore di Carità di Giovanni Dominici fonte dell'inno alla carità machiavelliano: un'analisi testuale in dieci paralleli; 5. Una coppia anomala: Girolamo e Francesco come exempla poenitentiae... presso l'Arciconfraternita della Charità dei corteggiani; 6. Spegner e non vezzeggiare Lutero: Machiavelli censore romano di Erasmo; Conclusione.

Questo saggio corrisponde a una sezione di una ricerca in corso sull'ultimo Machiavelli<sup>1</sup>, restituito come singolare cortegiano pontificio, attivo a Roma tra il maggio dell'anno santo 1525 (quando vi si recò per consegnare a Clemente VII le *Istorie fiorentine* commissionategli qualche anno prima dall'allora cardinale Giulio de' Medici) e il maggio del 1527 (quando, pochi giorni dopo il Sacco di Roma, esito disastroso della guerra di Cognac, alla quale aveva partecipato da protagonista, inviò a Francesco Guicciardini la sua ultima legazione da Civitavecchia, con la quale lo informava delle possibilità di controffensiva pontificia,

<sup>1</sup> Per una trattazione sistematica dell'ultimo Machiavelli (1525-1527), rimando a due volumi di imminente pubblicazione: G. Lettieri, *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino I. Consigliere papale, interprete antiluterano di Erasmo e frater di Sadoletto*; e G. Lettieri, *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino II. Pasquinista d'apparato, stratega pontificio e ispiratore libertino di don Giovanni*. Le linee fondamentali di questa ricerca sono state anticipate in G. Lettieri, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, in stampa in «Humanitas» 72/5-6, 2017 = R.M. Parrinello (ed.), *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo*, pp. 1034-1089.

per tentare di liberare il papa assediato dai lanzichenecchi a Castel Sant'Angelo). Di questa ricerca si presenta qui un risultato rilevante: l'identificazione del *De immensa Dei misericordia Concio* (1524) (=DeImmMiser o Concio) di Erasmo da Rotterdam come fonte principale dell'*Esortazione alla penitenza* (=Esort) machiavelliana, un'orazione confraternale pervenutaci autografa e data da Ghiglieri, in base all'analisi grafologica, tra il 1526-1527<sup>2</sup>. Essa è, certo, scritto del tutto anomalo, in quanto testimone di una sorprendente confessione di *pietas* cristiana da parte di un Machiavelli singolarissimo, che vi appare come cattolico devoto, raffinato conoscitore di testi patristici, persino ispirato cantore di un inno alla carità! L'*Esort* è, allora, una farsa ipocrita, un'estrinseca performance, oppure testimonia una sincera fede cristiana, forse frutto di conversione tardiva<sup>3</sup>? Tra un'interpretazione minimizzante e persino ridicolizzante, intenta a respingere questa pietra dello scandalo testimone di un Machiavelli cristiano, e un'interpretazione assolutizzante, che innalza questa breve orazione confraternale a testata d'angolo della nascosta, ma profonda fede del presunto "dito del diavolo", si intraprende qui una via mediana: l'*Esort* è uno scritto di rilevanza capitale, in quanto ci restituisce un Machiavelli non tanto intimamente credente (continuo a ritenere dominante in lui una sostanziale indifferenza religiosa, spesso caratterizzata da tratti anticristiani), quanto religiosamente e confessionalmente del tutto schierato, attivo nella Roma medicea, ove fu chiamato a giocare ruoli politici, propagandistici, militari di primissimo piano, nella guerra contro Carlo V e contro l'empia sedizione luterana.

In questa sede, rinuncio alla dimostrazione della collocazione dell'*Esort* machiavelliana in un contesto non fiorentino (come unanimemente sostenuto, fino ad oggi, dalla critica), bensì romano, in particolare nell'orbita dell'*Arciconfraternita della C(h)arità dei corteggiani di san Girolamo* (=ArcCar). Mi limito a segnalare come, dopo la "riconquista" medicea di Firenze tra il 1512 e il 1513,

<sup>2</sup> Cfr. P. Ghiglieri, *La grafia del Machiavelli studiata negli autografi*, Olschki, Firenze 1969, p. 358.

<sup>3</sup> In questa sede rinuncio a documentare una storia dell'interpretazione dell'*Esort*, opera che ha diviso fortemente la critica tra coloro che la sopravvalutano come prova dell'intimo cristianesimo di Machiavelli (Alderisio, Ridolfi, Germino, De Grazia, Ballabio, Pacini, Viroli, Cross, Bausi, persino) e coloro che la svalutano come scritto del tutto estrinseco, irrilevante per lo studio del pensiero machiavelliano, se non insincero e persino ironico (Villari, Tommasini, Cattani, Norton, Ciliotta-Rubery). Mi limito a riportare due giudizi estremi: l'*Esort* è minimizzata come «scherzosa cicalata a una confraternita (probabilmente di buontemponi)», da B. Croce, *Recensione a F. Alderisio, Machiavelli. L'arte dello Stato nell'azione e negli scritti* (Torino 1930), in «La Critica» 28, 1930, pp. 136-137, in part. p. 137; essa è invece definita da R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Belardetti, Roma 1954(2), Lit, Roma 2014(8), come «coronamento del pensiero religioso cristiano di Machiavelli» (sic!, p. 201), intento a dispeppellire «la coscienza religiosa e cristiana del Segretario fiorentino» (p. 422), addirittura «la sua "cristianità sostanziale", l'intima religiosità della sua coscienza, trasudante da tutta l'opera sua» (p. 423), sicché «le pie e tristi pagine dell'*Esortazione alla penitenza* [possono essere] definite a buon diritto il culmine del pensiero cristiano dello scrittore» (p. 381)». Sull'ironica interpretazione dell'*Esort* come ultima conversione machiavelliana, cf. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe 1958, rist. The University of Chicago Press, Chicago-London 1978: essa sarebbe stata originata dalla percezione de «the danger of damnation», quindi come prova di «repentance on the deathbed» (p. 201).

## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

qualsiasi attività confraternale fiorentina fosse stata sospesa, fino all'insurrezione repubblicana del 1527<sup>4</sup>: ne consegue che l'*Esort* machiavelliana risultava di fatto del tutto *fuori luogo*, non soltanto dal punto di vista ideologico, ma anche dal punto di vista istituzionale. Del tutto diversa era la situazione romana: la *Confraternita della carità* era stata fondata dal cardinale Giulio de' Medici a Roma nel gennaio 1519, importando nella città papale il format fiorentino della *Compagnia dei Buonuomini di san Martino* (= *CompBuonSanMart*, fondata nel 1442 dal vescovo domenicano di Firenze Antonino Pierozzi, con il decisivo sostegno di Cosimo de' Medici)<sup>5</sup>. Già nell'anno successivo, essa veniva riconosciuta come *Arciconfraternita* da una bolla di Leone X<sup>6</sup>, che innalzava la creatura romana del cugino a «caput» universale di tutte le confraternite della carità della cattolici- tà, riconoscendola come uno dei più importanti organismi centralizzati di disciplinamento della spiritualità e della prassi penitenziale cattoliche, in evidente prospettiva antiluterana. Inoltre, favorita dal suo fondatore divenuto papa, che le assegnava con una *Bolla* nel 1524 la sede di san Girolamo nel rione Regola (sottratta a una comunità di frati minori), l'*ArcCar* era rapidamente divenuta un vero e proprio centro nevralgico del potere curiale mediceo, radunando non soltanto una nettissima maggioranza di membri fiorentini, ma, tra di loro, accanto ai

<sup>4</sup> Cfr. L. Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 266); cfr. pp. 283-305; I. Piersanti, *Il monaco Teodoro e Firenze. Un episodio paradigmatico di politica ecclesiastica*, in «Rinascimento» 29, 1989, pp. 359-376, in part. p. 372; R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Academic Press, New York 1982, p. 178; cfr. l'intero cap. IV, «Pilgrims in the Desert. Traditional Confraternities in Crisis», pp. 163-194, soprattutto pp. 173-194; L. Lazzarini, *Machiavelli e Savonarola. L'«Esortazione alla penitenza» e il «Miserere»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 44, 2008, pp. 385-402, quindi in L. Lazzarini, *Teologia del Miserere. Da Savonarola al Beneficio di Cristo 1490-1543*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013, pp. 85-100, p. 93 e p. 100: «Sul piano politico le confraternite si presentavano come luoghi di sperimentazione della democrazia urbana... Si spiega alla luce di questa loro natura potenzialmente eversiva la decisione che il governo filomediceo prende di decretare, subito dopo il rogo di Savonarola, nel 1498, la chiusura di queste associazioni. Un secondo periodo di chiusura si ebbe in seguito al fallimento della prima repubblica ed al ritorno al potere dei Medici, tra il 1516 ed il 1527» (p. 100). Dove collocare, allora, l'*Esort*? O essa rimane sospesa in una terra di nessuna, o si sposta non nel tempo (come propone di fare Lazzarini, collocandola a Firenze), ma nello spazio: a Roma, appunto.

<sup>5</sup> Cfr. M. P. Paoli, *S. Antonino «vere pastor ac bonus pastor»: storia e mito di un modello*, in C. Garfagnini e G. Picone (edd), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 83-139. Ricordo che la prima bolla promulgata da Clemente VII, in realtà già promossa da Leone X e di fatto perfezionata da Adriano VI, fu quella di canonizzazione di Antonino Pierozzi, suo predecessore come vescovo di Firenze. Cfr. Clemente VII, *Bulla canonizationis sancti Antonini archiepiscopi Florentini*, in L. Tomassetti (ed), *Bullarium Romanum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Pontificum*, Torino 1860, t. VI, pp. 26-38. Segno come l'opera di sant'Antonino fosse apprezzatissima dal datario Giberti, che successivamente ne promosse stampa e diffusione nella sua diocesi veronese: cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. 252-253. Evidentemente, l'opera di vescovo riformatore a Verona rivela, almeno da un punto di vista spirituale, piena continuità con le esperienze romane.

<sup>6</sup> Cfr. Leone X, *Bulla «Illius qui charitas»*, in L. Tomassetti (ed), *Bullarium Romanum...*, cit., tomo V, pp. 739-742. La *Bulla Institutionis Societatis Charitatis de Vrbe* sarà ristampata a Roma, nel 1545 e nel 1547, ancora da Antonio Blado.

principali curiali/corteggiani (il datario Gianmatteo Giberti, il segretario ai brevi Jacopo Sadoletto, i cardinali Antonio Maria Ciochi del Monte, Tommaso de Vio, Nicolaus Schönberg), un alto numero di banchieri (i fiorentini Gaddi, Rucellai, Verrazzano) e umanisti (Paolo Giovio, probabilmente Marcantonio Flaminio).

Dopo un più che decennale, continuo “corteggiamento” dei Medici, avviato immediatamente dopo la liberazione dalla prigione<sup>7</sup> (ove era stato rinchiuso perché sospettato di avere partecipato alla prima congiura antimedicca), l'ex segretario è evidentemente riuscito ad entrare quale satellite nell'orbita del potere assoluto mediceo, ormai egemone non solo a Firenze, ma in tutta la cattolicità. A Roma, infatti, egli viene chiamato da Clemente VII<sup>8</sup> per riorganizzare le milizie pontificie e collabo-

<sup>7</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513*, in *Opere* (C. Vivanti ed.), Einaudi, Torino 1999, vol. II, pp. 294-297, in part. p. 297: «Desiderio arei che questi signori Medici mi cominciassino adoperare, se dovessino cominciare a farmi voltolare un sasso». Per la citazione delle opere machiavelliane, si utilizzeranno di seguito queste edizioni: *Il Principe (=Princ)* (G. Inglese ed.), Einaudi, Torino 1995; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (=Disc)* (G. Inglese ed.), Rizzoli, Milano 1984, 2000(5); *L'Arte della guerra (=ArteGuer)*. *Scritti politici minori* (J.-J. Marchand, D. Fachard, G. Masi eds.), Salerno, Roma 2001; *Istorie Fiorentine (=IstFior)*, in *Opere storiche* (G.M. Anselmi, A. Montevicchi, C. Varotti eds.), Salerno, Roma 2010, voll. I-II. *L'Esort* verrà citata nella recente ed. a cura di E. Cutinelli-Rèndina, in *Scritti in poesia e in prosa* (F. Bausi, A. Corsaro, P. Cosentino, E. Cutinelli-Rèndina, F. Grazzini, N. Marcelli eds.), Salerno, Roma 2013, pp. 411-416.

<sup>8</sup> Che Clemente VII cercasse Machiavelli (certo, non solo per ricevere le *Istorie fiorentine = IstFior*) e fosse attento lettore dei suoi scritti, è provato dalla *Lettera di Vettori a Machiavelli dell'8 marzo 1525*, in N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, p. 391: «El papa, la prima sera giunsi, poi che io li ebbi parlato di qualcosa mi accadeva, mi domandò per se medesimo di voi e disse mi se avevi finito la *Istoria*, e se l'avevo veduto; e dicendo io averne veduto parte et che avevi fatto insino alla morte di Lorenzo, e che era coxa da soddisfare, et che voi volevi venire a portargneme, ma io rispetto a' tempi ve n'avevo dissuaso, mi disse: “È doveva venire, et credo certo ch'è libri suoi abbino a piacere e essere letti volentieri”. Queste sono le proprie parole m'ha detto; ma in su le quali non vorrei pigliassi fiducia al venire, e poi vi trovassi con le mani vuote». Evidentemente, nei giorni successivi Machiavelli dev'essere stato convocato dal papa. Notevolissima, per apprezzare la rilevanza del ruolo che Machiavelli era stato chiamato a svolgere in curia da Clemente VII, è la *Lettera di Lodovico Machiavelli a Niccolò Machiavelli del 14 agosto 1525*, in N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, pp. 400-401, ove il figlio chiede notizie al padre, scomparso da Firenze senza che la famiglia ne avesse notizia: «A Roma o a Firenze che voi siate, priegovi che all'aùta di questa mi scriviate quello che è seguito de' casi vostri; che mi pare un gran miracolo, che da' diciannove di maggio in qua non abi mai aùto nuove de' casi vostri, o da nessuno di costà [dalla famiglia a Firenze]» (p. 401). Si noti come Lodovico dia per scontato il pendolare del padre tra Firenze e Roma. Machiavelli fu, in effetti, trattenuto a Roma prima (almeno dal 19 maggio al 18 giugno circa), poi in Romagna presso Guicciardini (dal 19 giugno circa al 26 luglio), in attesa di decisioni definitive del papa, che non pervennero. Che le aspettative di Machiavelli e dei suoi familiari, relative al suo coinvolgimento romano, fossero altissime, è provato da un brano della lettera di Lodovico, che fa dipendere dall'imminente fortuna romana del padre il tornare a “dettar legge” a Firenze: «E se e' vi ramenta bene, Voi mi schrivesti che io atendessi a fare bene in Levante, e voi attenderesti a stare bene a Roma, e quando questo vi riescha, che le ingiurie si potrebono vendichare». Del tutto corrispondente alle attese di Ludovico Machiavelli è la *Lettera di Francesco del Nero a Machiavelli del 26 giugno 1525* (indirizzata in Romagna in risposta a una lettera machiavelliana inviata da Roma il 9 giugno), che si conclude: «Che Idio vi conservi sano e metavi in istato felice, acciò abbia a scoppiare chi male vi vòle» (N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, p. 392). Insomma, la cerchia degli intimi di Machiavelli attendeva dalla missione a Roma un decisivo salto di qualità nelle sue fortune. Segnalo, inoltre, la *Lettera di Francesco del Nero a Machiavelli del 27 luglio 1525*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, pp. 393-394, ove non soltanto si comunica la fortunata pressione di Filippo Strozzi presso «la Santità di nostro Signore», perché fosse aumentata la «provisione» per la

rare alla guerra imminente contro Carlo V<sup>9</sup>, già progettata all'indomani della disfatta francese a Pavia, che sbigottì questo papa eminentemente politico e militare, ansioso di espandere il potere territoriale pontificio e mediceo, lasciandolo alla mercede di un imperatore signore ormai incontrastato della politica europea. Infatti, dopo essere giunto a Roma ed esservi fermato a lungo, nel cuore dell'anno santo di penitenza del 1525 (con il quale l'universale mediazione salvifica della chiesa cattolica veniva riaffermata contro la protesta luterana), Machiavelli è inviato in Romagna, con il *Breve del 6 giugno 1525 a Francesco Guicciardini*, redatto da Sadoletto e totalmente dedicatogli!<sup>10</sup>, perché possa realizzare il suo progetto (destinato ad arenarsi) della costituzione di armi proprie pontificie: progetto avviato in ambito fiorentino sotto la repubblica soderiniana, ma rilanciato come strumento decisivo di affermazione politica e militare ai Medici in prospettiva "italiana" e in particolare pontificia con il *Principe*, quindi l'*Arte della guerra*<sup>11</sup>. L'*Esort* va, quindi, collocata in questo contesto curiale, attestatoci anche dall'altrettanto anomala e rilevantissima lettera a Machiavelli di Jacopo Sadoletto, segretario ai brevi di Clemente VII, quindi altissimo e intimo collaboratore del papa, che pure, dichiarandogli il proprio amore, si rivolge per tre volte a questo (piuttosto oscuro!) ex-funzionario della repubblica fiorentina

redazione delle *IstFior*, con la precisazione «e truovala benissimo disposta» (pp. 393-394); non soltanto si esclama: «sì che le felicità vostre moltiplicano» (p. 394); ma si fa riferimento a un imminente ritorno di Machiavelli a Roma: era ormai noto come egli fosse ormai riuscito ad entrare in piena orbita medicea e pontificia! Chiaramente, Machiavelli assume rilevanza in curia soprattutto in quanto riconosciuto come esperto militare. In tal senso, cfr. la *Lettera di Giovanni Salviati a Machiavelli del 6 settembre 1521*, in *Opere...*, II, pp. 379-380, ove viene esaltata l'*ArteGuer*, appena pubblicata a Firenze da Giunta, quindi con il beneplacito mediceo: significativamente, nel frontespizio dell'opera Machiavelli è definito «segretario»! Nella lettera che gli invia, il cardinale Salviati, nipote di Leone X, loda Machiavelli perché ha offerto con il suo trattato i fondamenti per la «composizione di esercito invincibile», avendo «conosciuto qual è il vero modo di militare» (p. 380).

<sup>9</sup> Che Clemente VII stesse preparando già dall'aprile del 1525 l'alleanza con Venezia, Milano, persino con D'Avalos, Marchese di Pescara (uno dei trionfatori di Pavia, cui si pensava di offrire la corona del regno di Napoli), e possibilmente con la Francia (malgrado Francesco I fosse prigioniero, la curia manteneva contatti con la regina madre, la reggente Luisa di Savoia), per affrontare un'imminente guerra antiimperiale, è testimoniato dall'*Autobiografia* di Domenico Sauli, banchiere, umanista, confratello del divino amore genovese, oltre che uomo di fiducia del duca di Milano e intimo di Giberti e Sadoletto: cfr. G. Porro Lambertenghi (ed.), *Autobiografia di Domenico Sauli*, Bocca, Torino 1878, pp. 10-21.

<sup>10</sup> Cfr. Clemente VII, *Breve del 6 giugno 1525 a Francesco Guicciardini*, in F. Guicciardini, *Le lettere. Edizione critica a cura di Pierre Jodogne*, X (1 maggio 1525-20 giugno 1526), Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma 2008, n. 2452, pp. 72-74. Il testo era già stato pubblicato da O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, II/2, *Appendice*, Loescher, Roma 1911, p. 1150. Notevole attenzione a questo scritto hanno rivolto anche Villari, Cavina, Gramsci, Ridolfi, Najemi, Gattoni, Dotti. Mi pare, però, che esso mai sia stato interpretato a fondo e collocato a dovere all'interno della storia della curia e delle strategie politiche di Clemente VII, tra la battaglia di Pavia e la formazione della Lega di Cognac.

<sup>11</sup> L'ordinanza di armi proprie (già realizzata da secondo segretario della Repubblica soderiniana e formalizzata nella sua *Cagione dell'ordinanza del 1506*) fu più volte riproposta da Machiavelli ai Medici: cfr. ad esempio, *Ghiribizzi d'ordinanza* (1515); *Princ* XIII,10-27; XXVI,14-25; *ArtGuer* I,115-260, in part. I,151-152; I,189-190; VII,223-235; *IstFior* I,39,1-11, ove la storia dell'Italia medievale è ricondotta proprio alla mancanza di armi proprie (stigmatizzata anche nel caso dei pontefici), sicché il I libro si chiude con quest'affermazione: «Di questi, adunque, oziosi principi e di queste vilissime armi sarà piena la mia istoria» (10).

con l'appellativo di «frater/fratello»<sup>12</sup>. Non ci si deve stupire, allora, se le prime edizioni a stampa delle grandi opere machiavelliane siano quelle postume presso Blado a Roma, quindi presso Giunta a Firenze (1531-1532), entrambe pubblicate con il privilegio di Clemente VII e promosse da un altissimo curiale fiorentino, Giovanni Gaddi, antico sodale di Giuliano de' Medici presso la fiorentina Compagnia della Cazzuola (ove fu rappresentata la *Mandragola*), quindi già nel 1520 possessore di un manoscritto del *Princ*, amico di Machiavelli<sup>13</sup>, infine, dal 1528, decano della Camera apostolica, oltre che animatore e finanziatore di uno dei principali circoli umanistici romani, all'interno del quale operarono Benedetto Varchi, Annibal Caro, Antonio Allegretti, oltre a Sebastiano del Piombo e Benvenuto Cellini.

### 1. Erasmo, i papi medicei e la portata antiluterana della *Concio*

Tenendo, quindi, ben presente il contesto romano di guerra confessionale contro Lutero e di imminente guerra militare contro Carlo V, concentriamoci sul *De Immiser* erasmiano. Ritengo si possa contestualizzare questo capolavoro teologico, soltanto riconoscendone la natura intimamente polemica: esso, infatti, malgrado l'apparente impostazione dialogica, proprio per il suo irenismo si rivela come trattato decisamente antiluterano, anzi persino filopapale. L'umanista fiammingo accetta di scendere a fianco della chiesa cattolica e del papa mediceo contro l'eversiva protesta luterana, sicché come Clemente VII arruolò Machiavelli nella prospettiva della guerra antiimperiale, così arruolò Erasmo come arma di punta da utilizzare nel conflitto confessionale.

Infatti, proprio con la pubblicazione della *Concio*, nell'agosto del 1524<sup>14</sup>, Erasmo finalmente si arrese a un vero e proprio pressing pontificio, condotto prima da Leo-

<sup>12</sup> «Vi amo di continuo et ho caro di farvi piacere; e così mi vi offero e raccomando» (J. Sadoletto, *Lettera a Niccolò Machiavelli del 6 luglio 1525*, in N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, p. 393). La lettera è indirizzata «allo spettabile come fratello Nicolò Machiavelli» e si apre con la corrispondente invocazione: «Spectabilis vir tamquam frater». Sadoletto si firma «Vostro buon fratello».

<sup>13</sup> Cfr. A. Blado, *Al molto reverendo monsignore messer Giovanni Gaddi, chericò di Camera Apostolica, padrone e benefattore osservandissimo*, in N. Machiavelli, *Discorsi di Niccolò Machiavelli cittadino, et segretario fiorentino, sopra la prima deca di Tito Livio, a Zanobi Buondelmonti, et a Cosimo Rucellai*, Antonio Blado, con Gratie, & Privilegi di N.S. Clemente VII, Roma [18 ottobre] 1531, quindi in F. Bausi, *Nota al testo*, in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Tomo II, Roma 2001, pp. 805-938, in part. pp. 795-798. Scrive Blado a Gaddi: «Vostra Signoria tiene in quest'opera assai maggior parte di me, sendo ella stata tanto amica, quanto io intendo, dell'autore di essa, e tanto affezionata delle cose sue, e di più sendo tal libro uscito di casa sua, e dagli uomini suoi mandato in luce e con gran fatica corretto» (p. 796).

<sup>14</sup> Ricordo come, nella prima edizione di Froben (Basilea, 1524), il *De Immiser* fosse seguito dalla *Virginis et martyris comparatio* e dalla *Concio de puero Iesu*. Il contenuto delle altre due opere mi pare, anch'esso, antiluterano: in riferimento alla prima, che esalta la verginità e l'amore spirituale delle consacrate attingendo all'esegesi spirituale del *Cantico dei cantici*, si ricordi che il *De votiis monasticis* di Lutero è del 1521. Nella *Concio de puero Iesu*, inoltre, viene ribadita la natura mite e caritatevole della vita cristiana, che chiama l'uomo ad esemplarsi virtuosamente sull'esempio di innocenza assoluta di Gesù bambino, nella cui debolezza si nasconde l'infinita accoglienza della misericordia di Dio: la distanza rispetto al tragico cristocentrismo luterano mi pare nettissima.

### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

ne X (cui comunque Erasmo aveva prudentemente dedicato, nel 1516, la sua edizione del *Novum Testamentum*, con una lettera dedicatoria di fatto autoapologetica)<sup>15</sup>,

<sup>15</sup> Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Nouum Instrumentum Omne*, Froben, Basilea 1516. Ricordo come, nella lettera dedicatoria a Leone X, vengano esaltati gli «infinita Mediceae domus ornamenta». La dedica era stata, comunque, preceduta da un importante breve papale redatto da Jacopo Sadoleto: *Lettera di Leone X a Erasmo da Rotterdam del 10 luglio 1515*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. II (1514-1517), Oxford University Press, Oxford 1910, n. 338, pp. 114-115, ove Erasmo era altamente lodato e coinvolto nel comune impegno «ad veram pietatem atque virtutem inter homines instaurandam. Et sunt adhuc quidem aliqua inchoata per nos, quae tu amanter in tuis litteris attingis». I (più o meno convinti) progetti di “riforma” papale, perseguiti dal cevo Concilio Lateranense V (1512-1517), spiegano l’attenzione per Erasmo e i suoi appelli al rinnovamento morale e culturale della chiesa. Successivamente, Erasmo diverrà, almeno fino al pontificato di Paolo III (che gli propose persino il cardinalato), elemento strategico per tentare di contrapporre una sana riforma cattolica all’empio scisma luterano. Cfr. A. Renaudet, *Érasme et l’Italie*, Droz, Genève 1954, 1998(2), pp. 213-214 e 227. Significativa la *Lettera di Erasmo da Rotterdam a Leone X del 13 agosto 1519*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. IV (1519-1521), Oxford University Press, Oxford 1922, n. 1007, pp. 52-54, ove l’umanista offre al papa la seconda edizione del *Nouum Instrumentum*; Leone X è salutato come massima autorità della cristianità, supremo punto di equilibrio, capace di mediare pacificamente i conflitti politici e religiosi, quindi di offrire protezione a Erasmo dalle accuse degli ambienti cattolici più conservatori. «Hoc quantumcunque est ingenium semel Christo dicatum est. Vnius huius gloriae seruiet, seruiet Ecclesiae Romanae, seruiet Ecclesiae Principi, praesertim autem sanctitati tuae, cui me plusquam totum debeo» (p. 53); «Tua pietas summos reges redegit in concordiam: superest vt per eandem et studiis sua reddatur tranquillitas» (p. 54). Cf., nella stessa prospettiva, la *Lettera di Erasmo da Rotterdam a Leone X del 13 settembre 1520*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. IV..., n. 1143, pp. 344-347, ove costante è l’esplicita presa di distanza rispetto a Lutero, contro il quale, comunque, ancora Erasmo non si impegna a polemizzare, sottolineando che non ne conosce le opere. Comunque, vi si ribadisce l’assoluta subordinazione di Erasmo al papa e alla chiesa cattolica: «Non sum tam demens vt contra summum Christi vicarium ausim quicquam, qui ne peculiari quidem episcopo meo velim aduersari. Non sum tam ingratus vt tuae in me plus quam paternae indulgentiae non respondere laborem. Hoc meum qualecunque est ingenium, Christi gloriae gregisque Christiani tranquillitati seruiet. Quisquis erit huius aduersarius, is est meus erit» (p. 346). Per una forte, pressante richiesta di schierarsi pubblicamente, polemizzando contro Lutero, cf. la relevantissima *Lettera di Leone X ad Erasmo da Rotterdam del 15 gennaio 1521*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. IV..., cit., n. 1180, pp. 435-436, redatta da Jacopo Sadoleto: «Vtinam, quod iam nobis constat certumque est de officio et voluntate tua in hanc Sedem sanctam communemque Dei fidem, id apud ceteros omnes cerneremus constare! Nam nec tempus vllum oportunitus nec causa iustior vnquam fuit, ingenium atque doctrinam impiis hominibus opponendi: nec vero quisquam ipso te, vt nostrum est de tua eruditione iudicium, ad tam laudabile opus aptior; in quo elaborant quidem, et elaborarunt, permulti summa cum pietatis et scientiae fama. Sed et illorum corda direxit Deus, et de te tuae prudentiae permittendum est. Nos ad probra et ad contumelias seditiosorum hominum diuina ope et patientiae armati, illud magis moleste ferimus, quod cum zizaniis non parum bonae segetis corrumpitur, omnisque de grege nobis credito iactura animum nostrum sollicitudine afficit. Qui enim possumus non dolere detrimento bonarum mentium, quae trahuntur in errorem, cum istos ipsos errorum et impietatis auctores saluos esse cupiamus? Sed neque deerit nobis Deus, neque nos muneri atque officio nostro sumus defuturi» (pp. 435-436). D’altra parte, sorprende rintracciare, nella corrispondenza privata di Erasmo, un giudizio definitivo di condanna nei confronti del papato di Leone X; cfr. Erasmo da Rotterdam, *Lettera a John Lang del 17 ottobre 1518*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. III (1517-1519), Oxford University Press, Oxford 1913, n. 872, pp. 408-410, ove, riecheggiando alcune affermazioni dello *Iulius exclusus*, il testo afferma: «Video την του Ρωμάνου Αρχιερέως (vt nunc est ea sedes) μοναρχίαν pestem esse Christianismi». Nutro seri dubbi sull’autenticità di quest’affermazione, con-

poi da Adriano VI<sup>16</sup>, infine da Clemente VII. La *Concio* divenne, di fatto, il primo pannello di un dittico antiluterano, che sarà completato con la pubblicazione del *De libero arbitrio* (= *DeLibArb*, settembre 1524)<sup>17</sup>. Mentre nella prima opera Lutero (pure evidente oggetto polemico del trattato) non viene mai nominato, nella seconda l'attacco è nominale e sistematico. Potremmo definire, pertanto, la *Concio* come la *pars construens*, dialogante, eppure polemicamente dialettica del confronto di Erasmo contro Lutero, mentre il *DeLibArb* ne rappresenta piuttosto la *pars destruens*, intenta a cogliere il nodo teologico per Erasmo inaccettabile nel quale si concentrano tutti i paradossi eversivi della protesta luterana: la negazione radicale del libero arbitrio umano, quindi il rifiuto di qualsiasi potere di mediazione storico-ecclesiastico e lo svuotamento di qualsiasi *pietas* religiosa, annientati dall'idea agostiniana di un Dio onnipotente e arbitrario. Insomma, Erasmo ha rotto gli indugi e si è esplicitamente schierato, contro Lutero, a fianco di Clemente VII, del tutto coerentemente, comunque, con la sua identificazione del cristianesimo con il vangelo della *caritas*, filologicamente restituito, frutto di una razionale riduzione decostruttiva delle astrazioni teologiche, delle superstizioni religiose, della corruzione ecclesiastica, quindi capace di impegnare spiritualmente ed eticamente il credente<sup>18</sup>.

tenuta in un testo erasmiano trasmesso da un contesto luterano: il prudentissimo Erasmo avrebbe, in tal modo, smentito clamorosamente sue pubbliche dichiarazioni di stima e speranza nei confronti del papa mediceo, come quelle di prese di distanza dallo scandaloso *Iulius exclusus*, pubblicato anonimo a Magonza nel 1517, quindi più volte ristampato.

<sup>16</sup> In questa sede, mi limito a rinviare all'interessantissima *Lettera di Erasmo da Rotterdam ad Adriano VI del 22 marzo 1523*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. V (522-1524), Oxford University Press, Oxford 1924, n. 1352, pp. 257-261: alle pressioni del papa, Erasmo risponde positivamente, ribadendo comunque il suo irenismo, quindi la sua assoluta estraneità rispetto alla setta di Lutero e dei luterani, ma anche rispetto a un cospicuo partito cattolico che lo attacca come filo-luterano. Viene, pertanto, dichiarata al papa la certezza che, qualsiasi cosa Erasmo scriverà contro Lutero, scatenerà sia la violenta reazione luterana, sia l'accusa dei cattolici antierasmiani di essere comunque debole e complice con l'eretico, ritrovandosi nello stesso umanita molti degli empi errori presenti in Lutero.

<sup>17</sup> «Nessuno degli storici della controversia Erasmo/Lutero sembra finora avere tenuto conto del trattato *De misericordia* come complemento del tanto più famoso trattato *De libero arbitrio*» (S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 155). Sulla recezione entusiasta del dittico erasmiano, cfr. J. Sadoletto, *Lettera ad Erasmo da Rotterdam del 6 novembre 1524*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, cit., t. V..., n. 1511, pp. 572-574. Sadoletto, riferendosi evidentemente al più recente *DeLibArb* erasmiano pubblicato nei primi giorni di settembre, scrive: «Librum tuum adhuc non legi; nam neque dum habui eius potestatem, et eram maximis occupationibus impeditus. Certus sum attamen similem eum esse reliquorum tuorum; quae mihi plurima et lecta et probata sunt» (p. 574). Il *DeImmMiser*, pubblicato nel mese di agosto ed evidentemente già letto da Sadoletto, che infatti scrive di un unico libro non ancora letto, è, evidentemente, una tra le opere approvate in questa lettera ed è, probabilmente, l'opera erasmiana prediletta dal vescovo di Carpentras, come testimonia la sua prima opera teologica, che presenta notevoli elementi di dipendenza dalla *Concio*: cfr. J. Sadoletto, *Interpretatio in Psalmum "Miserere Mei"*, Calvo, Roma 1525.

<sup>18</sup> Per un'identificazione dell'intero vangelo di Gesù con la predicazione della *caritas*, sistematicamente rintracciata in Giovanni e in Paolo, cfr. Erasmo da Rotterdam, *Enchiridion militis christiani*, in *Lucubratiunculae*, Martens, Anversa 1503, ed. autonoma presso Froben, Basilea 1518, quindi ed. Le Clerc, in *Desiderii Erasmi Operum Omnium Tomus Quintus*, Leida 1704, pp. 1-66, in part. pp. 35-37, tr. it. *Il pugnale del soldato cristiano*, in Erasmo da Rotterdam, *Scritti religiosi e morali*, A. Prosperi e C. Asso (edd), Einaudi, Torino 2004, pp. 5-123, in part. pp. 68-71; *Ratio seu Methodus compendio*



### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Comunque, già nella sua *Praefatio* alla *In Acta Apostolorum Paraphrasis*, pubblicata all'inizio del 1524, Erasmo aveva salutato il nuovo papa come uomo eccezionale, persino provvidenziale «deus ex machina» e «medicus», capace di salvare la cristianità dei suoi tempi dalle malattie dei vizi e del lacerante conflitto teologico-ecclesiale<sup>19</sup>. Clemente VII, estimatore di Erasmo e suo difensore contro montanti accuse interne alla stessa curia (Egidio da Viterbo; Aleandro; Alberto Pio di Carpi, pure intimo amico di Sadoletto)<sup>20</sup>, rispose con un breve altamente elogiativo (3 aprile 1524), redatto da Sadoletto, appassionato estimatore di Erasmo<sup>21</sup>, accompagnandolo con un “piccolo” «munusculum» di una cospicua

*pervenienti ad Veram Theologiam*, Lovanio 1518 (ricordo che una prima, ridotta edizione dello scritto, intitolata *Methodus*, era stata pubblicata come scritto introduttivo del *Novum Instrumentum...*, appunto dedicato a Leone X), ed. Le Clerc, in *Desiderii Erasmi Operum Omnium Tomus Quintus*.

<sup>19</sup> Mi limito a rinviare a Erasmo da Rotterdam, *Praefatio* all'*In Acta Apostolorum Paraphrasis*, Froben, Basel 1524 = *Lettera a Clemente VII del 31 gennaio 1524*, in *Opus epistolarum...*, n. 1414, t. V, pp. 389-391, ove l'umanista loda encomiasticamente il nuovo papa, donato dalla provvidenza divina come promotore della pace ecclesiastica. Erasmo riferisce di «Cardinalium quorundam ac virorum eruditorum literae... depingentes raras planeque heroicas naturae tuae dotes, tanto rerum fastigio tum dignas tum pares. Mihi protinus arrisit Clementis ascitium nomen, cui tuos mores praedicant admodum congruere. Sed in primis laetissimum omen mihi visum est gentilitium Medicis cognomen, quo vix aliud orbi vel notius vel gratiosius. Morbi graves ac deplorati insignem aliquem ac fatalem poseunt medicum... Porro dissensio opinionum, quae velut mentis morbus est, quid a quibus non tentatum est ut componeretur? Et hactenus frustra laboratum, semper inrudescente malo. Nunc ad novum Medicem, velut ad quendam ἀπὸ μηχανῆς θεόν, summam in spem eriguntur omnium animi» (390). Così, dedicando a Clemente VII la sua edizione degli *Atti* lucani, Erasmo può iperbolicamente concludere: «Iam et illa congruere videbantur, ut Lucas medicus iret ad Medicem, tum ut nascentis ecclesiae primordia commendarentur illi per quem speramus futurum ut ecclesia collapsa renascatur» (391). La stima nei confronti di Clemente VII è ribadita da Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Jacopo Sadoletto del 6 novembre 1524*, in *Opus epistolarum...*, cit., n. 1511, t. V, pp. 572-574: «Legi tuas litteras libenter; scriptae enim simpliciter et candide sunt, plenae erga Deum pietatis, in hunc vere summum et optimum Pontificem observantiae» (p. 573). Per una singolare esaltazione di Clemente VII “medicus”, seppure a distanza di più di un anno dal sacco di Roma, cfr. Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Jacopo Sadoletto del 1 ottobre 1528*, n. 2059, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, cit., t. VII (1527-1528), Oxford University Press, Oxford 1928, t. VII, n. 2059, pp. 509-511: «Tot opinionum dissidiis labefactata nutat Christiana religio... Requirit hoc malum insignem medicum, quem in illo nobis etiam Medicis cognomen polliceri videtur; requirunt hi monarcharum animi magnum aliquem consultorem, qui illos nimium exacerbatos ad clementiam revocet. Et hic aridet nobis laetum omen Clementis septimi: cuius pietatis non dubito quin adfutura sint numinis praesidia, si modo populus Christianus, agnoscens Dei manum ad vitae correctionem inuitantis, sua scelera confitens, non ficto pectore confugerit ad illius misericordiam... Aduersus horum insolentiam [degli eretici, quindi degli stessi luterani] confido summi Pontificis, episcoporum ac principum aequitatem bonis ac doctis viris auxilio futuram» (pp. 510-511). Cfr. R. Devonshire Jones, *Clement VII*, in P.G. Bietenholz, Th.B. Deutscher (eds.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation, A-E=Volume I*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1985, pp. 308-311, in part. p. 310; G. G. Kroeker, *Erasmus in the Footsteps of Paul. A Pauline Theologian*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2011, p. 15.

<sup>20</sup> C. L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Herder, Freiburg i. Br. 1895-1933, tr. it. *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, Désclée & C. Editori Pontifici, Roma 1930, IV/2: Adriano VI e Clemente VII, pp. 515-516; S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia...*, cit., pp. 62-65; L. D'Ascia, *Erasmus e l'Umanesimo romano*, Olschki, Firenze 1991, pp. 18-29.

<sup>21</sup> «Erasmus meum incredibiliter amo, qui mihi humanissimas misit litteras. Eius cupio causa omnia» (J. Sadoletto, *Lettera a Bonifacius Amerbach del 17 settembre 1530*, in A. Hartmann (ed.), *Die Amerba-*





somma in oro: Erasmo veniva esplicitamente esortato a indossare le armi contro i nemici di Dio e della chiesa, affrendandosi a pubblicare opere contro Lutero, delle quali già il papa ha notizia<sup>22</sup>. Anche il datario Giberti scriverà ammirate lettere ad Erasmo, esortandolo a schierarsi contro Lutero<sup>23</sup>.

Considerando l'aperta, ripetuta identificazione erasmiana di Clemente VII con il «*medicus*» provvidenzialmente inviato da Dio, quindi della sua caritatevole «*clementia*» come cura provvidenziale delle malattie della chiesa universale, significativi paiono i frequenti riferimenti della *Concio* al «*medicus*» e alla «*me-*

*chkorrespondenz*, Verlag der Universitätsbibliothek, Basel 1947, t. III, n. 1466, pp. 536-537, in part. p. 537). Cfr. J. Sadoletto, *Lettera ad Erasmo da Rotterdam del 6 novembre 1524*, n. 1511, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. V..., pp. 572-574, in part.: «*Legi tuas litteras libenter; scriptae enim simpliciter et candide sunt, plena erga Deum pietatis, in hunc vere summum et optimum Pontificem obseruantiae: cuius admodum est propensa tuis commodis omnibus voluntas... Quanquam intus mihi in animo inclusus residebat tui amor, debitus ille, quidem praestantibus virtutibus tuis, non erupisset tamen etiamdum is in actum, si non Bonifacius [Amerbach] suis amicissimis officiis hanc salutationem litterariam inter nos conciliasset*» (pp. 573-574).

<sup>22</sup> Cfr. la vera e propria esplicita chiamata in battaglia, quindi la sollecitazione a pubblicare, finalmente, trattati contro Lutero, avanzate da Clemente VII, *Lettera ad Erasmo da Rotterdam del 3 aprile 1524*, n. 1438, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. V..., pp. 438-439: «*Spem magnam coepimus te, quem Deus omnipotens doctrinae ornamentis insignem esse voluisset, pro eiusdem Dei causa arma sumpturum, quae essent tuo tanto ingenio et ei pietati quam profiteris consentanea. Sic enim etiam ad nos multis ex locis afferebatur tibi ita agere in animo esse, iamque susceptum vel potius institutum quoddam opus, quo multorum prave sentientium erroribus patefaciendis tuae scientiae lumen accederet: quod nobis fuit auditu iucundissimum. Magni enim semper fecimus litteras et doctrinam tuam*» (p. 439). Ricordo che la lettera fu redatta da Jacopo Sadoletto. Rilevante, per segnalare l'inevitabile conflitto tra pacifismo erasmiano e prospettive pontificie medicee, all'indomani della battaglia di Pavia (il cui esito evidentemente non poteva ancora essere noto in Svizzera), Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Jacopo Sadoletto del 25 febbraio 1525*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. VI (1525-1527), Oxford University Press, Oxford 1926, n. 1555, t. VI, pp. 38-41; in part.: «*Agnosco Pontificis in me pietatem, et illius in me animo copiosus sum responsorus, simulatque me hinc in tutum recepero; id quod nunc molior. Hi monarcharum conflictus mire discruciant animum meum, per quos nec Pontifice nec Caesare nec Rege Gallorum frui licet. Post tantas tempestates Christus, vt spero, dabit aliquam serenitatem*» (38). Segnalo la *Lettera di Clemente VII ad Erasmo da Rotterdam dell'8 luglio 1525*, in *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, cit., t. VI..., n. 1588, pp. 125-126, con la quale vengono trasmessi ad Erasmo privilegi di tipo economico-ereditario.

<sup>23</sup> Cfr. G. Giberti, *Lettera a Erasmo da Rotterdam del 20 aprile 1524*, in *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, cit., t. V, n. 1443, pp. 448-449, ove si riconoscono entusiasticamente gli erasmiani «*in clyta erga Deum et sanctam religionem merita*» (p. 449); l'invito è, ovviamente, quello di metterli al servizio di Dio e della chiesa, rifacendosi alla richiesta in tal senso di Clemente VII. Per una netta presa di posizione antiluterana, cfr. Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Gian Matteo Giberti del 2 settembre 1524*, in *Opus epistolarum*, cit., t. V, n. 1481, pp. 525-528; Erasmo invia a Giberti il *De Lib Arb* e gli dichiara: «*Non me fugit quantum tempestatum excitarim in caput meum*» (526). Cfr., inoltre, Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Gian Matteo Giberti del 13 ottobre 1524*, in *Opus epistolarum*, cit., t. V, n. 1506, pp. 564-565, ove Erasmo precisa: «*Primum optabam vt hoc dissidium, periculosius quam multi intelligunt, moderatis rationibus componeretur; nunc video quosdam huius mali duces nihil aliud moliri quam rerum omnium confusionem. Itaque necessitas ipsa coget vt principes seditionem vi cohibeant. Hic bona spes est Clementis nostri prudentiam prouisuram ne, quod frequenter accidit, dum vni malo remedium admouetur, in aliud incurratur*». Per un bilancio, purtroppo piuttosto approssimativo dei rapporti dell'umanista con Roma, cf. K. Schätti, *Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie*, Helbing & Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1954, in part. il cap. IV, «*Erasmus und die Römische Kurie unter Clemens VII*», pp. 115-144.



dicina», appunto interpretata come «misericordia medicans»<sup>24</sup>/«clementia»<sup>25</sup> di Dio, a sua volta identificata con la «gratia»: essi non possono non alludere – certo con accorta prudenza e ricerca della medietà tutte erasmiane – al ruolo salvifico del papa *Clemens/Medicus*<sup>26</sup>, indicatovi come supremo garante di pace ecclesiastica e di grazia nei confronti dei peccatori. Tanto più se David e Pietro, i due supremi modelli dei *principes* ecclesiastici, sono rappresentati come santi peccatori, figure umane che condividono il peccato della loro chiesa, «casta meretrix»; chiesa comunque disposta ad accogliere misericordiosamente i suoi più acerrimi nemici, che pure si rifiutano di ricorrere al «medicus» pietoso.

Pertanto, ritengo che il *DeImmMiser* non sia affatto un'opera aperta alla recezione di fermenti luterani, ma al contrario un'opera astutamente dialogica, nella quale egli vuole accogliere equivocamente alcune rivendicazioni dell'ex monaco agostiniano, ma solo perché esse sono quelle che, più “propriamente” e con maggiore misura teologica, Erasmo stesso aveva proclamate: la centralità della fede interiore, rispetto all'esteriorità delle opere; la critica alla corruzione di un cristianesimo esteriore, superstizioso e venale; l'esigenza di radicale riforma spirituale. Erasmo, pertanto, pare accogliere temi chiave di Lutero, ma finendo per stemperarne comunque la radicalità, quindi normalizzandoli e riconciliandoli con la stessa tradizione cattolica ecclesiastica e confraternale. Non a caso, se, in senso apparentemente luterano, inizialmente la divina «misericordia» è identificata con la «gratia» che giustifica *sola fide*,

<sup>24</sup> «Misericordia medicans» (*DeImmMiser* 48,380=565b/48; 54,537=568b/57): cito, nell'ordine, Erasmo da Rotterdam, *De immensa misericordia Dei*, ed. C.S.M. Rademaker, in *Opera omnia Desiderii Erasmi*, V/VII, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 31-96 (indicazione di pagina e riga) = *De magnitudine misericordiarum Domini Concio*, ed. J. Le Clerc, in *Desiderii Erasmi Operum Omnium Tomus Quintus*, van der Aa, Leiden 1704, coll. 557-588 (indicazione di colonna e sezione)/ il riferimento all'eccellente traduzione italiana di P. Terracciano, Erasmo da Rotterdam, *La misericordia di Dio*, Edizioni della Normale, Pisa 2016 (indicazione di pagina).

<sup>25</sup> «Tam ignoscentem misericordiam, quam et clementiam vocamus, nemo non agnoscit nisi qui se credit immunem ab omni peccato» (*DeImmMiser* 52,513-514=567e/55); «clementissima Dei misericordia» (72,8-9=577b/82). Significativo, nel suo delineare una linea di mediazione tra tradizionalisti e innovatori, l'invito alla concordia, alla clemenza reciproca tra i due fronti: «Si quis grauius ac frequenter offendisset hominem, quam difficilis reconciliatio, quam memor iniuriarum animus, quam tarde senescit ira, quam facilis quavis ex causa relapsus ad veterem similitudinem, quam morose exigitur offensae pensatio, et tamen si sic quoque recipiunt in gratiam clementes vocantur» (74,42-45=577b/84).

<sup>26</sup> «Variis modis Deus corripit nos vt corrigat. Tandem vbi pertinacia nostra vicit omnia remedia, destituit nos vt deploratos proprioque relinquit arbitrio. Quemadmodum medicus, nihil non expertus quicquid ars potest ad depellendum morbum, vbi videt aegrotum omnia pharmaca respuere, tandem illum suo morbo relinquit, tanquam qui nolit viuere» (*DeImmMiser* 82,240-244=581e/95). È qui possibile scorgere la contrapposizione tra Lutero, scismatico pertinace, e il clementissimo papa «medicus»? Analogamente: «Inclinat se Dominus clementissimus vt absoluat adulteram, sed vicissim erigamus nos affectum nostrum ad inclinantem se nobis. Primus gradus est abiicere mala. Sic medici primum corpus inaniunt vt post inserant succos meliores. Euome et tu, peccator, ex animo tuo prauas cupiditates quae militant aduersus Deum, libidinem, auariciam, luxum, arrogantiam, iracundiam» (94,258=587b-c/111). È possibile leggervi un'allusione, certo ideologica, ai papi «medici», i quali, dopo avere aspramente condannato l'arrogante e iracundo errore/morbo luterano, capace di fomentare «libido» e lussuria, sono comunque ancora disposti ad accogliere, a perdonare con misericordia per amore della salvezza dell'unico corpo della chiesa, per la quale vengono avviando riforme ponderate e salvifiche?

senza merito alcuno delle opere<sup>27</sup>, tramite progressivi slittamenti, la «misericordia» finisce per identificarsi cattolicamente con la «caritas in proximum»<sup>28</sup>, giustificante in quanto capace di «extorcere» la grazia/misericordia di Dio<sup>29</sup> (pretesa del tutto pelagiana e simoniaca, quindi prassistica e incredula, per l'agostiniano Lutero). La *Concio*, allora, è un testo che sceglie nettamente a favore della tradizione cattolica, quindi del papa e della curia, ormai consapevole dell'impossibilità di moderare Lutero e di mediare effettivamente tra i due contendenti<sup>30</sup>. Dalla prospettiva di Lutero

<sup>27</sup> «Hic si nihil est quod tuis meritis possis ascribere, glorifica Dei misericordiam, adora Dei misericordiam, exosculare Dei misericordiam... Omnes huius [di Paolo] epistolae crepant gratiae vocabulum, quod quoties audis intellige tibi commendari Dei misericordiam. Gratiae est quod | purgati sumus a peccatis, gratiae quod credimus, gratiae quod per Spiritum eius charitas diffusa est in cordibus nostris, iuxta quam operamur ea quae sunt pietatis... Miserabiles sunt qui sic venditant sua benefacta, maledicti sunt qui confidunt in operibus hominum» (*DeImmMiser* 62,730-734=571f-572a/66-67; e 62,737-738=57a/67). Questo è, certo, il passo più filoluterano di tutta l'opera.

<sup>28</sup> *DeImmMiser* «Porro charitas in proximum quid aliud est quam misericordia» (92,500=586e/109).

<sup>29</sup> Cf. *DeImmMiser* 90,425-430=585b-c/105.

<sup>30</sup> La strategia "mimetica" di Erasmo ha inizialmente catturato persino S. Seidel Menchi, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia: i casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 9/2, 1979, pp. 573-601; si noti quest'affermazione: «Mentre la diatriba [*DeLibArb*] dà l'impressione [sic!] di dissentire dall'esperienza luterana, la *Concio* l'accoglie e l'incorpora... Erasmo è in grado di distinguere esattamente fra l'intuizione germinale dalla quale è scaturito il discorso di Lutero e i suoi esiti controversistici volutamente paradossali [sic!]. Sull'intuizione germinale egli è sostanzialmente consenziente» (p. 589); cf. p. 601. Ritengo, al contrario, che proprio l'intuizione germinale di Erasmo sia irriducibile a quella di Lutero, sicché trovo fuorviante l'assolutizzazione dell'apertura erasmiana alla giustificazione per fede proposta dalla Seidel Menchi: «Questo processo di giustificazione [quello affermato dalla *Concio*] comporta la contrapposizione fra grazia divina e meriti umani, o, in altri termini, l'alternativa fra la fede e le opere» (p. 592); come ho rilevato, di fatto questa concessione a Paolo viene, nello stesso *DeImmMiser*, ambigualmente ritrattata nella prospettiva del tutto tradizionale della giustificazione per fede e per opere. Nel suo fondamentale volume, S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia...*, in part. pp. 143-167 e 399-409, il giudizio sul *DeImmMiser* appare molto più equilibrato: se si afferma che, leggendo la *Concio*, si ha «l'impressione che Erasmo si fosse spinto molto avanti nella comprensione della dottrina della giustificazione in senso luterano» (pp. 156-157), comunque si riconosce che «Erasmo esprime riserve sostanziali nei confronti della teologia luterana e prende le distanze da essa» (S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia...*, cit., p. 157), soprattutto in riferimento alla condanna della *desperatio*. Comunque vi continua a prevalere la prospettiva di rileggere la "natura" dell'opera erasmiana nell'orbita delle correnti filoriformate e "clandestine", sottovalutando del tutto la sua recezione all'interno della curia romana e del cattolicesimo pretridentini (da Sadoletto e Giberti, da Fregoso agli stessi Pole e Flaminio). Rivelativa quest'affermazione programmatica, che pure sollevando un grosso problema storiografico, lo liquida sommariamente: «Insoddisfacente è lo stato attuale della ricerca sull'atteggiamento della Curia romana nei confronti di Erasmo... Il rapporto tra Erasmo e la Curia resta nettamente distinto da quello fra Erasmo e la cultura italiana e non può trovar posto in un lavoro che si propone di affrontare il secondo tema» (p. 25). Perché mai questa netta distinzione? Veri e propri vertici della cultura italiana non si concentravano, forse, nella curia medicea? Ne deriva che in tutto il volume Sadoletto, certo riconosciuto dai suoi contemporanei cattolici (da Erasmo, in primo luogo) e non (Lutero compreso!) come uno dei massimi umanisti italiani, è citato soltanto due volte (pp. 17 e 25) e clamorosamente restituito come autore attivo fuori d'Italia (! E il suo lungo servizio romano come segretario ai brevi e interlocutore curiale di Erasmo?), quindi indicato come uno di quei «corrispondenti italiani [di Erasmo]», appunto appartenente a quel «gruppo di letterati viventi fuori d'Italia – come Jacopo Sadoletto, Polidoro Vergilio, Girolamo Rorario →» (p. 25). L'effetto di questo pregiudizio ideologico è di notevole portata: Era-

(ma anche da quella dei cattolici più tradizionalisti), ancora una volta Erasmo si

simo è univocamente risucchiato in ambiti marginali, tendenzialmente ereticali, contigui alla Riforma, mentre se ne trascura il ruolo-chiave che ha svolto in ambiti curiali e cardinalizi. Sicché «l'Erasmo che ebbe corso nell'Italia del Cinquecento era un eretico pestilenziale, un seminatore di scandali, un principio di lacerazione. Non ci fu tentazione dell'intelletto dalla quale gli italiani lo ritenessero immune» (p. 15). Si comprende, allora, come Seidel Menchi interpreti la necessaria opera di indagine all'interno della curia come preziosa possibilità di ampliare la documentazione inquisitoriale contro Erasmo: «Una ricerca – che dovrebbe essere condotta primariamente negli archivi vaticani e nelle biblioteche romane – sull'atteggiamento della Curia verso Erasmo nel Cinquecento mi appare attualmente come uno dei principali compiti della storiografia erasmiana. Un'indagine del genere getterebbe nuova luce sul giudizio che gli Indici romani dei libri proibiti espressero sul corpus degli scritti erasmiani» (pp. 25-26). Insomma, il rapporto tra Erasmo e la curia romana è postulato come meramente antitetico: ne deriva il miconoscimento dell'incidenza positiva profonda che su alcuni curiali altissimi (Sadoletto e Giberti, prima di tutto) l'ammirato Erasmo ha svolto lungo tutto il papato di Clemente VII e, almeno in parte, anche in quello di Paolo III. In effetti, non è stato proprio tramite la curia romana che il *DeImmiMiser* ha potuto influenzare Flaminio e Pole? Lo stesso Valdés, nella dottrina del quale penso sia da rivalutare l'influenza del grande trattato erasmiano, non venne in Italia per trovarvi la protezione di Clemente VII, di cui fu cameriere segreto dal 1531 al 1533? Cfr. M. Firpo, *Introduzione* a J. De Valdés, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, Einaudi, Torino 1994, pp. VII-CL, in part. pp. LI-LV; e il recente volume di E. Bonora, *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*, Einaudi, Torino 2014, pp. 34-37. Sugli stretti rapporti teologici tra Erasmo e Sadoletto, e le erasmiane inclinazioni pelagiane di quest'ultimo, cfr. C. Ginzburg, A. Prosperi (edd.), *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Einaudi, Torino 1975, pp. 132-139; se opportunamente gli autori fanno riferimento all'*IntMiser* di Sadoletto come caratterizzata dal tema dell'amplissima misericordia di Dio, stranamente non la ricollegano al *DeImmiMiser* di Erasmo. Che il testo erasmiano sia di fatto trascurato in questa pur straordinaria indagine, è confermato dalle pp. 13-15, nelle quali, nel tentativo di ricostruire il tema dell'amplissima misericordia di Dio, non soltanto non si fa cenno al *DeImmiMiser*, ma si arriva persino a indicare nella traduzione che ne offrì Marsilio Andreasi, *Trattato divoto et utilissimo della divina misericordia raccolto da diverse autorità delle scritture sacre, et da altri trattati d'alcuni catholici dottori di latino in volgare*, Lodovico Britannico, Brescia 1542, pubblicata quindi senza il nome di Erasmo e con titolo variato, un'opera originale dello stesso Andreasi, influente sul *De amplitudine beati regni Dei* dell'"origeniano" Clelio Secondo Curione. D'altra parte, lo stesso Curione parrebbe fosse ignaro (ma possibile?) che l'opera di Andreasi fosse soltanto una traduzione del *DeImmiMiser* erasmiano, in quanto ne affidò al figlio Orazio una retroversione in latino, pubblicata a Basilea nel 1550 e dedicata a Edoardo VI d'Inghilterra; cfr. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1939, quindi in *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Einaudi, Torino 1992, p. 188 e n. 1, che è a monte dell'errore di Ginzburg e Prosperi, in quanto non riconosce nell'opera di Andreasi una traduzione della *Concio*, che pare conosciuta del tutto approssimativamente, come prova la sorprendente genericità e inesattezza di quest'affermazione: «Erasmo..., almeno da principio, aveva scritto un sermone, dove il motivo dell'infinità della misericordia divina era accennato e brevemente sviluppato [sic!] nel senso della speranza che il cristiano deve avere in essa». Rigorosa, invece, è la ricostruzione di P. Terracino, *Omnia in figura. L'impronta di Origene tra '400 e '500*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, le intelligenti pp. 286-287, sulle quali si dovrà tornare in altra sede. Riconoscere, invece, il *DeImmiMiser*, con tutte le sue ambiguità semi-pelagiane, come testo ammirato o utilizzato da Sadoletto, Giberti, Flaminio, Crispoldi (e Machiavelli...!), avrebbe certamente contribuito a riconfigurare la genesi di quel testo massimamente ambiguo che è il *Beneficio di Cristo*. Il trascurare, sulla scia di Seidel Menchi, il papa e l'ambiente curiale umanistico (Sadoletto, Giberti, Flaminio) come principale ispiratore e destinatario delle opere erasmiane, è forse l'unico limite del contributo di una fine conoscitrice del pensiero di Sadoletto, S. Salvadori, *Rezeption des Erasmus im Italien des XVI. Jahrhunderts am Beispiel der "Concio de immensa misericordia Dei"*, in Ch. Galle, T. Sarx (edd.), *Erasmus-Rezeption*



Gaetano Lettieri

rivela ambiguo, «*duplex, anguilla, verus Momus*»<sup>31</sup>: certo aperto ad esigenze di riforma, ma che sono le sue proprie (non a caso compatibili con quelle di un Giberti o di un Sadoletto), non certo quelle di Lutero, che, come dirà nel *DeLibArb*, soltanto in un primo momento si era illuso potessero corrispondere alle proprie attese. Pertanto, come già notato da Seidel Menchi, nella recisa, sistematica condanna della «desperatio» e di un determinismo manicheo, evidente emerge il rifiuto di una teologia dell'onnipotenza tirannica e del servo arbitrio luterano<sup>32</sup>, a favore di quella che la stessa Seidel Menchi ha definita «teologia del cielo aperto», fondata su una trasparente allusione a Origene e comunque sbilanciata a favore della dottrina della giustificazione sinergistica dei padri greci e persino di

*im 16. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern 2012, pp. 71-90. Sarebbe allora interessante ricostruire la presenza, del tutto marginale, eppure più volte riaffiorante, di Sadoletto in D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento...*, ove si mette in rilievo, seppure tramite tracce discontinue, il rapporto di contiguità tra tentativi cattolici di riforma “erasmiana”, di cui appunto Sadoletto è indicato come uno degli esponenti più significativi, e ambienti “eretici” o progressivamente sospinti verso l’eresia, in particolare a causa dell’azione inquisitoriale di Carafa. Questo confine mobile è stato, per almeno un trentennio, interno allo stesso collegio cardinalizio, come testimonia Pole, che potrà sfiorare il papato nel decisivo conclave del 1549-1550. La vicenda, com’è noto, si riproporrà con la parabola drammatica e altalenante di Morone. Come autorevole testimone del perdurare dell’incredibile fraintendimento del *DeImmMiser* come testo filoluterano, addirittura sostenitore del *sola fide*, cf. il pur notevole volume di P.G. Bietenholz, *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus’ Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2009, pp. 103-104; in part.: «the text... offered a bold endorsement of justification by faith alone, followed by a barb against the sale of indulgences» (p. 104).

<sup>31</sup> «Erasmus est anguilla. Niemand kan ihn ergreifen denn Christus allein. Est vir duplex.... Mira astutia Satanae fuit, quod occasione abominationum papae mundum cepit» (M. Lutero, WA, *Tischreden*, t. I, 1531-1546, Hermann Böhlau, Weimar 1912, n. 811 (intorno al 1531), p. 55). «Erasmus momus. Erasmus verus est Momus. Omnia ridet ac ludit, totam religionem ac Christum, atque ut hoc melius praestet, dies noctesque excogitat vocabula amphibola et ambigua, ut eius libri etiam a Turca legi possint. Et cum multa dixisse putatur, nihil omnino dixit. Omnia eius scripta quolibet trahi possunt, itaque neque a nobis nec a papistis deprehendi potest, nisi prius ademeris illi amphibologiam... Christum docere non studet, immo delectatur studere amphibologiis et novicis ac pestilentibus dictis... Ista sunt satanica et Erasmus valde multum in eius schola profecit. Doctus est factus discipulus. Aber mir nicht! Ich will an meinem Christo hangen und serio ac simpliciter de eo loqui» (M. Lutero, WA, *Tischreden...*, cit., t. I, n. 811 (intorno al 1533), pp. 390-391).

<sup>32</sup> Cfr. M. J. Heath, *Introductory note a A Sermon on the Immense Mercy of God*, in J.W. O’Malley (ed.), *Collected Works of Erasmus. Spiritualia and Pastoralia*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1998, pp. 69-74, in part.: «In *De immensa Dei misericordia* Erasmus’s identification of mercy with grace and his discussion of mercy in the human sphere reflect the traditional teaching that the human will enjoys a certain freedom. Humanity must choose to cooperate with grace, as David did; the invitation can be rejected, as it was by Pharaoh. As in the formal debate with Luther, Erasmus seems to accept a certain efficacy of the human will, while acknowledging that the effect of divine grace is far greater. Man is weak, according to Erasmus, rather than evil, as Luther held. Erasmus cherished the free human response, through faith, hope, and especially charity, to the divine motion involved in the bestowing of grace on humanity... It may be that Erasmus’ insistence in *De immensa Dei misericordia* on the mercy of the God of Israel is also a covert reproach to Luther. Although in this sermon Erasmus explicitly condemns only the ancient heretics, the Manichees, for making the God of the Old Testament capricious and ultimately evil, Erasmus had revealed elsewhere his suspicion that Luther’s view was similar. But if there are echoes here of the controversy with Luther, Erasmus did not entirely avoid the wrath of his own church» (p. 73).



### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Pelagio, contrapposta al tremendo predestinazionismo e all'antiumanistica teologia del servo arbitrio di Agostino. Eppure, anche l'erasmiana condanna della «superbia» mi pare non soltanto riprendere la stigmatizzazione luterana della pretesa umana di salvarsi con le proprie opere, ma anche e soprattutto riecheggiare l'accusa ormai quasi automatica portata dal contesto curiale e dai controversisti cattolici (Sadoletto compreso) contro l'empio eversore di Wittenberg, che pretende, malgrado le continue sollecitazioni alla sottomissione salvifica alla chiesa di Cristo, di contrapporre il *proprio* soggetto *sola fide* all'intera millenaria tradizione cattolica. Sicché non mi pare improbabile interpretare come antiluterano il riferimento iniziale a

terrigenae Gigantes, qui coniurati aduersus Iouem montes imposuere montibus vt expugnato coelo Iouem ex arce depellerent (*DeImmMiser* 34,57-58=558d/31).

Vi è comunque una prova clamorosa, eppure stranamente mai evidenziata a livello storiografico, della natura fortemente antiluterana del *DeImmMiser*. Erasmo, infatti, attacca al cuore l'eversiva protesta luterana contro la dottrina cattolica tradizionale della penitenza, opponendosi con nettezza a un luogo strategico del luterano *De captivitate babilonica ecclesiae* (=WA t. 6, Hermann Böhlau, Weimar 1888, pp. 497-573). L'agostiniano, infatti, trattando del battesimo, aveva lungamente polemizzato contro l'interpretazione o «verbum» di Girolamo («sive male positum, sive male intellectum») della «poenitentia» come «secunda post naufragium tabula», offerta dalla misericordia di Dio ai cristiani caduti nel peccato,

quasi baptismus non sit poenitentia. Hinc enim, ubi in peccatum lapsi fuerint, de prima tabula seu nave desperantes velut amissa, secundae tantum incipiunt niti et fidere tabulae, ide est poenitentiae (*WA* 6, p. 527, rr. 13-15).

Dietro l'impulso corruttivo di Satana, intento a «in omnibus adultis extinguere» (*WA* t. 6, p. 527, r. 10) l'inalienabile dono divino del battesimo, quest'insegnamento imprudente di Girolamo sarebbe stato assunto dagli stessi pontefici come fondamento di un processo di perversione sistematica dell'autentica rivelazione cristiana della penitenza, che per Lutero non è affatto un'opera «supplementare» dell'uomo, ma l'esperienza della propria mortale e disperante insufficienza, tolta nello stesso atto di fede nella morte e resurrezione di Cristo, che per pura grazia dona al credente la giustificazione. Roma-Babilonia ha, invece, sovrapposto alla partecipazione battesimale al mistero salvifico del Dio crocifisso

tot repertae aliae viae remittendorum peccatorum et in coelum veniendi... Hinc nata sunt votorum, religionum, operum, satisfacionum, peregrinationum, indulgentiarum, sectarum infinita illa onera et de iis maria illa librorum, quaestionum, opinionum, traditionum humanarum, quas totus mundus iam non capit, ut incomparabiliter peius habet Ecclesiam Dei ea tyrannis, quam unquam habuit synagogam aut ullam nationem sub caelo. At pontificum erat haec omnia tollere et Christianos omni cura ad synceritatem baptismi revocare, quo intellegent, quid essent, et quid facere Christianos oporteat. Verum unum est hodie

eorum offitium, populos quam longissime abducere a baptismo, et diluvio tyrannidis suae omnes immergere (WA 6, p. 527, rr. 11-12 e 17-22).

Il passo è particolarmente significativo, proprio perché ricapitola il crimine teologico romano, quindi la sua demoniaca economia prassistica, simoniaca e pelagiana, nella perversa interpretazione della «poenitentia» come «secunda tabula» di salvezza, indebitamente sostituita alla diretta partecipazione salvifica nella fede alla morte e resurrezione di Cristo, donata a ogni cristiano con il battesimo. Ecco il perverso inganno perpetrato dall'Anticristo di Babilonia, dal papa strumento di Satana: la nuda fede nella grazia di Cristo viene sostituita con un diluvio di «opera», «indulgentiae», estrinseci atti religiosi, libresche ciance teologiche, tutti invenzioni umane, che anziché condurre il cristiano alla nuda, evangelica esperienza di morte e di resurrezione nella fede, lo mantengono nella perversa e gratificante pretesa (propria dell'uomo naturale, agostinianamente malvagio) di produrre la propria salvezza. Lutero, conseguentemente, torna ad attaccare la riduzione della «poenitentia» a meritoria «contritio», esplicitamente contrapposta alla «fides»:

Babylonia nostra fidem quoque adeo extinxit, ut impudenti fronte eam negaret necessariam esse in sacramento isto, immo Antichristica impietate definiret haeresim esse, si fidem necessariam quis esse assereret... Principio, contritionem sic docuerunt, ut eam fide promissionis priorem facerent et longe meliorem, ut quae non esset fidei opus sed meritum, immo non memorantur eam. Sic enim operibus inhaeserunt et exemplis scripturarum, in quibus leguntur multi veniam consecuti propter cordis contritionem et humilitatem, sed non advertunt fidem, quae contritionem et dolorem cordis operata est... (WA 6, p. 544, rr. 14-17; 26-31)

Cave ergo, in contritionem tuam confidas aut dolori tuo tribuas remissionem peccatorum. Non respicit te propter haec Deus, sed propter fidem, qua minis et promissis eius credidisti, quae operata est dolorem eiusmodi, ac per hoc non diligentiae peccatorum collectrici sed veritati Dei et fidei nostrae debetur, quicquid boni in poenitentia fuerit. Caetera omnia sunt opera... Prior est terror comminationis, qui succendit impios, hanc fides acceptans fumat contritionis nebulam. Contritio tamen minus tyrannidi et quaestui, sed in totum impietati et doctrinis pestilentibus patuit. Confessio vero et satisfactio egregiae officinae factae sunt lucri et potentiae (WA 6, p. 545, rr. 25-30; 32-37).

Rispetto a questa sistematica demolizione della macchina penitenziale cattolica, Erasmo reagisce con impressionante decisione: il suo radicalismo si rivela, in questo caso, antiluterano (quindi antiagostiniano) e nettamente tradizionalista ("semipelagiano"). La Concio, infatti, contro Lutero e con Girolamo, a) riafferma la misericordiosa necessità della «secunda tabula» della «poenitentia», in relazione alla quale la «fides», esaltata univocamente da Lutero, non viene minimamente chiamata in causa; b) ribadisce il valore salvifico della «contritio», che Lutero aveva fatto oggetto di aspra messa in questione; c) esalta, dichiarandolo indispensabile per la giustificazione, il ruolo di opere meritorie e di riparatori atti di carità nei confronti del prossimo, pure nettamente distinti da prassi superstiziose ed esteriori.

### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Nullus excluditur, omnibus ex aequo patet aditus ad misericordiam. Non imputatur vita superior, modo poeniteat. Ne vero putes hanc Domini misericordiam ultra baptismum non porrigi, quamvis Montanus a baptismo prolapsis occludat fores Ecclesiae: Dominus nunquam occludit ostium regni coelestis. Datus est semel ingressus in Ecclesiam per baptismum, cuius typum gerit arca Noe, sed relicta est per Dei misericordiam omnibus secunda post naufragium tabula, imo reditus in arcam per poenitentiam. Nec enim iteratur baptismus, quemadmodum nec mors Christi, sed superest aqua lachrymarum, qua iam exterguntur sordes criminum, superest nitrum salutiferae contritionis et herba borith. Oportebat quidem eos quibus semel gratis condonata fuerunt omnia peccata, quique consepulti cum Christo per baptismum cum eodem resurrexerunt in vitae nouitatem, perseuerare in tanto dono quod acceperant. At misericors et miserator Dominus non ignorans imbecillitatem humanae naturae, poenitentiae remedium vsque ad finem vitae omnibus paratum esse voluit (*DeImmMiser* 80,197=580f/92-81,210=581b/93).

L'allegoria delle lacrime è molto meno ingenua di quanto non appaia: è finalizzata a traslare, quindi a togliere la dimensione dogmatico-carismatica del battesimo (partecipazione alla giustificazione per grazia donata per fede) nella dimensione esistenziale e morale della penitenza. La fede non è un evento carismaticamente acceso dalla grazia, che uccide/terrorizza per vivificare/liberare, ma un atto della libertà umana, che, soffrendo, vive la sua dolorosa limitatezza e si affida alla misericordia di Dio. Pertanto, riaffermare la necessità di riconoscere la «secunda tabula» significa, di fatto, rifiutare la deduzione apocalittica luterana, che da quest'errore faceva dipendere l'intero sistema perverso della chiesa romana, Babilonia responsabile di sostituire «contritio», «dolor», «opera» penitenziali dell'uomo al dono di grazia fruito per fede. Non a caso, è possibile indovinare la condanna di Lutero dietro quella del rigorista Montano, che, disprezzando la corruzione della chiesa mondanizzata e separandosi superbamente da essa, pretendeva di essere l'ispirato interprete dello Spirito di Dio, unico profeta dell'autentica chiesa eletta. La prospettiva teologica di Lutero è, pertanto, ritrattata come del tutto parziale, quindi ricompresa da Erasmo in una prospettiva dialettica, eminentemente "cattolica" (e lassista agli occhi di Lutero), che, recuperando l'interpretazione tradizionale della «poenitentia» come «secunda tabula», si rifiuta di metterla in contraddizione con il battesimo, che incorpora nella morte e resurrezione salvifica di Cristo. Contro la nozione assolutista della fede, avanzata da Lutero – che presuppone l'abissale (e, per Erasmo, astratta e inumana) dottrina agostiniana del servo arbitrio e della predestinata grazia indebita –, Erasmo afferma una teologia pratica della misericordia infinita: Dio riconosce la mediocrità dell'uomo, la sua propensione al peccato, ma si accontenta di una sincera, libera «contritio», di lacrime di pentimento, quindi di fattive opere di carità. Sicché, rispetto alla contrizione e al «dolor», ritenuti insufficienti da Lutero, Erasmo riafferma l'esempio di Pietro, simbolo del vero penitente, dal cui cuore, divenuto finalmente di carne e non più di pietra, erompe «fons lachrymarum, amarus ob dolorem poenitentiae, sed salubris ob redditam innocentiam» (*DeImmMiser* 68,883-884=574f/76). La presenza davvero alluvionale delle la-

crime nella Concio erasmiana sta ad indicare, pertanto, un ribadimento antiluterano della «poenitentia» postbattesimale, capace di riattivare meritoriamente la recezione salvifica del battesimo. In questo mare di lacrime, non soltanto anega il fantomatico «bold endorsment of justification by faith alone», nella cui monodica contrazione Bietenholz ha pure preteso di spegnere la raffinatissima polifonia del trattato, ma affonda, di fatto, la stessa nozione di «fides», che, con la rievocazione della «secunda tabula», sparisce dalle ultime pagine del trattato (l'ultima rapida ricorrenza è in *DeImmMis*).

Ricapitolando, sebbene il *DeImmMiser* voglia presentarsi come opera irenica, proprio per il suo spirituale rifiuto della radicalizzazione violenta, essa finisce per essere persino più insidiosa del *DeLibArb*, in quanto alla ricerca di un punto di mediazione “retorica”, quindi di equivocità tra il radicalismo agostiniano di Lutero e teologia/sistema ecclesiastico cattolico-romani. Avvicinandosi a Lutero e al fronte dei suoi seguaci, Erasmo identifica con l'immensa misericordia di Dio la grazia, rispetto alla quale le opere dell'uomo (tanto più se esteriori e venalmente barattate) sono sempre in difetto; d'altra parte, contro Lutero ribelle contro la tradizione ecclesiastica e fautore di un arbitrarismo teologico che vanifica qualsiasi dignità e sforzo umani, appunto si identificano nella «superbia» e nella «desperatio» le opposte «duae praecipuae pestes et capitales»<sup>33</sup>, che infettano la natura umana. In tal senso, il vangelo cristiano è semipelagianamente risolto nell'atto interiore della «poenitentia», – offerta da Dio come «secunda tabula» ai peccatori pentiti – libero pentimento per il proprio peccato e meritoria invocazione alla misericordia di Dio, che comunque dev'essere capace di tradursi in opere di carità, sicché l'atto umile dell'uomo, che si riconosce radicale peccatore indegno della salvezza, è libera e meritoria invocazione all'aiuto di Dio, nella certezza che pianto e atti di carità possano *extorcere* alla sua infinita misericordia quella salvezza, che l'uomo non può comunque attingere con le sue sole forze.

## 2. Una congiuntura planetaria: Machiavelli, Erasmo, Lutero

Si tenterà, allora, di indagare il rapporto tra Machiavelli, Erasmo e Lutero, senza rassegnarsi a rimanere “con un pugno di mosche in mano”<sup>34</sup>, riuscendo piuttosto a percepire nitidamente – proprio dove troppo a lungo non si è voluto porgere l'orecchio: nella curia di Clemente VII – un fitto intreccio

<sup>33</sup> *DeImmMiser* 32,31-32=558a/29.

<sup>34</sup> «Il caso di Machiavelli è quello di un uomo di straordinaria intelligenza e di letture intense. Ma quando si cerca di capire quale fosse la sua conoscenza di ciò che si muoveva nella realtà culturale e religiosa europea si rimane con un pugno di mosche: conobbe Erasmo? Seppe di Lutero? Certamente sì, da uomo del suo tempo e da lettore e osservatore specialmente acuto e attento quale fu. Ma non ne scrisse, né vi alluse nella sua ricca corrispondenza» (A. Prosperi, *Il Lutero italiano*, in A. del Col, A. Jacobson Schutte (edd.), *L'inquisizione romana, i giudici e gli eretici. Studi in onore di John Tedeschi*, Viella, Roma 2017, pp. 75-90, in part. p. 76).

di voci, al di sotto di quell'inspiegabile, ermetico silenzio, che Machiavelli pareva mantenere rispetto all'esplosione del conflitto confessionale. *L'Esort*, infatti, si rivelerà come l'impressionante luogo di confronto, seppure rapido e obliquo, di Machiavelli con gli altri due giganti del pensiero e della stessa storia cinquecenteschi: un razionalista umanista origeniano e un apocalittico carismatico agostiniano<sup>35</sup>. Singolarmente, rispetto alla pur fondata, dominante tendenza storiografica, che insiste sulla prospettiva di una relazione antitetica tra Machiavelli ed Erasmo<sup>36</sup> – il diavolo arso dall'assolutezza del politico come brama di dominio, contrapposto all'evangelico interprete della pacifica carità cristiana, alla quale il principe stesso è richiamato –, *L'Esort* segnala l'incredibile piegarsi delle "dita di Satana" a diluire il loro inchiostro nell'"acqua santa" erasmiana, piegandosi a riscrivere, seppure con qualche netta variante, il dettato della confessione religiosa del paladino del vero cristianesimo evangelico-cattolico<sup>37</sup>. Analogamente, si proporrà di identificare la seconda fonte diretta

<sup>35</sup> Questo saggio contraddice, pertanto, quanto affermato da G. M. Barbuto, *Machiavelli*, Salerno, Roma 2013: «Certamente la religione cristiana, nella interpretazione propostane da Machiavelli, era poco affine ai fermenti spirituali, ispirati a un evangelismo fondato sulla *caritas* o a un paolinismo insofferente del rigidismo legalistico e del cerimonialismo che si diffondevano in Europa, fra '400 e '500, prima ancora dell'esplosione della Riforma. Le orbite religiose di Machiavelli e quelle dell'umanesimo cristiano e della *pia philosophia* di Erasmo non si incrociavano» (p. 190). Seppure profondamente divergenti nella loro interpretazioni della religione e del cristianesimo, nell'*Esort* le orbite di Machiavelli ed Erasmo si sono stranamente incrociate!

<sup>36</sup> Cfr. D. Canfora, *Introduzione*, in Erasmo da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, pp. VII-XXXIII, in part. il par. 4, «Erasmo e Machiavelli», pp. XIV-XXV; E. Cerasi, «*Se del male è licito dire bene*». Machiavelli, *allo specchio di Erasmo*, in «Giornale critico di storia delle idee» 3, 2010, pp. 88-107; D. Canfora, *Utopia umanistica e verità effettuale: Erasmo, Machiavelli e la politica moderna*, in «Quaderni di Storia» 73, 2011, pp. 155-168; C. Osola, *Erasmo nel notturno d'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 2015, in part. pp. 14-20; 88-90. Comunque, non si è fino ad oggi riusciti a cogliere alcun rapporto diretto tra Machiavelli ed Erasmo; significativo questo giudizio del tutto minimalista di A. Renaudet, *Erasmus et l'Italie...*, cit., p. 310: «Machiavel n'a pu ignorer le nom du maître de l'humanisme européen». D'altra parte, Asor Rosa si è impegnato, a mio avviso efficacemente, a rintracciare la presenza nei *Ricordi* guicciardiniani degli *Adagia*, ma soprattutto dell'*Elogio della follia*, stampato dai Giunta a Firenze nel 1518: cfr. A. Asor Rosa, *Ricordi* di Francesco Guicciardini, in A. Asor Rosa (ed.), *Letteratura italiana. Le Opere*, Einaudi, Torino 1993, v. I, *Dalle origini al Cinquecento*, pp. 4-94, in part. il cap. «Piste erasmiane», pp. 67-77; e la conclusione, «Tra Machiavelli ed Erasmo», pp. 87-90, ove si identifica in Erasmo «l'anello mancante che c'impediva di capire come si sia verificata questa saldatura fra tradizione teorico-politica, storica e civile, naturalistica e fondamentalmente razionalistica, e nascita del problematico esistenziale e conoscitivo, ovvero, per considerare il risultato complessivo di tale incontro, questo singolare amalgama di analisi materialistica e di preoccupazioni stoico-cristiane, che io ho creduto di scorgere nel libro dei *Ricordi*» (p. 89). In *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino, II...*, cercherò di evidenziare l'affiorare di forti allusioni erasmiane nella machiavelliana "lettera delle follie" del 15 marzo 1526, inviata proprio a Guicciardini.

<sup>37</sup> In riferimento all'*Esort*, il *Delmmiser* erasmiano è stato meritoriamente citato da L. Lazzarini, *Machiavelli e Savonarola...*, cit., pp. 91-92, seppure accostato accanto a Lutero, di cui si esaminano rapidamente le prime opere dedicate alla penitenza: «Il radicale agostinismo di Lutero, i cui scritti cominciavano a diffondersi in Italia negli ultimi anni della vita di Machiavelli, potrebbe aver certo influenzato Machiavelli ed averlo indotto a ripensare al suo credo religioso. Qualche anno più tardi, nel 1524, era uscita invece la *De immensa Dei misericordia concio* di Erasmo da Rotterdam,

dell'*Esort*, in particolare del suo denso inno alla carità, nel *Libro di amore di carità* (1402-1404)<sup>38</sup> del domenicano Giovanni B(i)anchini/Bacchini, detto Dominici, teologo e cardinale, oltre che cultore di santa Caterina e riformatore dell'ordine, quindi maestro di Antonino Pierozzi, vescovo di Firenze e fondatore della *CompBuonSanMart*<sup>39</sup>. Questa dipendenza ci restituirà, pertanto, un Machiavelli niente affatto nascosto seguace di Savonarola (e tanto meno di Lutero), ma al contrario fedele interprete di una *pietas* fiorentina e medicea, che Leone X prima, Clemente VII poi avevano eletto, anche in prospettiva antiluterana, come tradizionale luogo ideologico e pratico di aggregazione religiosa identitaria e di rinnovamento della fede. Che la collocazione dell'*Esort* sia ro-

l'opera nella quale Erasmo espone nel modo più completo la sua teologia del "cielo aperto"». Rispetto a questa meritevole chiamata in causa, la conclusione è purtroppo del tutto liquidatoria e deludente: «Tuttavia non c'è bisogno di fare i nomi di Lutero o dello stesso Erasmo per comprendere il contenuto teologico del sermone» (p. 92). Come abbiamo già segnalato, la tesi nella quale Lazzarini si riconosce è, infatti, quella di una profonda influenza sull'*Esort* di Savonarola. Evidentemente, egli non ha condotto un'analisi della *Concio*, limitandosi a riprendere alcune importanti pagine dedicate da S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia...*, in part. il notevole cap. «Il cielo aperto, ovvero l'infinita misericordia di Dio», pp. 143-167, soprattutto pp. 143-146 e 155-159, che però mai chiamavano in causa l'*Esort* machiavelliana. Vorrei comunque segnalare quello che giudico un rischio di forzatura storiografica, ideologicamente condizionata: legare Savonarola, Machiavelli, Erasmo, Lutero, quindi il *Beneficio di Cristo*, in una troppo automatica e coerente filiera sempre più apertamente antipapale e anticattolica, quindi progressiva ed "eretica". Come se la successiva identità controriformista retroagisse, rinchiudendo la plurale realtà del cattolicesimo pre-tridentino, in particolare mediceo e farnesiano, in una gabbia reazionaria, rispetto alla quale i diversi, grandi tentativi di innovazione teologica, religiosa, filosofica, politica non potessero che essere inconciliabili e ostili. In tal senso, lo stesso Bausi finisce per far slittare il rapporto, ancora assunto in maniera estrinseca, tra opere erasmiane e machiavelliane unicamente in ambito filoriformato: «In quegli stessi decenni [1520-1540] la fortuna delle opere erasmiane e di quelle machiavelliane corre parallela, spesso intrecciandosi e sovrapponendosi, negli ambienti italiani vicini alla Riforma» (F. Bausi, *Il Principe dallo scrittoio alla stampa...*, cit., p. 130); cfr., in tal senso, L. Perini, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, «Studi storici» 10, 1969, pp. 887-918; 880-883; D'Ascia, *Erasmus e l'Umanesimo romano...*, cit., p. 8. Come se Erasmo e Machiavelli non avessero trovato proprio nei massimi vertici della curia e nel papa stesso i loro più alti e privilegiati interlocutori...

<sup>38</sup> Per la datazione dell'opera, seguo le convincenti argomentazioni di I. Colosio, (ed.), in *Giovanni Domini, +1419: saggi e inediti*, Memorie domenicane, Pistoia 1970, «Appendice I – Quando furono scritti "La regola del governo di cura familiare" e il "Libro di amore di carità"», pp. 165-171, in part. pp. 167-171.

<sup>39</sup> Cfr., come prima introduzione, la voce di G. Cracco, *Banchini, Giovanni di Domenico*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, V, Treccani, Roma 1963; cf., inoltre, M.M.M. Romano (ed.), *Giovani Dominici da Firenze. Catalogo delle opere e dei manoscritti*, Sismel. Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008; I. Gagliardi, *Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi: dal maestro al discepolo*, in L. Cinelli e M.P. Paoli (ed.), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Nerbini, Firenze 2012 = «Memorie Domenicane» 43, 2012, pp. 167-183: «Al centro della restituzione di senso operata dal Pierozzi, sta, infine e a ben guardare, il progetto globale dell'Osservanza domenicana – della quale trovava un padre (Giovanni Dominici) da affiancare alla madre (Caterina da Siena) – ovvero lavorare per il rinnovamento della chiesa e della società e così compiere un ulteriore e decisivo passo sull'iter collettivo verso l'instaurazione della Gerusalemme celeste "qui" ed "ora"» (pp. 182-183). Cfr., inoltre, I. Gagliardi, *Il "Libro d'amor di carità" di Giovanni Dominici: alcune tracce per una lettura*, in G.C. Garfagnini e G. Picone (eds.), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 47-81.

## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

mana e curiale, è confermato da un relevantissimo trattato pubblicato nell'anno santo di penitenza del 1525 da Jacopo Sadoletto (che proprio nel luglio 1525 scriveva una lettera, indirizzata al «frater» Machiavelli, nella quale gli dichiarava il suo continuo amore): si tratta dell'*Interpretatio in Psalmum Miserere mei* (=IntMiser)<sup>40</sup>, dedicato al datario Giberti, con il quale, come Sadoletto afferma nella prefazione dell'opera, frequenti erano gli incontri di meditazione sui salmi, in particolare su quelli penitenziali. Ebbene, l'*IntMiser* sadoletiana, che, come l'*Esort* machiavelliana si colloca all'interno delle celebrazioni penitenziali dell'anno santo, presenta massicci elementi di dipendenza dal *De ImmMiser* erasmiano, testo evidentemente recepito dalla curia di Clemente VII come avanguardia teologica della polemica antiluterana. Insomma, sia Sadoletto che Machiavelli, legati da un rapporto di intima amicizia e collaborazione tra il 1525 e il 1527, leggono la *Concio* erasmiana e, seppure diversamente, ne rilanciano il messaggio teologico-politico durante il giubileo del 1525 in due opere dedicate alla penitenza, difendendo la religione tradizionale cattolica romana e polemizzando, entrambi senza mai nominarlo, contro Lutero.

Preliminarmente, mi pare doveroso sottolineare il prepotente carattere pratico, persino antidogmatico dell'orazione machiavelliana, che insiste su atti penitenziali ed elemosine, quindi sull'esaltazione della carità a discapito della fede o della grazia, senza la chiamata in causa di alcuna dottrina teologica caratterizzante. La natura adogmatica dell'*Esort* mi ha inizialmente spinto, davvero "alla cieca", a cercare proprio in Erasmo una sua possibile fonte, così come a sospettarne l'intenzione antiluterana<sup>41</sup>. Inoltre, mi pare legittimo ipotizzare una profonda intenzione politica della stessa *Esort*, sollevando alcune questioni, alle quali comunque non è possibile

<sup>40</sup> J. Sadoletto, *Interpretatio in Psalmum Miserere mei*, Calvo, Roma 1525.

<sup>41</sup> «L'originalità della sua impostazione appare evidente quando ci si renda conto della mancanza, in questo discorso, di qualsiasi accenno ai dogmi della tradizione cristiana ed alle pratiche della Chiesa. Esso non contiene parole concernenti per esempio il mistero dell'incarnazione, il sacrificio della Croce, Gesù, la Vergine Maria o i sacramenti. La penitenza alla quale il Machiavelli vuole esortare è l'atteggiamento dell'uomo che considera i suoi rapporti con Dio e con il prossimo, senza riferirsi ad altro. L'universo religioso è quindi ricondotto all'essenziale, ai due comandamenti dichiarati più grandi da Gesù stesso» (P. Jadogne, *Il "cristianesimo" di Machiavelli*, in C. Ballerini (ed.), *Atti del convegno di Nimega su «Letteratura Italiana e Ispirazione Cristiana»*, Patron, Bologna 1980, pp. 249-274, in part. p. 273). Per un'interpretazione del *semplice* cristianesimo dell'*Esort* come riduzione (che in effetti potremmo definire erasmiana radicale) della rivelazione cristiana a religione della carità, con la messa in secondo piano dello speculativo apparato dogmatico, significative alcune indicazioni di Tommasini: «Egli pertanto non tocca la fede, ma la vuol salda, semplice, pratica, e la veste e la penetra di carità virile – "Chi non ha carità non ha nulla. Non può essere pieno di carità quello che non sia pieno di religione". E così mira a raggiungere il più alto fine della disciplina cristiana, che è la educazione sincera della coscienza individuale» (O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli...*, cit., II, p. 713); ivi, nota 2, opportunamente Tommasini riporta un'affermazione, per lui corrispondente con quella dell'*Esort* sopra citata, di Francesco Vettori, *Viaggio nella Magna*, II,55: «I teologi sono i primi nella nostra religione che hanno fatto e fanno tutto di tanti libri, tante dispute, tanti sillogismi, tante sottilità, che ne son piene non solo le librerie, ma tutte le botteghe de' librai; nondimeno il Salvator nostro Gesù Cristo dice nel Vangelo: amerai il tuo Signore Iddio con tutto il cuore tuo, con tutta la mente tua, e con tutta l'anima tua, ed il prossimo come te medesimo. In questi due precetti pendono tutte le leggi e i profeti. Che bisogna dunque dispute dell'incarnazione, della Trinità, della resurrezione, dell'eucarestia?».

dare una risposta netta: nell'*Esort*, sono assolutamente capitali i personaggi di David e Pietro, certo rilevantissimi anche nel *DeImmMis*, eppure non altrettanto centrali, in quanto inseriti in un contesto argomentativo ed esemplare assai più ampio. Mi chiedo: è casuale che entrambi – il re-profeta figura di Cristo e *il principe* degli apostoli (considerato l'archetipo vivente del vicario di Cristo) – possano rinviare alla figura del pontefice, in particolare di un pontefice medico che scenderà in guerra contro Carlo V per la libertà dell'Italia eletta da Dio contro il gigante Golia dell'impero secolare?<sup>42</sup> In effetti, ritengo possibile che questa concentrazione teologico-politica sulle due figure di David e Pietro – che Dio «non solamente perdonò, ma li onorò intra e' primi eletti nel cielo» (35) – intenda insistere sulla *pietas* di Clemente VII (papa religiosamente rigoroso e propenso alla penitenza), per esaltarne dialetticamente la dimensione teologico-politica di *princeps* eletto da Dio, «capo» politico e sacrale, creatore della grandezza d'Italia-nuovo Israele, che per la dominante teologia politica curiale (da Giovanni Francesco Poggio Bracciolini ed Egidio da Viterbo, a Jacopo Sadoletto (!) e Cristoforo Marcello)<sup>43</sup> era l'unica efficace garanzia per la libertà, la grandezza e il trionfo universale della chiesa di Roma. D'altra parte, nello stesso 1525, Clemente VII non era, al tempo stesso, pronto ad armarsi per la guerra (dove la chiamata di Machiavelli a Roma e la sua missione in Romagna) e intento a celebrare l'anno santo di penitenza, soprattutto all'interno dell'*ArcCar*<sup>44</sup>? Probabilmente, l'esaltazione della penitenza potente aveva *anche* la funzione di fornire una giustificazione “sacrale” della guerra ormai prossima: l'umiltà del penitente si sarebbe presto convertita nella gloria del vincitore, Pietro/Davide, il *princeps* papa e re, sostenuto dalla provvidenza di Dio.

<sup>42</sup> Cfr. G. Müller, *Die römische Kurie und die Reformation 1523-1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens' VII*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969, in part. il cap. «Die Prävalenz des Politischen 1525-1527», pp. 39-62.

<sup>43</sup> Il primo Sadoletto, in particolare, scrive un'esortazione alla guerra contro i turchi: «Decine di opuscoli e orazioni che invocano la guerra al turco appaiono nel primo trentennio del secolo XVI. Non si sottraggono molti tra i futuri amici o punti di riferimento di Erasmo: ad esempio Jacopo Sadoletto, quando non è ancora né vescovo di Carpentras né cardinale, si guadagna la notorietà proprio con una orazione *de bello suscipiendo contra Turcas* [Roma 1509]... Nel discorso di apertura del concilio lateranense V nel 1512, Egidio da Viterbo proclama che la corruzione, i dissidi e la debolezza spirituale hanno aperto la strada alla potenza turca e che ora la missione del papa (Giulio II) è usare le armi della Chiesa (la pietà, la devozione, preghiere e offerte) per avviare l'offensiva contro gli infedeli» (E. Pasini, *Le giustificazioni della guerra in Erasmo*, in E.A. Baldini e M. Firpo (edd), *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 51-82). Non vi è qui spazio per affrontare le opere celebrative di Giulio II di Giovanni Francesco Poggio Bracciolini o, in prospettiva antitetica, l'affascinante “impresa” dell'erasmiano *Iulius exclusus et coelis*. Una ricerca sulla teologia politica papale rinascimentale non potrà, comunque, prescindere dal notevole saggio di P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna 2013, di cui rilevantissimo è il cap. I, «Alessandro VI: nuove riflessioni dopo il centenario», pp. 33-50.

<sup>44</sup> Nel Giubileo del 1525, l'*ArcCar* fu infatti l'epicentro di un imponente apparato di accoglienza dei pellegrini e di coordinamento della concessione delle indulgenze: essa organizzò «hospitalità per i pellegrini in più abitazioni... dove papa Clemente a questo conto concesse molte indulgenzie, et vi solleva andar quasi tutta Roma» (C. Gualteruzzi, *Origine et Summario delle opere pie di Roma instituite dal pontificato di Leone X in qua sino al pontificato di Paolo IV (1555-1557)*, quindi in O. Moroni (ed.), *Carlo Gualteruzzi (1500-1577) e i corrispondenti*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1984, p. 124).

3. *L'Esortazione alla penitenza epitome del De immensa Dei misericordia (1524) di Erasmo da Rotterdam: un'analisi testuale in quaranta paralleli*

Preliminarmente, sottolineo che entrambe le opere condividono a) lo stesso genere letterario dell'orazione confraternale, seppure proposto in maniera soltanto fittizia dalla *Concio*; b) l'identica struttura, di fatto dialetticamente incentrata sull'esaltazione dell'*infinita* o *immensa misericordia* di Dio datore di infiniti *beneficia*, contrapposta all'*ingratitude* peccaminosa dell'uomo. Sia nel *DeImmMiser*, che nell'orazione machiavelliana, la *penitenza*, interiore e pratica, è indicata come *l'unico rimedio* del peccato (inestirpabile dal cuore dell'uomo), sufficiente perché Dio conceda la sua *immensa misericordia* salvifica. In entrambi i testi, la salvifica *speranza della misericordia* è contrapposta sistematicamente alla colpevole *disperazione* della salvezza (che implicitamente Erasmo rimprovera alla tragica dottrina dell'elezione luterana), così come assolutamente centrali vi risultano  *Davide* (in entrambi i testi definito *profeta*, colpevole di *omicidio e adulterio*) e *Pietro, massimi esempi di peccatori mortali* e di *piangenti penitenti perdonati*. In entrambe le esortazioni, la penitenza autentica è identificata con la *carità*, confessata come suprema virtù cristiana da esercitarsi nei confronti del prossimo. Soltanto la carità è davvero meritoria (quindi identificata, da Machiavelli, con l'escatologica *veste nuziale* della giustificazione), in quanto soltanto attraverso la penitenza interiore che si traduce in concrete *opere* di carità ed *elemosine* nei confronti dell'altro, ciascun cristiano può avere *la potenza di strappare* a Dio misericordioso il perdono per i propri peccati. Emerge evidente in entrambi gli scritti: a) l'intenzione antiluterana, considerato che proprio sulla questione della penitenza (quindi della giustificazione) Lutero aveva avviato la sua sempre più radicale protesta contro Roma; Erasmo in maniera più dialettica, Machiavelli in maniera più tagliente, riaffermano la piena legittimità delle prassi penitenziali, anzi il ruolo indispensabile delle elemosine nel processo di giustificazione: Dio dona misericordia a chi ha misericordia del prossimo; b) questa comune apologia di una teologia della misericordia divina e della carità fattiva si colloca perfettamente nella prospettiva o in occasione dell'anno santo del 1525, che il papa (di cui David e Pietro erano tradizionali figure vetero- e neo-testamentaria) intendeva celebrare come grandiosa riaffermazione dell'universale mediazione salvifica della chiesa cattolica, corpo misericordioso di carità, pronto ad accogliere ogni penitente.

Entrambe le opere prendono pertanto una nettissima posizione all'interno del conflitto confessionale. Rispetto alla tragica e apocalittica interpretazione luterana del cristianesimo come esperienza soggettiva, fideistica di morte e resurrezione elettivamente vissuta, Erasmo e Machiavelli, malgrado le loro diversissime, eppure spietate critiche alla corruzione e alla perversa *libido dominandi* della curia e del cattolicesimo romano, scelgono ancora la *pietas* tradizionale contro Lutero. Non a caso, come si è già evidenziato, Erasmo conclude il suo trattato con l'esaltazione dell'elemosina – paragonata persino a una *pia usura*<sup>45</sup> –, ultima mediatrice tra l'uomo e la misericordia

<sup>45</sup> «Celebratur inter mimos, ni fallor, Publianos digna Christiano sententia: *Beneficium dando accipit qui digno dedit*. Quid hic contaris morosus expensor alienae dignitatis? Digno dedit quisquis

dia di Dio<sup>46</sup>, così come Machiavelli richiama le «limosine» come atti di carità verso il prossimo necessari per ottenere il perdono di Dio<sup>47</sup>. Insomma, Machiavelli si rivela del tutto alieno dall'interpretazione luterana della giustificazione per grazia e per fede, schierandosi (del tutto coerentemente con l'interpretazione della religione avanzata nelle sue opere principali) con la *tradizionalistica* interpretazione cattolico-romana del cristianesimo quale *religione pubblica*, erede della romana *theologia civilis*, finalizzata a produrre prassi virtuose socialmente verificabili<sup>48</sup>.

membro Christi dedit, digno dedit quisquis fratri dedit. Denique digno dedit quisquis amore Iesu dedit homini. Si quaeris lucrum illi foenera, si metuis malum habes quo redimas. Post saeuam oburgationem quid ait Dominus in Euangelio? *Verumtamen, date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis* (Lc 11,41). Quum tempestas maris vrget, non dubitas mercium quamuis preciosarum iactura redimere vitam; quum imminet vindicta Dei, grauaris in proximum erogare pecuniam? Quid non facis exorto incendio? Quod autem incendium formidabilius quam irae diuinae, quum exarserit in breui ira eius, nec vteris ad hoc extinguendum monstrato remedio? 'Quod', inquires? Quis monstrat? Optimus ille Sirach: *Ignem, inquit, ardentem extinguit aqua, et eleemosyna resistit peccatis* (Sirac 3,29)» (*DeImmMiser* 94-95,556-567=588a-b/112-113). Queste affermazioni mi paiono apertamente antiluterane, rovesciando in positivo l'accusa di usura, metafora di quel sacro commercio, misericordioso per Erasmo, pelagiano, quindi eretico per Lutero!

<sup>46</sup> «Quum res poscet intercessorem non erit muta eleemosyna, sed exorabit Dominum vt qui proximum subleuaris in aliquo malo libereris ab omni malo... An non hic tempestiua interpellatrix fuerit nobis eleemosyna, quae liberabit a Gehenna, hoc est ab omni malo, et adiunget Domino qui fons est bonorum omnium?» (*DeImmMiser* 95,576-577 e 583-585=588c-d/114). Per la sua gravidanza e la rilevanza della sua collocazione questo passo mi pare apertamente antiluterano. Singolare, pertanto, il brano immediatamente successivo, con il quale si conclude il trattato, prima dell'elenco delle invocazioni finali: «Quid igitur superest, charissimi, nisi vt imploremus Domini misericordiam, vt hoc quoque nobis largiatur vt esse misericordes possimus in proximum, ne si hic illius misericordiam neglexerimus post eam frustra requiramus, sed tanto seuerius iudicium experiamur quanto fuerimus hic maiore misericordia prouocati. Vincat in nobis humanos affectus misericordia in fratres, vt in Deo vincat erga nos misericordia iudicium. Ita fiet, vt concordibus animis simul misericordias Domini cantemus in aeternum, profitentes miserationes eius esse super omnia opera ipsius. Cui laus et gloria per omnes fines terrae in omne aeuum» (95,586-593=588d-e/114). Mentre inizialmente anche l'elemosina pare fatta dipendere dai doni della misericordia/grazia di Dio, successivamente la misericordia di Dio torna ad essere subordinata ("pelagianamente") alla misericordia fattiva che l'uomo ha provato nei confronti del prossimo, così come testimonia *Mt* 25,34-36, citato da Erasmo.

<sup>47</sup> «Ma con quali sassi o con quali pruni reprimeréno noi la volontà delle usure, delle infamie, delli inganni che si fanno al prossimo, se non con le limosine e con onorare, beneficare quello?» (*Esort* 40).

<sup>48</sup> Significativi i celebri versi de *L'Asino*, ove, in prospettiva antisavonaroliana, ma formalmente cattolica, trattando di «digiuni, limosine, orazione» (v. 111), se ne ribadisce la necessità pratica (e niente affatto teologica), indispensabile per il mantenimento di una sana religione, riconosciuta a) come fondamento necessario dell'ordine pubblico e della forza dello stato, e b) puntello della virtù, che non può che essere armata: «Creder che senza te per te contrasti/ standoti ozioso e ginocchioni,/ ha molti regni e molti stati guasti./ È son ben necessarie l'orazioni, e matto al tutto è quel ch'al popol vieta/ le cerimonie e le sue divozioni;/ perché da quelle inver par che si mieta/ unione e buono ordine, e da quello/ buona fortuna poi dipende e lieta./ Ma non sia alcun di sí poco cervello/ che creda, se la sua casa ruina,/ che Dio la salvi senz'altro puntello,/ perché e' morrà sotto quella ruina» (*L'Asino*, V, vv. 115-127, in N. Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa...*, p. 171). Sarebbe qui necessaria una lettura analitica di *Disc* I,xI-xII, ove la violentissima polemica anticclesiastica è connessa al ribadimento della necessità politica della religione, chiamata a generare «opinione e credulità» (I, xii,11); se nettissima ed evidente è la preferenza machiavelliana per la maschia religione romana (cfr., ovviamente, *Disc* II,ii,26-41), altrettanto chiara è la pragmatica indicazione del cristianesimo come irrinunciabile orizzonte religioso (almeno provvisoriamente: cfr. *Disc* II,v):

## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Ma passiamo a un'analisi minuziosa e persino pedante del testo, finalizzata a mostrarne la quasi totale dipendenza dalle sue due fonti (Erasmo e Dominici), quindi la sua natura di epitome binata. So bene che, dei quaranta paralleli proposti, non tutti risulteranno, a prima vista, assolutamente cogenti, apparendo troppo generici per provare una dipendenza inequivocabile. Eppure, connessi ad alcuni testimoni d'impressionante dipendenza concettuale e terminologica dal *De Immiser* (segnalo i paralleli III; V; VI; VII; IX; X; XI; XIV; XVII; XX; XXII; XXVIII; XXIX; XXXI; XXXIV; XXXVII), anche i paralleli più generici acquisiranno spessore e valore, mostrando quanto organica e sistematica sia la corrispondenza tra i due testi. Infatti, in questo caso il principio ermeneutico/indiziario *less is more* (in quanto la chiamata in causa di elementi di prova, quindi di paralleli meno cogenti o più generici, rischia di "confondere le acque", diminuendo l'evidenza di paralleli in effetti clamorosamente evidenti) può essere rovesciato in quello *more is less*: ritrovare e segnalare in Erasmo anche espressioni teologiche machiavelliane piuttosto generiche, che possono ritrovarsi anche in Tertulliano, Lattanzio, Ambrogio, Agostino, Pietro Lombardo, Tommaso, Manetti, Pico della Mirandola, Savonarola, etc. ..., significa affermare un logico principio economico di diminuzione delle fonti machiavelliane (certo ridotte o ridottissime in ambito teologico). Così, proporre possibili riecheggiamenti (e non soltanto evidenti calchi) machiavelliani di alcune formule o termini erasmiani può restituire un'idea del funzionamento della memoria selettiva del Fiorentino. Insomma, moltiplicare i paralleli significa verificare se tutto, ripeto tutto il materiale teologico dell'*Esort* possa dipendere da due soli fonti: il *De immensa* erasmiano e il *Libro AmCar* di Dominici.

Seguirà, nel prossimo capitolo, una più ridotta serie di paralleli volti a dimostrare le precise corrispondenze testuali del breve inno alla carità machiavelliano – unica sezione dell'*Esort* non dipendente dal testo erasmiano – con la sua fonte fiorentina, il *Libro AmCar* di Giovanni Dominici. Ogni parallelo sarà accompagnato da un sintetico commento. Per motivi di spazio, proporrò un commento sintetico e schematico, riducendo al minimo l'analisi del rapporto delle due opere con le fonti patristiche (Tertulliano, Lattanzio, Ambrogio, Agostino, lo stesso Origene, per Erasmo; il *De civitate Dei* di Agostino, per Machiavelli) e con i *Psalmi penitentiales* di Petrarca. Per quanto riguarda le due savonaroliane *Expositiones in Psalmum L "Miserere mei, Deus"* e *in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi"* (1498) – premettendo che non le considero come fonte diretta di Machiavelli<sup>49</sup>, ma come fonte di

«Debbono adunque i principi d'una republica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli; e, fatto questo, sarà lor facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali» (*Disc I, XII, 7-8*).

<sup>49</sup> Dissento, pertanto, dall'interpretazione complessiva dell'*Esort* avanzata dal pur notevole saggio di L. Lazzarini, *Machiavelli e Savonarola...*, cit., che ha indicato la fonte diretta principale dell'*Esort* nei commenti ai Salmi penitenziali L e XXX, composti da Savonarola in prigione, poco prima di essere messo al rogo. *L'Esort* sarebbe perciò «la più forte presa di posizione a favore di Savonarola che Machiavelli abbia espresso in qualsiasi suo scritto» (p. 95), quindi opera partecipe di «neoplatonismo, repubblicanesimo e cristianesimo riformato di stampo savonaroliano, i tre elementi fondanti la cultura di quel movimento intellettuale, nato a Firenze, che è stato definito Rinascimento» (p. 98), sicché



Gaetano Lettieri

Erasmus<sup>50</sup> –, mi limiterò a segnalare alcuni paralleli con la *Concio*. Sottolineo come l'introduzione di questi paralleli secondari ha lo scopo di documentare il complesso reticolo tradizionale presupposto da Erasmo, quindi suo tramite influente su Machiavelli, che pure potrebbe avere avuto accesso diretto ad alcune di queste fonti supplementari (penso, in particolare, al *DeCivDei* di Agostino e ai *PsPenit* di Petrarca). Punto fermo di questa ricerca è che, sebbene il *DeImmMiser* erasmiano sia stato ripubblicato a Venezia nel 1526<sup>51</sup> (la prima delle tra traduzioni italiane cinquecentesche sarà, invece, del 1542)<sup>52</sup>, Machiavelli abbia ricevuto il trattato direttamente dalle mani di Sadoletto, già nell'anno santo di penitenza del 1525, durante il lungo soggiorno romano del fiorentino (che si prolungò dal 19 maggio, almeno, sino al 18 giugno circa), durante il quale ipotizzo che l'*Esort* sia stata redatta di getto, per poi essere pronunciata presso l'*ArcCar*.

I

Concio	Esortazione
ERASMO DA ROTTERDAM, <i>De immensa misericordia Dei</i> , ed. C.S.M. Rademaker (indicazione di pagina e riga) = <i>De magnitudine misericordiarum Domini Concio</i> , ed. J. Le Clerc (indicazione di colonna e paragrafo) / tr.it. P. Terracciano, <i>La misericordia di Dio</i> (indicazione di pagina).	NICCOLÒ MACHIAVELLI, <i>Esortazione alla penitenza</i> , ed. Cutinelli-Rèndina (indicazione di paragrafo)



si chiama in causa «la congiura antimedicca del 1513, i cui esponenti erano in evidente contatto con il mondo savonaroliano, [che] porta all'arresto di Machiavelli» (p. 98). Si noti la persistenza del mito del repubblicanesimo irriducibile di Machiavelli, riportato persino in orbita savonaroliana, quindi antimedicca (i Medici risulterebbero, in questa prospettiva, un corpo estraneo alla realtà storica del "Rinascimento" fiorentino e alla stessa esperienza storica e teorica di Machiavelli). Infatti, «la forma repubblicana che per lungo tempo è al centro degli interessi di Machiavelli come pensatore politico contiene al suo interno una dimensione religiosa ineludibile» (p. 97).

<sup>50</sup> Molto opportuna la notazione di L. Lezzerini, *Machiavelli e Savonarola*, cit.: «Il problema della influenza dei due testi savonaroliani sulla riflessione dei riformatori della generazione successiva, a cominciare proprio da Lutero e dall'Erasmo della *Concio*, andrebbe perciò posto seriamente» (p. 96).

<sup>51</sup> La prima edizione italiana dell'opera erasmiana è il *De immensa Dei misericordia*, *Des. Erasmi Roterdami concio. Virginis et martyris comparatio, per eundem*, Nicolini da Sabbio & fratres, Venezia 1526. La ritengo, pertanto, successiva alla redazione dell'*Esort*.

<sup>52</sup> Queste sono le traduzioni italiane cinquecentesche di Erasmo, *DeImmMis*: 1) *Trattato divoto et utilissimo della divina misericordia raccolto da diverse autorità delle scritture sacre, et da altri trattati d'alcuni catholici dottori di latino in volgare, per frate Marsilio Andreasio Mantovano dell'ordine carmelitano d'osservanza*, Lodovico Britannico, Brescia 1542; 2) *Il Trattato delle grandezze delle misericordie Del signore di Erasmo Roterdamo. Di latino tratto in volgare per Francesco Monosini da Prato Vecchio*, senza ed., Venezia 1551; 3) *Sermone della grandissima misericordia di Dio, tradotto per M. Giovann'Antonio Alati d'Ascoli*, Lorenzo Torrentino, Firenze 1554. Cfr., in prop., la preziosa ricostruzione storica di S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia...*, cit., pp. 159-167; 403-409. La splendida traduzione di Monosini è stata ripubblicata in Erasmo da Rotterdam, *Scritti religiosi e morali*, A. Prosperi e C. Asso (edd), Einaudi, Torino 2004, pp. 311-366.



### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

<p>Quoniam hodie de magnitudine misericordiarum Domini verba facere constitutum est, fratres ac sorores in Domino charissimi... (32,3-4=557a/28).</p>	<p>Avendo io questa sera, onorandi padri e maggiori frategli, a parlare alle carità vostre, per ubbidire alli miei maggiori, qualche cosa della penitenza, mi è parso cominciare la esortazione mia... (2)</p>
---	--

Abbiamo qui una pura coincidenza casuale, dettata dal convenzionale saluto rivolto «hodie»/«questa sera» al proprio uditorio tramite una «Concio»/«Esortazione», adottato da qualsiasi oratore si stesse rivolgendo a una confraternita o fingesse di rivolgersi (come Erasmo) ad essa? O Machiavelli intende mostrare la natura letteraria, quasi ammiccante del suo attacco, come se intendesse dichiarare apertamente la dipendenza da un modello condiviso, rispetto al quale compone una virtuosissima variazione in volgare? Diventa infatti difficile decidere se l'*Esort* sia stata davvero pronunciata o se non sia, come la *Concio*, un gioco teologico “umanistico”, da collocarsi in contesto curiale. Insomma, il sottostare di Machiavelli a un superiore dovere è una variazione soltanto letteraria dell’essere chiamato a rivolgersi a fratelli e sorelle di Erasmo o fa riferimento a una performance vera e propria, in un determinato contesto confraternale? Il saluto «onorandi padri e maggiori frategli» è certo un attacco confraternale stereotipato, come confermano gli esordi di alcune prediche in volgare di Giovanni Nesi, che saluta «Reuerendi Patri et dilectissimi frategli»<sup>53</sup> e «Reuerendi Patri et amantissimi frategli»<sup>54</sup>; non vi sarebbe quindi bisogno della fonte erasmiana, in quanto l’espressione machiavelliana si spiegherebbe a partire da formule confraternali condivise. D’altra parte, il fatto che nell’*Esort* non vi sia riferimento a «fratres ac sorores», ma a un asimmetrico «onorandi padri e maggiori frategli... li miei maggiori» (forse rispettivamente i frati francescani ancora presenti a S. Girolamo e curiali, alti o altissimi ecclesiastici, oltre a potenti e ricchissimi confratelli laici), può essere testimonianza di un ben preciso contesto storico: quello di una confraternita nella quale Machiavelli è stato appena accolto, forse chiamato a un ruolo avventizio e comunque subordinato; essa è da

<sup>53</sup> Cfr. G. Nesi, *Oratiuncula apud coetum Sancti Nicholai habita die Xiii decembris 1472*, in C. Vasoli, *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola*, in «Memorie domenicane» 4 n.s./1973=*Umanesimo e teologia tra '400 e '500*, pp. 103-179, in part. pp. 123-126, cit. a p. 123; *Oratione del corpo di Cristo da Giovanni Nesi composta, et da lui nella Compagnia di sancto Antonio da Padua recitata. Die vij aprilis Mcccclxxiiij*, pp. 126-133, cit. a p. 126; *Oratio de eucharistie die xxiiij Mcccclxxiiij*, pp. 133-139, cit. a p. 133; *Oratio de humilitate habita in Fraternitate Natiuitatis die Xi aprilis MCCCCLXXVI*, pp. 139-147, cit. a p. 139.

<sup>54</sup> Cf. G. Nesi, *Oratio de Caritate a N.P. habita in Sotietate Natiuitatis die XXV februarij MCCCCLXXVII*, in C. Vasoli, *Giovanni Nesi...*, cit., pp. 147-152, cit. a p. 147. Cf. anche F. Carducci, *Sermone recitato presso la Confraternita dei Magi il 30 aprile 1845*, Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 2202, cc. 216v-219r: «L’antica consuetudine di questo sancto giorno et venerando luogo, honorandi padri et dilecti fratelli, è commuovere chone chiare ragioni et calde parole tutte le menti degli auditori alla penitenza dei peccati sopra tutte l’altre opere necessaria in questa vita all’huomo. Essendo adunque tale ufficio da’ miei maggiori ad me commesso non debbo in alchuno modo dalla executione di questo ritrarmi». Ringrazio il collega Nicolò Maldina per la segnalazione del testo di Carducci.



Gaetano Lettieri

identificare non con un'anonima confraternita fiorentina, ove i rapporti paritari di Machiavelli (comunque ex segretario fiorentino) con gli altri membri sarebbero stati del tutto scontati, ma proprio con la nuova e straordinariamente rilevante *ArcCar*. Infine, la richiesta di dire «qualche cosa della penitenza» può spiegarsi sia con il suo collocarsi in Quaresima o nella Settimana Santa, sia, con maggiore probabilità, all'interno delle celebrazioni romane dell'Anno Santo del 1525, che molto probabilmente prevedevano anche pubblici atti di penitenza laicali, nei luoghi deputati, in particolare all'interno dell'*ArcCar dei corteggiani*, cioè dei curiali, con rilevantissima presenza di laici.

II

Concio	Esortazione
Rex ille propheticus (42,219=562a/39) David rex erat, propheta erat (85,305 = 583a/99)	Davide profeta (2)

La definizione di David profeta, che è stata da qualcuno persino indicata come teologicamente impropria<sup>55</sup>, è in realtà del tutto tradizionale e teologicamente fondata: è precocissima, in ambito protocristiano, quindi patristico, la sistematica lettura cristologica del *Salterio* davidico. Essa ricorre, ad esempio, nel *DeCivDei* agostiniano<sup>56</sup>, come nell'ultima opera di Savonarola<sup>57</sup>; immediatamente evidente, comunque, la corrispondenza della netta affermazione machiavelliana con quelle erasmiane.

<sup>55</sup> Paradossale la forzatura di P. E. Norton, *Machiavelli's Road to Paradise: "The Exhortation to Penitence"*, in «History of Political Thought» 4, 1983, pp. 31-42, in part. p. 34, che critica la restituzione di David profeta, interpretandola come riduttiva in senso politico (?) della sua natura spirituale: il David di *Princ e Disc* è presupposto come l'unico machiavelliano, deformando l'interpretazione del David dell'*Esort.* Giustamente, C. L. Rossetti, *Peccato originale e pensiero politico. Machiavelli e l'antropologia cristiana*, in «Gregorianum» 90, 2009, pp. 510-532, in part. p. 522, n. 41, accusa Norton di «ipercritica», sottolineando come egli ignori *Mt* 22,44 e *Atti* 2,34-35, ove alcuni passi dei *Salmi* davidici vengono indicati come profezie di Gesù Messia; d'altra parte, Rossetti trascura di ricordare come apertamente Origene, Lattanzio, Ambrogio, Agostino definiscano Davide come profeta. I passi erasmiani, poi, spazzano via qualsiasi dubbio in proposito. Analogamente, Norton considera implicitamente blasfema la restituzione di Cristo come Imperatore: Norton non conosce, evidentemente, l'immaginario teologico-politico dell'*Ap* e soprattutto della *civitas Dei* agostiniana, né il *LibroAmCar* di Dominici, sul quale tornerò. Analogamente, A. Ciliotta-Rubery, *A Question on Piety: Machiavelli's Treatment of Christianity in the Exhortation to Penitence*, in D. Kries (ed.), *Piety and Humanity. Essays on Religion and Early Modern Political Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997, pp. 11-48, in part. pp. 27-31, interpreta come poco ispirata e scarsamente spirituale la restituzione della penitenza di Davide nell'*Esort.* Direbbe lo stesso di Erasmo, che ne è la fonte, in alcuni passi persino pedissequamente seguita?

<sup>56</sup> Cfr. *DeCivDei* XVII,14; XVII,15.

<sup>57</sup> G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi"* (1498), qui citata nell'edizione promossa da Lutero del commento ai due salmi penitenziali redatto da Savonarola in prigione prima del rogo, *Meditatio pia et erudita Hieronymi Savonarolae Papa exusti Super Psalmos Miserere Mei Et In Te Domine Speravi*, Rhau-Grunenberg, Wittenberg 1523, p. 38: «David propheta maximus».



## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

### III

Concio	Esortazione
Venit ad nos Dei misericordia... Inclinat se Dominus clementissimus vt absoluat adulteram (94,525-526=587b/111)	dallo altissimo e clementissimo Iddio misericordia ricevere (2)

Indico come parallelo assai plausibile quello tra a) «Dominus clementissimus»/«clementissimo Iddio» messo in relazione all'erasmiano b) «se inclinare» di Dio, che quindi si piega dall'alto, che potrebbe avere suggerito la machiavelliana definizione di Dio come «altissimo», il quale si abbassa, c) perché «venit misericordia» ad «absoluere» (Erasmo)/per dare «misericordia» (Machiavelli).

### IV

Immensa Dei misericordia <sup>58</sup> Immensa potentia divinae misericordiae (42,205=561e/38) ...miram quandam et incredibilem hyperbolon misericordiae divinae (46,312=563f/44)	... misericordia ricevere (2) Signore, misericordia! (4) O immensa pietà di Dio! (6)
---	--

Torna in Machiavelli l'aggettivo «immensa» – presente nel titolo della *Concio* e ricorrente varie volte nel trattato –, che non è affatto scontato nella sua connessione con la «misericordia». Machiavelli definisce «immensa» la «pietà» di Dio, questo è un ovvio sinonimo di «misericordia», che ricorre nel testo a brevissima distanza, due volte. Oltre all'affermazione petrarchesca «miseratio Domini immensa est» (*PsPenit* II,7), è da segnalare un importante passo dell'*Expositio* sul *Miserere* di Savonarola, che insiste con straordinaria forza sull'«immensa misericordia Dei»<sup>59</sup>. Sono certo che Erasmo abbia letto le ultime due opere di Savonarola, redatte in prigione poco prima del rogo, nell'edizione del 1523 pubblicata e prefata da Lutero. Pertanto l'insidiosissima strategia dialogica di Erasmo prevederebbe il recupero di fatto antiluterano di alcune espressioni savonaroliane, in particolare dell'esaltazione della misericordia di Dio, tratte da un'opera penitenziale che Lutero stesso aveva fatta propria, scrivendo, nella sua prefazione, che il domenicano ferrarese «credendi, fidendi, sperandi in

<sup>58</sup> Titolo originario dell'opera; quindi DeImmMiser 36,111=559f/33; 44,295-296=563d/43; 48,377=565b/48; 48,390=565c/48; 53,529=568a/56; 76,83=578e/86.

<sup>59</sup> Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum L "Miserere mei Deus", dum erat in vinculis = Meditatio pia...*, cit., p. 4: «Miserere mei, Deus, secundum misericordiam tuam». Non secundum misericordiam hominum, quae parua est, sed secundum tuam quae magna est, quae immensa est, quae incomprehensibilis est, quae omnia peccata in immensum excedit» (2). Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi" = Meditatio pia...*, p. 28: «bonitas infinita»; p. 36: «Vicit pietas ineffabilis & immensa»; p. 38: «Misericordia non sibi terminos posuit»; p. 39: «Ipse enim amor est, ipse bonitas infinita».



Gaetano Lettieri

Dei misericordiam, diffidendi vero et desperandi de nobis et nostris viribus, hoc est Euangelicae doctrinae et Christianae pietatis, purum et pulchrum exemplum tibi monstrat»<sup>60</sup>. Insomma, Machiavelli potrebbe attestare la recezione di un testo savonaroliano tramite una complessa trasmissione, che partendo da Firenze (Savonarola), passa per Wittenberg (Lutero), quindi per Basilea (Erasmus), per ritornare, grazie alla mediazione della curia di Roma (Sadoletto), a Firenze (Machiavelli). Trovo più economico supporre questo lungo “giro”, piuttosto che ipotizzare la dipendenza diretta di Machiavelli dall’ultimo testo savonaroliano come sua terza fonte. Certo, lo studio della fortuna dell’isolato termine «immensa», riferito alla misericordia/pietà/miseratio di Dio, non consente di affermare certi rapporti di dipendenza: Erasmo dipende da Petrarca o da Savonarola? Savonarola dipende da Petrarca? Machiavelli dipende da Petrarca, da Savonarola o da Erasmo? Comunque, la sistematica dipendenza dell’*Esort* dal *DeImmMiser* consente di attingere una certezza minima: Machiavelli (come Sadoletto) è indotto a riprendere l’aggettivo «immensa», perché lo legge centralissimo nel testo erasmiano.

V

Spes misericordiae (82,246=581f/95) Spes veniae (38,133=560c; 85,584=583a/99)	Sperino di potere... misericordia ricevere (2)
--	--



L’*Esort* riassume in un periodo le nette formule erasmiane, che tornano lungo tutto il saggio, sia in positivo, che in negativo, come risulta evidente dal punto VI.



VI

At quisquis, abiecta spe veniae, deicit sese in desperationis barathrum (38,133=560c/35) et tu profugis in barathrum infelicis desperationis (90,419-420=585b/105) Desperatio ueniae <sup>61</sup> Ne desperaremus veniam (72,26=577d/83) Desperatio/desperare <sup>62</sup>	si sbigottischino (3) si disperer poterla ottenere (5)
--	---

La condanna della «desperatio» (contrapposta a quella della «superbia», l’altra *pestis* esiziale che infetta la natura dell’uomo) è un tema portante della tacita

<sup>60</sup> M. Lutero, *Lectori pio*=Prefazione a G. Savonarola, *Mediatio pia...*, cit., p. 2.

<sup>61</sup> *DeImmMiser* 36,110-111=559f/33; 66,861=574c/74-75; 78,159=580b/90; 84,268=582c/96-97.

<sup>62</sup> *DeImmMiser* 32,34=558a/29; 38,127e133=560b/34; 62,759=572c/69: «... ob animi peruersam deiectionem desperet Dei misericordiam»; 68,891=575a/76; 69,920=575f/77; 70,941=575f/78; 74,31=577e/83; 76,94=578f/87; 78,127=579d/89; 82,220=581c/94; 85,301=582f/98; 86,336=583d/100; 88,402=584f/104.



## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

polemica di Erasmo contro Lutero, considerando quanto la *theologia crucis* luterana insistesse sulla *desperatio sui* come esperienza di assoluta vanità e come paradossale condizione di conformazione per fede alla morte salvifica di Cristo. Machiavelli, certo aggiornato sulla densità teologica del tema, testimonia la dipendenza dalla fonte erasmiana nella restituzione, asciutta eppure strutturale, della dialettica tra speranza e disperazione come discriminazione della salvifica conoscenza di Dio misericordioso. Da segnalare è la contrapposizione tra «spes» e «desperatio/tristitia» sia in Petrarca<sup>63</sup>, che in Savonarola (lettore di Petrarca?)<sup>64</sup>.

### VII

Habemus magna exempla peccantium, habemus et poenitentium... quemadmodum sequuntur [David] errantem, ita sequantur et poenitentem (86,334e340-341=583d-e/100)	da quello esempio [di David] né maggiore errore né maggiore penitenza... (2)
---	--

Il brano machiavelliano è evidentissimo calco di quello erasmiano: sostituisce simmetricamente due sostantivi antitetici («errore» e «penitenza») a due participi antitetici («errans/peccantes» e «poenitens/poenitentes»); traduce i «magna exempla» con «esempio... maggiore» di errore e penitenza; entrambi i testi identificano in David il maggiore esempio di peccatore.

### VIII

Infinitem est quidquid in Deo est... summa bonitas (38,141-142=560d-e/35)	Infinita bontà (4 e 7)
---	------------------------

Il tema teologicamente raffinato dell'infinità di Dio (del tutto tradizionale, seppure sistematicamente attestato nella tradizione cristiana soltanto a partire da Ilario di Poitiers e da Gregorio di Nissa, ovviamente notissimi ad Erasmo) torna tradotto in Machiavelli tramite un'eco contratta della più complessa articolazione trinitaria del passo della *Concio*. L'espressione «bonitas infinita» ricorre anche in Savonarola<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> «De me ipso metuam semper, de te nunquam desperem» (F. Petrarca, *PsPenit* II,16); «Nulla michi spes salutis, nullum presidium aliunde; sed in misericordia tua, Domine, sperabo» (*PsPenit* V,9).

<sup>64</sup> Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum L "Miserere mei Deus", dum erat in vinculis = Meditatio pia...*, cit., p. 3, ove, confessata la gravità dei suoi peccati, Davide si chiede: «Desperabo? Absit. Misericors est Deus»; cf. p. 4: «Quae maior misericordia esse potest? Quae maior caritas? Quis desperare potest?». G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi" = Meditatio pia...*, p. 25: «O mira potentia spei, cuius faciem non potuit tollerare tristitia»; p. 26: «Desperare nescio, quia bonitas tua tam benigne ad sperandum me provocat».

<sup>65</sup> Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi" = Meditatio pia...* cit., p. 28: «bonitas infinita»; p. 39: «Ipse enim amor est, ipse bonitas infinita».

IX

<p>Nam in Euangelicis litteris rariora sunt exempla vindictae, sed omnia misericordiae (54,546-547=568b-c/57)          ... ne iusta Dei vindicta immineat (52,488-489=567b/54)          commerita Dei vindicta (88,376=584c/102)          Deus ex vltore fit consolator (44,293=563d/43)</p>	<p>Avendo a stare in su.rigore della vendetta, era impossibile che niuno uomo si salvasse (7)</p>
--	---

Si presenta qui una corrispondenza apparentemente minore, ma che acquisisce senso non soltanto se inserita all'interno di un fitto tessuto di dipendenze testuali, ma ancor più se riconosciuta nella sua notevole originalità teologica. Il termine «vendetta» di Machiavelli corrisponde perfettamente alla «vindicta» erasmiana, perché utilizzato in entrambi i testi non per minacciare l'imminente abbattersi delle punizioni divine (si pensi a Savonarola, ad esempio), ma per risultare quasi neutralizzato, sospeso, infine rovesciato nella proclamazione dell'immensa misericordia di Dio. Il riconoscimento così nitido di un Dio niente affatto vendicativo (colui che si rivela come consolatore, piuttosto che come vendicatore) non può che dipendere dall'originalissimo filtro erasmiano, mediatore (certo prudentissimo!) dell'universalismo salvifico origeniano, assunto in funzione antiluterana. Anche in questo caso, la dipendenza letteraria spiega l'anomalia "psicologica" di un Machiavelli misericordioso, contrastante con la sua interpretazione dominante della religione come cripto-lucreziana generatrice/manipolatrice di paura e come varroniano «instrumentum regni».

X

<p>Poenitentiae remedium (82,209=581b/93; 82,216=581b/94)          remedium (68,891=575a/76; 82,212=581b/93; 95,566=588b/113)          poenitentiae pharmacum (84,276=582c/97)</p>	<p>La penitenza unico remedio (9)</p>
--	---------------------------------------

L'identificazione secca tra penitenza e rimedio, che ricorre identica nei due testi, non è affatto scontata; Erasmo la deriva dall'ambrosiano *De paenitentia*<sup>66</sup>, trattato di grande influenza sul *DeImmMis*. Mi pare ovviamente economico riconoscere la dipendenza soltanto indiretta, via Erasmo, di Machiavelli da Ambrogio.

<sup>66</sup> Cfr. Ambrogio, *De paenitentia* II,6; II,9.

XI

<p>At misericors et miserator Dominus, non ignorans imbecillitatem humanae naturae, poenitentiae remedium vsque ad finem vitae omnibus paratum esse voluit... Statim properent ad remedium, prius quam morbus adsuetudine reddatur immedicabilior (82,208-210 e 212-213=581a-b/93)</p> <p>Horum nonnulli sibi perpetuam malorum impunitatem pollicentes, aspernantur salubrem admonitionem, non recipiunt quidquid prouocare potest ad poenitentiam (62,770-63,772=572e/69)</p> <p>Sed illos manet execratio qui perseuerantes in peccatis tandem callo ducto nolunt intelligere vt bene agant, qui dicunt Deo: "Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus"... irrident minas Domini ad poenitentiam prouocantis (64,794-796 e 799,800=573a-b/70-71)</p> <p>Atque ita intelliget quantum debeat immensae Dei misericordiae, qui nostram imbecillitatem tam patienter tolerat, qui tot occasionibus inuitat ad poenitentiam (53,528-530=568a/56)</p> <p>Non ad desperationem sed ad remedium (68,891=574f-575a/76)</p> <p>... quam immensa sit Dei misericordia, cuius hodie suscepimus Encomion, quae tales etiam homines tolerat, ac differt ad poenitentiam (36,111-112=559f/33)</p> <p>Et ideo tutissimum est vitare peccatum. Proximum est vt protinus deleamus poenitentia quod admissum est incogitantia. Cadit et iustus in die septis, sed resurgit... Nec enim ideo datum est poenitentiae pharmacum, vt volentes perseueremus in morbo: sed ne qui forte recidit, pereat in aeternum... Saltem ab hoc gradu referendus erat pes ad meliora (84,270-273; 275-277; 280=582c-d/97)</p>	<p>Né potette con il più pio remedio alla umana fragilità provedere che con ammunire la umana generazione che non il peccato, ma la perseveranza del peccato lo poteva fare implacabile; e perciò aperse a l'uomini la via della penitenza... è pertanto la penitenza unico remedio a cancellare tutti i mali (8-9)</p> <p>Ne' quali duo vizii [offese contro al prossimo, ingratitudine contro Dio] perché noi caggiamo spesso, Iddio benigno creatore ci ha mostrato la via del rizzarci: la quale è la penitenza (32)</p>
---	--

*Esort* 8-9 trova perfette corrispondenze sistematiche con almeno quattro contesti erasmiani, seppure non vicini nel testo. Il più rilevante è certamente il primo: a) all'erasmiana «imbecillitas humanae naturae» corrisponde la machiavelliana «umana fragilità»; con perfetta simmetria, entrambe sono messe in relazione al «poenitentiae remedium»/«penitenza unico rimedio», manifestazione dell'immensa misericordia di Dio; b) il termine «adsuetudo», quindi l'essere «perseuerantes» nel male dei peccatori, il loro «perseuerare in morbo», sono riassunti da Machiavelli con il termine «perseverantia», quindi c) questa è indicata come la causa del «peccato» divenuto «implacabile» dall'indurirsi in esso, con piena corrispondenza con il «morbus» reso dall'assenza di pentimento/penitenza «im-



Gaetano Lettieri

medicabilior»; d) il misericordioso «ammunire» machiavelliano corrisponde alla «salubris admonitio», quindi al «prouocare», all'«inuitare» erasmiani; e) seppure tramite la citazione biblica (*Giobbe* 21,14), Erasmo mette in relazione il rifiuto del rimedio o della chiamata di Dio alla conversione con il disprezzo delle «viae tuae»; il tema machiavelliano della «penitenza» come «via» potrebbe essere stato quanto meno sollecitato dal potente versetto biblico, che descrive il disprezzo degli uomini per le vie salvifiche di Dio. Nell'ultimo brano erasmiano citato, è possibile rintracciare gli elementi che compongono la definizione machiavelliana della penitenza come «via del rizzarci»: Erasmo connette il farmaco della penitenza al rialzarsi («resurgere») di chi cade, ma sa ritrarre il piede dalla via («gradus») del peccato, convertendosi a quella della salvezza. L'insistenza machiavelliana sulla «via» aperta da Dio potrebbe comunque testimoniare anche una reminiscenza petrarchesca: «Ostendisti viam qua gradiendum foret; aperuisti aditum in tabernacula tua; monuisti quid cavendum atque unde declinandum sit»<sup>67</sup>.

## XII

Inter multa mala, quae genus humanum pertrahunt in aeternum exitium, duae praecipue pestes sunt et capitales... (32,31=558a/29)	... tutti i mali, tutti gli errori degli uomini, i quali, ancora che sieno molti e in molti e varii modi si commettono, nondimeno si possono largo modo in due parti dividere (9)
---	---

La bipartizione dei «multa mala»/«mali molti» degli uomini in «duae pestes capitales»/«due parti» corrisponde in maniera davvero evidente, sebbene diverga la determinazione dei due generi di peccati. Ricordo che la Zorzi Pugliese evidenziava questa «binary structure» nell'*Esort*, riportandola al tipico procedimento dialettico «fundamental to Machiavelli's style of writing and mode of thought»<sup>68</sup>. In realtà, la qualificazione della *diairesis* machiavelliana come «l'essere ingrato a Dio» e l'«essere inimico al prossimo» (*Esort* 9) è l'inversione della legge evangelica della *gemina caritas* (il comandamento dell'*amor Dei* e dell'*amor proximi*), luogo comune della tradizione cristiana e in particolare dell'indagine teologica e morale di Agostino, come attestato sistematicamente nel *DeDoctChr* e nel *DeCivDei*<sup>69</sup>. Ebbene, questa bipar-

<sup>67</sup> F. Petrarca, *PsPenit* IV,17.

<sup>68</sup> O. Zorzi Pugliese, *Machiavelli and Confraternities: Oratory and Parody*, in N. Terpstra, A. Prosperi, S. Pastore (edd), *Faith's Boundaries. Laity and Clergy in Early Modern Confraternities*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 131-149, in part. p. 133.

<sup>69</sup> Cf., ad es., Agostino, *DeCivDei* X,3,2: «Bonum enim nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud quam illi [Deo] cohaerere... Ad hoc bonum debemus et a quibus diligimus duci, et quos diligimus ducere. Sic complentur duo illa praecepta "in quibus tota lex pendet et prophetae: diliges dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua" et: "Diliges proximum tuum tamquam te ipsum" (*Mt* 22,37-40)... Iam igitur scienti diligere se ipsum, cum mandatur de proximo diligendo sicut se ipsum, quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendat diligendum Deum? Hic est Dei cultus, haec uera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita seruitus».





### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

tizione è massicciamente presente negli *Statuti* e nelle bolle dell'*ArcCar*: in questo caso, Machiavelli si distacca dalla fonte erasmiana per seguire l'altra fonte-chiave dell'*Esort*, Dominici e più in generale la tradizione confraternale. Rilevantissimo, infine, constatare che la stessa bipartizione machiavelliana ritorni nella coeva *IntMiser* di Sadoletto, egli stesso attestante il dna della spiritualità cattolica italiana, riaffermata in prospettiva antiluterana. Insomma, in Machiavelli, la bipartizione erasmiana è evidentemente entrata in risonanza con la bipartizione evangelico-confraternale.

### XIII

...admirans Dei bonitatem, qui pro sua misericordia tantum beneficiorum in hominem contulerit (48,398-399=565d/49)	Convieni considerare quali sieno i beneficii che noi abbiamo ricevuto da Dio (10)
--	---

In *Esort* 9-20, Machiavelli inserisce, sull'esempio di Erasmo, un lungo excursus sui *beneficia Dei*, messi in contrasto con la colpevole ingratitude di Dio: si tratta di una sezione testuale di straordinario interesse e di labirintica complessità filologica, che qui non potremo analizzare dettagliatamente. Mi limiterò a segnalare le corrispondenze tra Erasmo e Machiavelli, quindi a) rinuncio ad analizzare il ricchissimo reticolo di dipendenze patristiche, che sorregge il testo dell'olandese (Lattanzio, Ambrogio, Agostino, alcuni padri greci); b) rinuncio a verificare la prima ipotesi di ricerca dalla quale quest'indagine ha preso la mosse: quella di una lettura diretta machiavelliana degli excursus sui «beneficia Dei» del *DeCivDei*<sup>70</sup>, testimoniata dalla presenza di alcuni originali elementi agostiniani presenti nell'*Esort* e assenti nel *DeImmMiser*, inoltre non presenti nei testi umanistici accessibili a Machiavelli, da Alberti e dall'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola, al *De dignitate et excellentiae hominis* di Manetti, allo pseudoagostiniano *Liber Soliloquiorum animae ad Deum*<sup>71</sup>, seppure tutti debitori del *DeCivDei*. La verifica

<sup>70</sup> Cfr. Agostino, *DeCivDei* VII,30-31; XII,6; XII,22; soprattutto XXII,20-24. Rinuncio, in questa sede, a un'analisi di questi brani in relazione all'*Esort*.

<sup>71</sup> Cfr. Ps. Agostino, *Liber Soliloquiorum animae ad Deum*, in *Soliloquium animae ad Deum; Liber de contemplatione Domini (Manuale); Liber de spiritu et anima; Confessio beati Augustini ad Deum; De bona voluntate*; i trattati, composti nel XIII secolo, godettero di una straordinaria fortuna; essi sono riportati in un manoscritto veneto databile al 1450-1460 ca., riedito in M. L'Abbé Mamert, *Saint Augustin, évêque d'Hippone. Méditations, Soliloques, Manuel, Sermons choisis=Chefs-d'Œuvre des Pères de l'église ou choix d'ouvrages complets des docteurs de l'église grecque et latine*, Au bureau de la Bibliothèque ecclésiastique, Paris 1838, t. XIII, pp. 168-304, in part. capp. XX-XXII, pp. 236-242: il centone di citazioni agostiniane corrisponde in maniera sorprendente alla lode dei *beneficia Dei* della *Concio*, quindi dell'*Esort*. Significativo, in XX,236, il recupero del seguente brano: «Fecit te Deus dignissimam creaturam, & licet sis non capax, Angelis quodammodo par potes per verbum effici; quia potes aequalis fieri, & filius adoptivus per unigenitum verbum, per quem habemus accessum. Omnia enim sub pedibus hominis subjecit Deus, ut solus homo totus Deo subiceretur & totus esset servus: cunctis dominatur homo, & exteriora cuncta pro corpore sunt creata; ipsum vero corpus pro anima, anima vero pro Deo, ut illi soli serviat & illum possideat ad solatium. Cogita si tanta tibi solatia in hac die lachrymarum, quanta in die nuptiarum: si haec delectabilia in carcere, quid in propria patria



è complicata dalla presenza della seconda fonte machiavelliana, il *LibroAmCar* di Dominici, testo intriso di agostinismo. Comunque, mi pare si possano identificare particolari testuali che possono dipendere unicamente da una lettura diretta di Agostino. Insomma, Machiavelli, trovatosi in un contesto romano di alta qualità spirituale e culturale, per non sfigurare, sarebbe stato indotto a mostrare la sua (in effetti assai scarsa!) cultura teologica, facendo ricorso a una delle poche armi che aveva a disposizione: il *DeCivDei*, testo a lui notissimo, che certo teneva “sul tavolo” completo (ho cercato di dimostrare come la definizione machiavelliana del cristianesimo come «religione dell’ozio» dipenda dal rovesciamento della prospettiva del XIX libro del *DeCivDei*, in polemica con Varrone e Cicerone, sui temi del rapporto tra *otium* e *negotium* e della contrapposizione tra grazia e virtù, quindi tra vera, escatologica *iustitia* della *civitas Dei* e falsa, superba *iustitia* di Roma)<sup>72</sup>. c) Il lavoro di decifrazione delle fonti dei «beneficia Dei» è, inoltre, ulteriormente complicato dall’identificazione delle possibili dipendenze dello stesso Agostino da Lattanzio e Ambrogio, fonti perfettamente note ad Erasmo (che, nel *DeImmMiser*, si limita a citare esplicitamente il solo Lattanzio). d) Non è qui possibile verificare in dettaglio la dipendenza del *DeImmMiser* e soprattutto dell’*Esort* dai *PsPenit* di Petrarca, certamente notissimi a Sadoletto, cultore di Petrarca, al quale lo collegava la propria sede vescovile di Carpentras<sup>73</sup>, e certo ben presenti a intellettuali curiali e fiorentini a contatto con Machiavelli, lettore appassionato di Petrarca volgare e latino. Ebbene, i *PsPenit* petrarcheschi sono tutti costruiti sulla dialettica tra «*beneficia Dei*» e «*ingratitude*» umana<sup>74</sup> e presentano, come abbiamo già rilevato, una lode della «miseratio Domini immensa», ove ricorre l’aggettivo fatale che caratterizza il titolo del capolavoro erasmiano.

conferet diligentibus eum? Quia non est numerus benignitatis suae... Immo brevissimus, & resolutus [sermo] ad dilectionem Dei et proximi... Christus non vult proximum contristari verbo nec effectu, sed mutua charitate, sicut & ipse dilexit nos, diligere» (Anonimus, *Dialogus inter Francum & Anglum*, in J. Gerson, *Opera omnia*, t. IV, *Exegetica et Miscellanea*, Petrus de Hondt, L’Aia 1728, pp. 844-850, in part. p. 849). Cfr., in prop., N. Pons (ed.), *L’honneur de la couronne de France. Quatre libelles contre les Anglais (vers 1418-vers 1429)*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1990; Pons definisce quest’anomalo dialogo pseudo-gersoniano “petrarchesco”. Su questa affascinante e complessa materia, rinvio allo studio introduttivo di B. Blumenkranz, *La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes*, in «Augustinus Magister» II, *Études augustiniennes*, Paris 1954, pp. 1003-1018.

<sup>72</sup> Cfr. G. Lettieri, *Agostino*, in G. Sasso, G. Inglese (edd), *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana, Volume I: A-H*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma 2014, pp. 15-26, in part. pp. 20-21.

<sup>73</sup> Noto è il culto petrarchesco coltivato a Carpentras da Sadoletto, cui furono iniziati nel 1538 anche Pole e Lodovico Beccadelli, ospiti di Sadoletto per sei mesi; Beccadelli, già segretario di Contarini (che accompagnò al Colloquio di Ratisbona del 1541), intimo di Giberti e lettore del *Beneficio di Cristo* (il cui manoscritto gli fu inviato da Flaminiò), successivamente segretario di Morone e segretario di alcune sessioni del Concilio di Trento (1545), fu autore, oltre che di una *Vita di Contarini* e di una *Vita di Pole*, della *Vita di Petrarca*, pubblicata in A. Solerti (ed.), *Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio scritte fino al sec. XVII*, Vallardi, Milano, pp. 448-481. Su Beccadelli, cf. la notevole voce di G. Alberigo, *Beccadelli, Ludovico*, in *DBI*, VII, 1970.

<sup>74</sup> Ma cfr. G. Dominici, *LibroAmCar*, p. 232: l’uomo pieno di carità «geme, pensando e ricognoscendo la propria ingratitude e la divina larghezza inverso sé, che l’ha fatto sano della mente e fuori di tanto obbrobrio, ed egli non pare che se ne avvegga, né di ciò ringrazia come debbe il datore di sì fatti benefizj»; cf. p. 485.

## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Questo ipotizzato allargarsi del numero delle fonti (oltre a Erasmo, lettore di Savonarola, e Dominici, anche Agostino e Petrarca) confermerebbe, comunque, che Machiavelli non sta affatto redigendo frettolosamente uno scritto di circostanza per una non meglio identificata confraternita fiorentina, ma sta “recitando” sul palcoscenico più importante del suo tempo: la curia apostolica della Roma papale, impegnata in un conflitto mortale con la Riforma. I suoi referenti sono teologi affilati e umanisti erasmiani coltissimi, potentissimi cardinali, infine il papa stesso. Certo aiutato da Sadoletto, l'ex segretario, perfettamente consapevole dell'importanza della partita, intende mostrarsi umanista di altissimo livello, tutore della grande tradizione non soltanto romana antica, ma anche cattolica, raffinato e aggiornato intellettuale europeo. Allora, non può che impiegare le (poche, certo!) carte che ha e che ben conosce: il *DeCivDei*, Petrarca, Dominici, oltre alla recente *Concio* erasmiana, apprezzatissima in curia.

### XIV

Ingratitudinis est, eum contemnere, unde tantum beneficiorum acceperis. Dementiae est, ei velle rebellare (33,42-43=558b/30)	Ma a volere conoscere la ingratitudine nostra conviene considerare quali sieno i beneficii che noi abbiamo ricevuto da Dio (10) Vedete, addunque, con quanta ingratitudine l'uomo contro a tanto beneficatore insurga (17)
--	---

Il parallelismo di questi due brani dell'*Esort* con il brano erasmiano è del tutto evidente: non soltanto entrambi gli autori insistono sulla peccaminosa «ingratitude»/«ingratitudine» dell'uomo, perversa risposta ai grandi «beneficia»/«beneficii» di Dio «beneficatore», ma l'ingratitudine viene parallelamente connessa alla folle volontà di «ei rebellare»/«insurgere». Quello della lode dei «beneficia Dei» è un vero e proprio *topos* teologico; da rilevare l'esplicito riferimento di *DeImmMise* 69,679-681=570f/64 a Lattanzio, *De opificio Dei* 3,18. Ma è soprattutto la grande trattazione agostiniana della contraddizione tra «beneficia Dei» e dilagante malignità degli uomini «ingrati», sistematicamente trattata in *DeCivDei*<sup>75</sup>, a dominare la tradizione cristiana latina. Così, la contradd-

<sup>75</sup> Cfr. Agostino, *DeCivDei* I,1: «Multi uero in eam tantis exardescunt ignibus odiorum tamque manifestis beneficiis redemptoris eius ingrati sunt... et nunc ingrata superbia atque impiissima insania eius nomini resistunt corde peruerso, ut sempiternis tenebris puniantur, ad quod nomen ore uel subdolo confugerunt, ut temporali luce fruerentur». Seppure il termine «ingratitude» non ricorra mai nel *DeCivDei*, comunque l'argomentazione complessiva è esemplare e decisiva per la tradizione che approda a Machiavelli: «Hoc autem in extremo supplicio recte fit, ut iniqui et impij naturalium bonorum damna in cruciatibus defleant, sentientes eorum ablatorem iustissimum Deum, quem contempserunt benignissimum largitorem. Deus ergo naturarum omnium sapientissimus Conditor et iustissimus Ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum, dedit hominibus quaedam bona huic uitae congrua, id est, pacem temporalem pro modulo mortalis uitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic paci uel tuendae uel recuperandae necessaria sunt (sicut ea, quae apte et conuenienter adiacent



Gaetano Lettieri

dizione tra ingratitudine delle creature e gratuiti benefici di Dio è centrale nei *PsalmPenit* di Petrarca, come nel *LibroAmCar* di Dominici: «L'uomo peccando è molto ingrato, offendendo quello, dal quale tanti beneficj singularmente ha ricevuti» (*LibroAmCar* 485). Il tema dei benefici (quasi sempre connesso a quello dell'ingratitudine) si trasmette, soprattutto a partire da Agostino e tramite Petrarca, a Giannozzo Manetti, Leon Battista Alberti, Pico della Mirandola.

XV

...nunc quoniam haec omnia nobis condidit (48,389-390=565c/49)	Pensate pertanto come tutte le cose fatte e create sono fatte e create a beneficio dell'uomo (11)
---	---

Prova dell'immensa misericordia di Dio è che la totalità della creazione è finalizzata all'uomo, quindi fatta per suo beneficio. La parallela esaltazione del finalismo antropocentrico della creazione, di per sé piuttosto generica, si specifica come rapporto di dipendenza a partire da quanto segue.

XVI

...cui tellus foecunda tantum gignit animantium, tantum gignit opum, nisi homini? (48,394-395=565c-d/49)	Lo immenso spazio della terra... per suo uso... fece poi nascere in quella tanti animali... e qualunque cosa sopra quella si genera a beneficio suo [dell'uomo] (12-13)
---	---

A un'attenta analisi, il parallelismo è perfetto: in Erasmo, la terra genera tanti «animantia», quindi, più genericamente, tanti «opera»; in Machiavelli, la terra fa nascere «tanti animali», quindi, più genericamente, «qualunque cosa». In entrambi i casi, il periodo si conclude sottolineando l'uomo come destinatario dei doni di Dio: «nisi homini»/«a beneficio suo» (cf. 11: «fatte e create a beneficio dell'uomo»). Machiavelli sta traducendo o riassumendo di seguito il testo erasmiano.

sensibus, lux uox, aerae spirabiles aquae potabiles, et quidquid ad alendum, tegendum, curandum ornamendumque corpus congruit), eo pacto aequissimo, ut, qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem eique conuenientem gloriam et honorem in uita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo; qui autem perperam, nec illa accipiat et haec amittat» (XIX,13,2). Quei «beneficia, quae ex hac... administratione naturae bonis malisque largitur» (*DeCivDei* VII,31), sono comunque finalizzati all'esaltazione di Dio, certo culminante nella lode eterna ed escatologica che gli rivolgerà la *civitas Dei*: «... quod maxime ad laudem referendum est conditoris» (XXII,24,4).



## XVII

quot animantium, arborum, herbarum (60,704-705=571c/66)	tanti animali, tante piante, tante erbe (13)
---	--

Questo parallelo testuale – riassuntivo del complesso *Gen* 1,29-30<sup>76</sup> –, minimo dal punto di vista concettuale, prova con tutta evidenza che qui Machiavelli sta traducendo Erasmo persino pedissequamente, quasi automaticamente, forse aiutato da una memoria prodigiosa, capace di assorbire e riconnettere formule incontrate nel testo scritto, senza bisogno di ritornarvi (si noti, in Erasmo, la distanza tra questo brano e quello sopra citato). Considero impossibile che Erasmo e Machiavelli abbiano potuto proporre autonomamente una serie di tre sostantivi *a)* perfettamente corrispondenti, *b)* nello stesso ordine, *c)* in entrambi i casi introdotti da un aggettivo quantitativo, *d)* gli ultimi due dei quali reciprocamente ridondanti (seppure presenti come distinti in *Gen* 1,29), *e)* soprattutto in entrambi i casi in ordine invertito rispetto a *Gen* 1,29-30. Entrambi, infatti, mantengono, nell’ambito della creazione vegetale, la distinzione genesiaca tra «arbores»/«piante» ed «herbae»/«erbe», piuttosto superflua. Prova ne è la traduzione di Terracciano – «quante forme di animali, alberi» (p. 66) –, che lascia cadere il termine erasmiano «herbae». La perfetta corrispondenza dei tre identici termini riassuntivi del testo genesiaco e ancor più la loro inversione non possono, pertanto, essere casuali.

## XVIII

Cui voluuntur orbes coelestes, cui lucent Sol per diem, Luna cum stellis per noctem, nisi homini? Cuius vsibus haec omnia condita sunt, quum nihil esset cui...? (48,391-392=565c/49)	Alziamo gli occhi al cielo, consideriamo la bellezza di quelle cose che noi vediamo, delle quali parte ne ha fatte per nostro uso... Non vedete voi quanta fatica dura il sole per farci parte della sua luce, per fare vivere con la sua potenza e noi e quelle cose che da Dio sono state create per noi? (14-15)
---	---

La comune lode della creazione celeste, ovviamente assai più sintetica nell’*Esort*, potrebbe apparire come luogo teologico-spirituale del tutto generico: si pensi al *Cantico delle creature* di Francesco, o agli stessi *Psalmi penitenciales* di Petrarca, con tutta evidenza dipendenti dalla lode dei *beneficia Dei* del *DeCivDei* di Agostino. D’altra parte, colpisce la secchezza con la quale, in entrambi i testi, si afferma come la creazione dei corpi celesti sia finalizzata all’uomo: «cui... cui..., nisi

<sup>76</sup> «Poi Dio disse: “Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde”. E così avvenne» (*Gen* 1,29-30).

*homini? Cuius vsibus haec omnia condita sunt, quum nihil esset cui...?)/«quelle cose che da Dio sono state create per noi», «fatte per nostro uso» (cf. *supra*, testo XV). Colpisce, soprattutto, l'insistenza sull'*uso* («cuius vsibus»/«per nostro uso»), soprattutto in quanto in entrambi i casi essa è generata dalla contemplazione degli astri. Il ricorrere della dottrina dell'*usus* mi pare in entrambi i casi teologicamente avvertita, in quanto è evidente il riferimento alla dottrina agostiniana dell'*uti/frui*; se essa è del tutto ovvia per Erasmo, più interessante è constatare il suo ricorrere nell'*Esort*, forse indotto a introdurla perché la incontra nel suo testo esemplare. D'altra parte, sottolineo come essa ricorra limpidamente affermata nel *DeCivDei*, opera notissima a Machiavelli, e nello stesso *LibroAmCar* di Dominici (cf. pp. 122-123), che, richiamandosi apertamente ad Agostino (cf. soprattutto pp. 18-20), può con Erasmo essere stato sollecitatore dell'insistenza sulla pregnanza della terminologia agostiniana adottata (si pensi al recupero dell'affermazione della virtù «senza frutto» (p. 25), se priva di carità). La prova che, in Machiavelli, la ripresa della dottrina agostiniana dell'*uti/frui* sia pienamente consapevole mi pare essere la notazione in *Esort* 14, niente affatto scontata o ingenua, che delle creature «parte ne ha fatte per nostro uso», mentre «parte perché, cognoscendo lo splendore e la mirabile opera di quelle, ci venga sete e desiderio di possedere quelle altre che ci sono nascoste». Quest'esplicitata bipartizione, assente in Erasmo, è invece fortemente sottolineata da Agostino in *DeCivDei*<sup>77</sup>. L'influenza del capolavoro agostiniano sull'*Esort* mi pare, in questo passo, diretta!*

<sup>77</sup> Agostino insiste lungamente sulla distinzione tra a) «utilitatis causa» e b) «decoris locus», tra a) «utilitatis habita ratio» e b) «decus» (*DeCivDei* XXII,24,4): ogni parte del corpo è utile e bella (persino le viscere hanno un nascosto «decus», che testimonia della «pulchritudo rationis»), ma, precisa Agostino, vi è anche una bellezza corporea «inutile», puramente estetica (la barba sul volto dell'uomo, ad esempio). L'armonia del bello, infatti, indirizza analogicamente l'uomo all'escatologica visione della bellezza assoluta di Dio (come aveva già sottolineato Lattanzio e come riaffermerà Erasmo), di cui si canta. ««Confessionem et decorem induisti»» (XXII,2,4); «Si ergo nullum membrum, in his quidem conspicuis (unde ambigit nemo), quod ita sit alicui operi accommodatum, ut non etiam sit decorum; sunt autem nonnulla, quorum solum decus et nullus est usus: puto facile intellegi in conditione corporis dignitatem necessitati fuisse praelatam... Iam cetera pulchritudo et utilitas creaturae...» (XXII,24,4-5). La distinzione tra utilità e bellezza della creazione è, quindi, subordinata alla dialettica tra *uti* (del mondo) e *frui* (unicamente di Dio, cui ci si converte anche utilizzando il potere anagogico della bellezza del creato). «Nec ignoro, quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit, atque hoc interesse uideatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti uero ea re, quam propter aliud quaerimus; unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut peruersi, qui frui uolunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt» (*DeCivDei* XI,25). «Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum, dedit hominibus quaedam bona huic uitae congrua... qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem eique conuenientem gloriam et honorem in uita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo; qui autem perperam, nec illa accipiat et haec amittat» (XIX,13,2). Segno infine un passo sull'*uti* e sul *frui* che non può essere passato inosservato a Machiavelli, non soltanto per la sua applicazione politica, ma anche perché tratta dell'invidia ambiziosa di Caino, fondatore della «*ciuitas terrena*», e del fratricidio di Abele, connesso (poco sopra, in XV,5) alla *libido dominandi* che determinò il fratricidio di Romolo: «Et hoc est terrenae proprium ciuitatis, Deum uel deos colere, quibus adiuuantibus regnet in uictoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni

## XIX

...quam admirabilis est illa mentis humanae celeritas et perspicacia... Sed maius est, quod ex rebus conditis deprehensa est illius opificis sempiterna virtus ac divinitas, teste Paulo. Quanta vero volubilitas humani ingenii, quam breui spacio, quam multa simul contuetur intellectus hominis (60,693-60,698=571b/65).	Diegli la ragione e lo intelletto perché potesse speculare e cognoscere la grandezza d'Iddio (16)
--	---

La lode dei beni della creazione non può che culminare, sia per Erasmo che per il suo epitomatore, nella stupefatta contemplazione della mente e della sua straordinaria potenza spirituale (che, ispirandosi soprattutto ad Agostino, *Confessiones* X, Erasmo descrive dettagliatamente in 60,685-61,720=571a-e; 65-66). Per entrambi, il dono della mente è finalizzato alla conoscenza della grandezza di Dio, quindi alla sua lode riconoscente, come indicato (precisa Erasmo) da Paolo, *Rom* 1,18-25. La dipendenza del passo dell'*Esort* da quello del *DeImmMiser* è provata dal riproporre lo sdoppiamento, concettualmente superfluo, dei due termini «ragione» e «intelletto», che corrispondono a «ingenium» e «intellectus». Lo sdoppiamento dei termini ricorre, comunque, anche nel *DeCivDei* agostiniano, all'interno di una lode dell'uomo, che trova precisissima corrispondenza con quella dell'*Esort* (e non con quelle notissime di Lattanzio, Alberti<sup>78</sup>, Pico, Manetti, né con quella del *DeImmMiser*): «l'uomo è solo creato per bene e onore d'Iddio: al quale die' il parlare che potessi laudarlo; gli dette il viso non volto alla terra come a li altri animali, ma volto al cielo perché potessi continuamente vederlo; diegli le mani perché potessi fabbricare i tempî, fare i sacrificii in onore suo; diegli la ragione e lo intelletto perché potesse speculare e cognoscere la grandezza d'Iddio» (16). Il testo di riferimento di Machiavelli mi pare essere, ancora,

quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo; mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti uolunt Deo; qui tamen eum uel esse uel res humanas curare iam credunt. Sunt enim multo deteriores, qui ne hoc quidem credunt» (XV,7,1). Si noti anche il riferimento all'empietà ateistica o alla negazione aristotelica ed epicurea della provvidenza divina. Quei «beneficia, quae ex hac... administratione naturae bonis malisque largitur» (VII,31), sono comunque finalizzati all'esaltazione di Dio, certo culminante nella lode eterna ed escatologica che gli rivolgerà la *civitas Dei*: «... quod maxime ad laudem referendum est conditoris» (XXII,24,4).

<sup>78</sup> Nella sua preziosa annotazione all'*Esort*, E. Cutinelli-Rendina, *Annotazione*, in N. Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa...*, cit., pp. 411-416, in part. p. 412, n. 10, rinvia, in riferimento al tema della natura eretta dell'uomo, tra tanti riferimenti possibili, a L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, R. Romano, A. Tenenti (edd), Torino 1980, p. 158: «Manco a me dispiace la sentenza d'Anassagora filosofo, el quale domandato per che cagione fusse da Dio procreato l'uomo, rispose: "Era prodotto per essere contemplatore del cielo, delle stelle, e del sole, e di tutte quelle sue maravigliose opere divine". E puossi non poco persuadere questa opinione, poiché noi vediamo altro niuno animante non prono e inclinato pendere col capo al pasco e alla terra; solo l'uomo veggiamo ritto colla fronte e col viso elevato, quasi coma da essa natura sia così fabricato solo a rimirare e riconoscere e' luoghi e cose celeste». Ricordo come non soltanto Alberti qui dipenda dal *DeCivDei* di Agostino, citato negli stessi *Libri della famiglia*, ma soprattutto che nel suo testo mancano sia la serie specifica corpo eretto-voce-mani-intelletto/ragione, presente in Agostino e Machiavelli, sia la riflessione, in entrambi presente, sul sistematico rovesciamento perverso che dei doni divini compie ogni uomo.



Gaetano Lettieri

*DeCivDei* XXII,24, in particolare il par. 4: «Non enim ut animalia rationis expertia prona esse uidemus in terram, ita creatus est homo; sed erecta in caelum corporis forma admonet eum quae sursum sunt sapere. Porro mira mobilitas, quae linguae ac manibus adtributa est, ad loquendum et scribendum apta atque conueniens et ad opera artium plurimarum officiorumque complenda, nonne satis ostendit, quali animae ut seruiret tale sit corpus adiunctum?»<sup>79</sup>. Agostino, come Machiavelli, insiste sulla disposizione eretta del corpo, metafora della vocazione celeste dell'uomo, e, seppure in diverso ordine, sul dono della lingua<sup>80</sup>, delle mani<sup>81</sup>, appunto della ragione e dell'intelletto<sup>82</sup>. È allora azzardato ipotizzare, a quest'altezza dell'*Esort*, un raddoppiamento della fonte, in modo tale che la dipendenza da Erasmo risulti integrata con prestiti agostiniani, forse sollecitati dalla lettura di Dominici?

XX

Nihil omnium rerum non subiecit homini, solum hominem voluit sibi subiectum esse (48,395-396=565d/49)	Ogni cosa è creata per onore e bene dell'uomo, e l'uomo è solo creato per onore e bene di Dio (16)
---	--

Il *subicere* può essere interpretato come esistere con il fine di essere subordinato, finalizzato all'onore e al bene dell'altro? La sottomissione è o non è strumentale alla gloria di chi domina? In tal caso, le due frasi, così secche, simmetriche e inserite in un identico contesto di esaltazione dei *beneficia Dei*, corrispondono perfettamente: l'una è la traduzione dell'altra. D'altra parte, se la fonte primaria di Machiavelli è Erasmo, comunque egli leggeva in Dominici, *LibroAmCar*, 431 quest'affermazione agostiniana: «Come dice santo Agostino: "Tutte le cose fece Dio per l'uomo, e l'uomo fece per sé"».

XXI

Indigni sunt ut fruantur huius mundi bonis, qui Largitorem omnium suis sceleribus offendunt (80,179-180=580d/92)	Con quanta ingratitudine l'uomo contro a tanto beneficatore insurga... quando e' perverte l'uso di queste cose e voltele al male (17)
--	---

<sup>79</sup> *DeCivDei* XXII,24,4.

<sup>80</sup> «[Deus] sermonis facultatem usumque donauit» (*DeCivDei* VII,30).

<sup>81</sup> «Vestimentorum et aedificiorum ad opera quam mirabilia, quam stupenda industria humana peruenerit; quo in agricultura, quo in nauigatione profecerit; quae in fabricatione quorumque uasorum uel etiam statuarum et picturarum uarietate excogitauerit et impleuerit» (*DeCivDei* XXII,24,2).

<sup>82</sup> «Ipse [Deus] animae humanae mentem dedit, ubi ratio et intellegentia... sit scientiae capax atque doctrinae et habilis perceptioni ueritatis et amoris boni» (*DeCivDei* XXII,24,3); «[Deus] rationalem animam, quod dicitur animus, quibus uoluit uiuentibus indidit» (VII,30); «Quamquam enim, quod sumus, quod uiuimus, quod caelum terramque conspiciamus, quod habemus mentem atque rationem, qua eum ipsum, qui haec omnia condidit, inquiramus, nequaquam ualeamus actioni sufficere gratiarum» (VII,31).



## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

In entrambi i testi è stigmatizzata la perversione dei beni della creazione donati dal «largitor»/«beneficatore», che gli uomini «indigni [perché ingrati] offendunt»/contro il quale «con ingratitudine l'uomo insurge». Agostinianamente<sup>83</sup>, il peccato è la perversione dell'uso naturale, relativo, dei beni della creazione, ovvero la loro assolutizzazione o fruizione; anziché utilizzare i beni della creazione per cercare e lodare Dio, l'uomo li assolutizza come mezzi del proprio malvagio affermarsi e corrompersi. Si noti come, alla lettera, l'affermazione erasmiana, con la quale si dichiarano gli ingrati verso Dio indegni di fruire dei beni di questo mondo, cade in un'impresione teologica, suggerendo la possibilità di fruire santamente della creazione, mentre, appunto, in senso proprio (agostiniano!) della creazione è possibile soltanto usare/«uti». L'accezione erasmiana di «frui» appare, in questo contesto, generica, teologicamente distratta, a meno che essa non sia assunta come specificazione dell'offendere Dio stesso, quindi come conseguente stigmatizzazione dell'amore perverso, fruitivo nei confronti della creazione, proprio dei peccatori indegni.

### XXII

Audiamus peierari per adorandum nomen Dei, leue est quod dixi, audimus abiurari nomen Dei... Sed qui refert, si lingua non sonet blasphemiam, quum multorum tota vita nihil aliud loquatur, quam blasphemias in Deum? Qui gulae seruiunt, ventrem pro Deo colunt... (36,86-86 e 114-116=559c e 560a/32-34)

E quella lingua, fatta per onorare Dio, lo bestemmia; la bocca, onde si ha a nutrire, la fa diventare una cloaca e una via per soddisfare allo appetito e al ventre (18)

In entrambi i brani, è descritta la depravazione della «lingua»/«lingua», che anziché «adorare»/«onorare» Dio, si abbandona alla «blasphemia»/«lo bestemmia». Corrispondente è, pertanto, la conseguente degradazione della bocca a «gula»/«cloaca», che degrada l'uomo ad adorare il proprio «venter»/«ventre» al posto di Dio. In Machiavelli, la «gula» erasmiana, che è strumento dell'idolatrice divinizzazione del «ventre»/concupiscenza (cf. Paolo, *Epistola ai Filippesi* 3,19), è restituita tramite la distinzione «bocca»/«cloaca», che segnala come il naturale uso dell'organo attraverso il quale nutrirsi è pervertito in libidinoso «appetito» del cibo, assolutizzato come sconcia realizzazione dell'uomo.

<sup>83</sup> «Unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut peruersi, qui frui uolunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt» (*De Civitate Dei* XI,25). «Sed tunc est uera uirtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit» (XIX,10).



Gaetano Lettieri

XXIII

<p>Ingratitudinis est eum contemnere vnde tantum beneficiorum acceperis, dementiae est ei velle rebellare... Ausus est hoc primum infelix Lucifer... Nonne [mortalem homunculem] Nabugodonosorem, qui se deum fecerat, Deus vertit in brutam bestiam...? (33,42-45=558b/30 e 34,63-64=559a/31)</p>	<p>Vedete, addunque, con quanta ingratitude l'uomo contro a tanto beneficatore insurga... Diventa pertanto l'uomo, usando questa ingratitude contro a Dio, di angelo diavolo, di signore servo, di uomo bestia (20)</p>
--	---

L'«ingratitude»/«ingritudine» suprema, quella di volersi «rebellare»/«insurgere» superbamente contro Dio facendosi dio (cf. *supra*, XIV), viene in entrambi testi punita da Dio con il contrappasso del divenire «bruta bestia»/«bestia», come Erasmo indica tramite l'esempio biblico eloquentissimo di re Nabucodonosor, cui si sovrappone l'esempio di Lucifer, entrambi assenti in Machiavelli. Il tema dell'imbестиarsi è, inoltre, diffusamente attestato nel *LibroAmCar* di Dominici. Eppure, nessun testo pare poter spiegare la potente dialettica machiavelliana tra angelo/diavolo, signore/servo, uomo/bestia. Piuttosto, il modello machiavelliano mi pare essere direttamente il *DeCivDei*, ove Agostino afferma la natura mediana dell'uomo, teso tra «angeli» e «bestiae», quindi il suo passare dalla comunione con il «uerus Dominus», che lo unisce al «consortium angelicum», al divenire «libidinis seruus», quindi destinato all'eterno supplizio<sup>84</sup>. Né Petrarca, né Erasmo offrono, in proposito, un parallelo altrettanto stringente.

XXIV

<p>Paulus apostolus addit insuper aliquid Encomio misericordiae. "Si tradidero, inquit, corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest"... Porro, caritas in proximum quid aliud est, quam misericordia? (92,495-497 e 500=586e/109)</p>	<p>Sono quelli inimici al prossimo, che mancano della carità... Chi non ha carità non ha nulla; di questa dice san Paolo: "Si linguis non solum hominum, sed angelorum loquar, caritatem autem non habeam, factus sum sicut aes sonans" (22-24)</p>
--	---

Erasmo introduce un fondamentale, seppure assai rapido, riferimento all'*Encomium misericordiae* di *1Cor* 13,1-13 che evidentemente è già, in ambito cattolico, luogo comune controversistico antiluterano, come provano gli stessi documenti dell'*ArcCar* (statuti e bolle pontificie connessivi). Machiavelli svilupperà il tema tramite l'innesto della parafrasi dell'inno paolino, ispirato dal *LibroAmCar* di Dominici, a riprova della centralità di questo riferimento

<sup>84</sup> «Ex quo enim homo in honore positus, postea quam deliquit, comparatus est pecoribus» (*DeCivDei* XXII,24,2). «Hominem uero, cuius naturam quodam modo mediam inter angelos bestiasque condebat, ut, si creatori suo tamquam uero Domino subditus praeceptum eius pia oboedientia custodiret, in consortium transiret angelicum, sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termino consecutus; si autem Dominum Deum suum libera uoluntate superbe atque inoboedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter uiueret, libidinis seruus aeternoque post mortem supplicio destinatus» (XII,22).



## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

scritturistico nell'ideologia cattolica papale medicea, dipendente da tradizioni tardomedievali soprattutto toscane (da santa Caterina da Siena a Dominici e Pierozzi; eppure, si pensi anche a santa Caterina da Genova, la quale fu ispiratrice della compagnia del Divino amore genovese, quindi indirettamente della sua gemmazione romana, scaturita dalla mediazione di Ettore Vernazza e della famiglia Sauli).

### XXV

Deus qui Rex est noster... qui Sponsus (46,327=564b/45)	Celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesú (30)
--	--

Le espressioni erasmiane sono del massimo interesse, in quanto potrebbero essere assunte come punto di mediazione tra la *Concio* e il *LibroAmCar* di Dominici. Nel libro del domenicano, come vedremo, ricorrono a) l'identico termine machiavelliano «imperadore», piuttosto raro in riferimento a Cristo; b) l'identico riferimento alle «celestiali nozze» di questo «imperadore». La dipendenza di Machiavelli da Dominici mi pare, in questo passo, del tutto evidente. Eppure, i due testi potrebbero essere entrati in risonanza proprio a quest'altezza della lettura della *Concio*, consentendo a Machiavelli l'innesto di una virtuosistica variazione "fiorentina", capace di attivare un format confraternale, identitario per il contesto curiale all'interno del quale operava. Quest'innesto è stato sollecitato dai contatti con Sadoletto, Gaddi, persino con lo stesso Clemente VII, ai quali il *LibroAmCar* era certamente noto?

### XXVI

Vocat omnes ad nuptiale conuiuium (78,143=579f/90)	Essere intromessi alle celestiale nozze... [al] convito (30)
---	--

Vale qui quanto affermato nel punto precedente, con l'aggiunta di una specificazione apparentemente minima: il ricorrere, sia in Machiavelli che in Erasmo, del termine «convivium»/«convito», che consente al fiorentino di inserire un'interpretazione (di capitale importanza storica!) della veste di carità (cf. la parabola dell'escatologico convito nuziale di *Mt* 22,1-14), dedotta da Dominici, ma assente in Erasmo.



Gaetano Lettieri

XXVII

<p>Miserabiles sunt qui sic venditant sua benefacta, maledicti sunt qui confidunt in operibus hominum (62,737-738=572a/67) Et tu petis ab homine vestem bonorum operum, qui hoc miserabilius est nudus quo sibi videtur magnificentius vestitus? Agnosce tuam miseriam, et parata est misericordia (62,748-750=572b/68)</p>	<p>Questa [la carità, è], quella celestiale veste della quale noi dobbiamo vestirci se vogliamo essere intromessi alle celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesú, nel celeste regno (30)</p>
---	--

Propongo qui un parallelismo antitetico: questo è l'unico brano erasmiano che può avere ispirato Machiavelli, nel suo ribaltare, in senso tradizionale cattolico-romano, l'immagine della veste, che inevitabilmente presuppone una sua interpretazione nuziale (cf. *Mt* 22,1-14). In Erasmo, l'identificazione tra le opere buone (di carità) e la veste (nuziale) è condannata come umana corruzione della logica della misericordia divina, che esclude qualsiasi atto esteriore e venale, cioè privo di autentica fede e di autentica carità. Machiavelli, al contrario, riafferma nettamente l'identificazione tra (opere di) carità e veste nuziale, riprendendola, come vedremo, da Dominici. Erasmo non poteva non conoscere l'identificazione luterana e melantoniana (diffusa a partire dal 1520) tra veste nuziale e fede, contrapposta a quella nettamente più tradizionale tra veste nuziale e carità (vi torneremo più avanti); qui pare accogliere la tesi luterana, in quanto rifiuta con violenza la teologia delle indulgenze, quindi una giustificazione per mezzo delle opere, per di più del tutto esteriori. Come vedremo, alla fine del trattato, comunque, Erasmo recupererà la prospettiva cattolica, riaffermando la necessità salvifica delle elemosine e delle opere di carità. Sorprende, comunque, la sensibilità di Machiavelli: certo egli era sprovvisto di approfondite conoscenze teologiche, ma evidentemente capta nell'ambiente curiale la riaffermazione ideologica del tema confraternale della veste nuziale come codice identitario antiluterano.

XXVIII

<p>Qui docet errantem, corripit deliquentem, castigat peccantem... misericordiam confert in proximum: qui exhortatur cessantes, qui consolatur afflictos, qui in spem erigit desperantes, misericors est in proximum suum (90,435-438=585d/106)</p>	<p>[Chi è privo di carità], conviene di necessità che sia inimico al prossimo, non suvenga a quello, non sopporti e' suoi defetti, non lo consoli nelle tribulazioni, non insegni alli ignoranti, non consigli chi erra, non aiuti i buoni, non punisca i tristi (31)</p>
---	---

Seppure rivolta in negativo, la corrispondenza del brano dell'*Esort* rispetto a quello erasmiano è perfetta, densissima, terminologica, seppure l'ordine delle virtù/vizi sia diverso. All'erasmiano «docet errantem» corrisponde il machiavelliano «(non) insegni agli ignoranti, (non) consigli chi erra», ove è significativo come il fiorentino sdoppi l'unica e ambigua espressione latina, specificando come l'«errare» possa essere interpretato sia come ingannarsi a causa dell'ignoranza, sia come peccare allontanandosi dalla



## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

giusta verità. Al «castigat peccantem», Machiavelli fa corrispondere il «(non) punisca i tristi»; al «consolatur afflictos», il «(non) lo consoli nelle tribolazioni»; al «miserericordiam confert in proximum», il «(non) suvenga al prossimo»; sicché all'essere «miserericors in proximum suum» corrisponde, per contrasto, l'essere «inimico al prossimo».

### XXIX

<p>“Conuertimini ad Deum vestrum, quia benignus et misericors est, patiens et multae misericordiae, et praestabilis” – siue vt Graeci codices habent μετανοῶν, hoc est poenitens – <i>super malicia</i> (Gioele 2,13). Deicit te magnitudo criminum, sed erigat magnitudo misericordiae diuinae, eam vide quot modis exaggeret propheta. <i>Benignus est</i>, pro quo Septuaginta verterant ἐλεήμων, hoc est <i>miserericors</i> (72,20-26=577c-d/83)</p> <p>Quid nunc superest, nisi vt conuertaris et adeas inuitantem? Sed terrent minae supplicii, audi et respira: “et praestabilis super malicia”. Incertum quare quod Septuaginta verterant μετανοῶν, hoc est <i>poenitens</i>, diuus Hieronymus verterit <i>praestabilis</i>, nam Latinis <i>praestabile</i> dicitur quod praestari, hoc est, effici potest (74,33-36=577e/83-84)</p> <p>Quod vicit potentiae est, quod nobis vicit misericordiae est. Adoremus misericordem potentiam et fruamur potenti misericordia (58,639-640/570b=62)</p>	<p>Queste offese contro al prossimo sono grandi, la ingratitudine contro a Dio è grandissima; ne' quali duoi vizii perché noi caggiamo spesso, Iddio benigno creatore ci ha mostro la via del rizzarci: la quale è la penitenza. La potenza della quale... (32-33)</p>
---	--

Ritengo che questo parallelo, anche se fosse l'unico, sarebbe da solo capace di provare la dipendenza di Machiavelli da Erasmo. Si tratta dell'unico luogo dell'*Esort* ove Dio è definito «benigno»; anche nella *Concio*, questo è l'unico luogo ove ricorra il termine «benignus»; in entrambi i testi, Dio è benigno perché toglie la «magnitudo criminum», cioè i «vizii grandi/grandissimi». L'«erigere» corrisponde al «rizzare», così come il «deicere» corrisponde al «caggere», sicché la stessa immagine machiavelliana della via mi pare corrispondere all'invito al convertirsi («ut conuertaris») e al «seguire» («et adeas») colui che chiama/invita. Ma soprattutto è notevolissima la convergenza tra la nozione di penitenza e quella di potenza, che in Erasmo è dedotta dalla citazione di Gioele, ove ricorre anche l'identificazione tra misericordioso e benigno (nella traduzione geronimiana); donde l'erasmiana insistenza sulla potenza della misericordia. La dipendenza machiavelliana da una fonte teologica mi pare del tutto ovvia: l'*Esort* riassume fedelmente l'esito del complesso argomentare erasmiano, senza riportarne la tortuosa elaborazione ermeneutica, fondata sulla tradizione geronimiana di «μετανοῶν, hoc est poenitens» con «praestabilis», quindi di colui che «effici potest». Mirabilmente, Machiavelli taglia secco: «La potenza della quale [penitenza]...»! La penitenza, dono della divina benignità/misericordia, è potente: logicamente, questa conclusione è del tutto ossimorica, quindi di raffinata



Gaetano Lettieri

invenzione teologica<sup>85</sup> e ardita fondazione esegetica. Ovviamente, Machiavelli vi è indotto unicamente dall'argomentazione erasmiana. Tanto più che nota e fondativa è la sua condanna dell'atteggiamento "effeminato", penitenziale della religione dell'ozio, che induce a viltà, sottomissione, abbandono della lotta e della forza! Pertanto, quest'esaltazione della "penitenza" – del tutto insolita per Machiavelli – si rivela essere, con tutta evidenza, un prestito letterario, piuttosto che una prova di personale conversione spirituale. Riassumendo: «benignus»/«benigno»; «magnitudo criminum»/«vizii grandi... grandissimi»; «erigere»/«rizzare»; «deicere»/«caggere»; «poenitens... praestabilis... quod effici potest»/«potenza della penitenza».

XXX

Si consideres, quam atrox fuerit peccatum David, agnoscis misericordiae magnitudine... Homicidium et adulterium (42,233=562a-b/39-40)	Perdonò a Davit lo adulterio e lo omicidio (33)
---	---

Il peccato di «David»/«Davit» è espresso con gli stessi identici termini, secchi e contigui, seppure invertiti da Machiavelli: «homicidium et adulterium»/«lo adulterio e lo omicidio». In entrambi i testi, è proprio la gravità del duplice peccato di David che diviene, per contrasto, prova della «misericordiae magnitudo»/del misericordioso «perdonare» di Dio. Il secco binomio perverso di David («adulterium et homicidium») è già presente in Savonarola<sup>86</sup>.

XXXI

<p>Petrus quum ter illum abiuraret... coepit amare flere (68,877-878=574e/75)</p> <p>Petrus ad intuitum Iesu recordatus sermonis dominici statim agnouit seipsum, ac velut indignum praesente Domino subducit sese, non ad laqueum sed ad fletum, hoc est non ad desperationem sed ad remedium (68,891=574f-575a/76)</p> <p>Passus est et Petrum, quem destinarat Ecclesiae suae principem, insigniter labi. Tantum fleuit et misericordiam est consequutus (86,329=583c/100)</p>	<p>Perdonò... a San Piero la ingiuria di averlo non solo una volta, ma tre negato (33)</p> <p>E non solamente perdonò [David e Pietro], ma li onorò intra e' primi eletti nel cielo... solamente perché san Piero "flevit amare" ("pianse sempre amaramente") il suo peccato, pianselo Davit, meritò l'uno e l'altro il perdono (35 e 37)</p> <p>E con san Piero piagnere amaramente, et di tutti i falli commessi vergognarsi (44)</p>
---	---

<sup>85</sup> Erasmo stesso indica il fondamento di questa conclusione ossimorica, che è l'incarnazione di Cristo come rivelazione di una grazia universalmente elettiva e onnipotente proprio perché immensamente misericordiosa: «Quod vicit potentiae est, quod nobis vicit misericordiae est. Adorem misericordem potentiam et fruamur potenti misericordia» (*De Immiser* 58,639-640=570b/62).

<sup>86</sup> Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum XXX "In te, Domine, speravi" = Meditatio pia...*, p. 38: «An non David, propheta maximus, multa et magna beneficia accepit...? Et tamen peccavit, et quidem graviter in adulterio quam in homicidio iusti viri et innocentis. Nec tamen Dominus suam misericordiam eum terminavit».



### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

All'interno di una struttura identica caratterizzata da espressioni estremamente secche, notevolissime sono le corrispondenze tra a) «abiurare»/«ingiura» e b) «coepit amare flere... tantum fleuit»/«solamente perché... "flevit amare"», causa immediata della c) «misericordia»/«perdonare» di Dio. In particolare, l'espressione «amare flere», certo desumibile direttamente da *Lc* 22,54-62 (quindi non necessariamente dipendente da Erasmo), diviene meno banale, considerando che in *Mt* 26,69-75 il pianto di Pietro è espresso tramite il verbo «plorare», anziché «flere»: che entrambi i testi riprendano il termine lucano, piuttosto che quello matteano, spinge ad ipotizzare la dipendenza dell'uno dall'altro (seppure lo stesso Savonarola attesti la stessa espressione)<sup>87</sup>. Si noti, inoltre, la dipendenza dell'«abiurare» di Erasmo da *Mt* 26,72, sec. *Vulg* («negavit cum iuramento») e 26,74 («Tunc coepit detestari et iurare»). Il raffinato incrocio tra termini matteani e lucani, proposto dal biblista Erasmo, è ripreso da Machiavelli tramite il termine «ingiura», che esprime perfettamente l'ingiuria del giuramento falso. Insomma, sia nel *DeImmMiser* che nell'*Esort*, gli esempi di David e Pietro – a) tremendi peccatori e b) piangenti pentiti e “vergognosi”, quindi immediatamente perdonati – assumono un'assoluta centralità argomentativa, che difficilmente può essere spiegata, in due testi redatti a brevissima distanza l'uno dall'altro, senza concludere a favore della dipendenza del testo machiavelliano da quello erasmiano, che è letteralmente allagato dal tema ambrosiano delle lacrime come segno di penitenza, quindi lavacro di rigenerazione postbattesimale<sup>88</sup>.

### XXXII

Ob hoc ipsum Dominus nostrae salutis modis omnibus consulens passus est summos ac probatissimos viros [seguono gli esempi-chiave di David e Pietro] in graua crimina prolabi, vt nos horum exemplo consolaretur et erigeret ad spem veniae (85,302-305=582f-583a/98-99).	Quale peccato non perdonerà Iddio, frategli miei, a voi, se veramente voi vi ridurrete a penitenza, poi che perdonò questi loro [a David e a Pietro]? (34)
--	--

Machiavelli ripete fedelmente il ragionamento di Erasmo: il gravissimo peccato di uomini santi e sommi, comunque seguito da una sincera penitenza (cf. *Esort* 35-37), è consentito da Dio per indurre l'uomo alla fiducia nel perdono di Dio, quindi alla penitenza che ne è condizione<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum L "Miserere mei Deus" = Meditatio pia...*, p. 4: «Petrus... amare fleuit»; p. 17: «fleuit amare».

<sup>88</sup> Cfr. *DeImmMiser* 80,200-82,219=581a-c/93-94.

<sup>89</sup> Cfr. Ambrogio, *De paenit* II,3,17: «Fatetur utique peccatum ad mortem, ne quem uos agentem cuiuslibet criminis paenitentiam iure excludi putatis...».



Gaetano Lettieri

XXXIII

<p>Nam de precibus, lacrymis, ieiunio, cilicio, cinere, hoc est de corde contrito iam sparsim dictum est in tota oratione, atque haec quidem impetrant Dei misericordiam; caeterum, beneficentia in proximum extorquet etiam, ut ita loquar (90,426-429=585c/105)</p>	<p>Ma perché e' non basta pentirsi e piagnere, ché bisogna prepararsi in le opere contrarie al peccato... (38)</p>
---	--

Splendido per secchezza, quasi con uno scarto nervoso che lascia trapelare impazienza, il passo machiavelliano riassume l'elenco erasmiano tramite il (savonaroliano) «pentirsi e piagnere», di cui pare volersi rapidamente sbarazzare; la religione fattiva di Machiavelli non può che salutare con convinto favore il dedicarsi alle «opere» buone, che entrambi prescrivono come necessarie, in trasparente polemica con Lutero. Il fortissimo verbo erasmiano «extorquere»<sup>90</sup>, riferito all'atto violento di carità che quasi pare rubare la giustificazione a Dio, non è recepito da Machiavelli, ma verrà invece ripreso dalla *IntMiser* di Sadoletto.

XXXIV

Concio	Esortazione
<p>Latrocinii, furtis, rapiniis... Rixis, obrectationibus, sycophantiis plena sunt omnia (93,511 e 93,513/94,518=587a-b/110)            Vexat immerentem, opprimit imbecillem, traducit innoxium, spoliat inopem, imponit incauto (94,550-551=587e/112)            Quis compendioli causa non paratus est imponere fratri suo (93,513-514=587a; 110); illi charius vendo quid desiderat (93,516=587a; 110); etiam immerentes vltro laedimus (94,519=587b/111).</p>	<p>La volontà delle usure, delle infamie, delli inganni che si fanno al prossimo (40)</p>

La sintetica tripartizione machiavelliana dei vizi dipende, con tutta evidenza, dal modello erasmiano: colpisce la densità delle corrispondenze. Non può

<sup>90</sup> Cfr. *DeImmMiser* 90,425-426=105, ove si comincia a descrivere «quibus modis potissimum extorquenda sit Dei misericordia». Cf. 86,325-326=583c/100, ove ci si chiede: «si tanta vis est falsae poenitentiae, vt glaidum vltorem extorqueat e manu Dei, quid faciet animus vere mutatus in diuersum affectum?». Cfr. anche il bellissimo «pia improbitate veluti vim facere misericordiae divinae, numquam cessans misericordiam exercere in proximum» (94,554=587d-e/112). La fonte di Erasmo è Tertulliano, *Apologeticum* 40,15: «... cum [Dei] misericordiam extorserimus»; ma cfr. anche Girolamo, *Dialogi contra Pelagianos*, III,10: «Tota oratio et deprecatio extorquet clementiam creatoris, ut qui nostris uiribus et studio saluari non possumus, illius misericordia conseruemur».



### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

certo essere un caso che, tra l'innumerabile caterva di vizi indicabili tra quelli che caratterizzano disprezzo, strumentalizzazione, violenza nei confronti del prossimo, la stessa selettiva tripartizione ricorra nei due testi. Inoltre, colpisce l'identico ordine nell'elencazione degli identici vizi. Alle «usure» corrispondono «latrocinia, furta, rapinae»; alle «infamie» corrispondono «rixae» e in particolare «obtreactiones»; agli «inganni» corrispondono i «sycophantia». In Erasmo, la stessa tripartizione ritorna subito dopo: all'«usura» corrisponde il «vexare immerentem, opprimere imbecillem» (Terracciano: «vessa chi non lo merita, opprime il debole»), soltanto per «compendioli causa» (Terracciano: «per un po' di guadagno»); alle «infamie» il «traducere innoxium» (Terracciano: «calunnia l'innocente»), l'«immerentes vltro laedere» (Terracciano: «offendiamo anche chi non lo merita»); agli «inganni» l'«imponere incauto» (Terracciano: «inganna l'indifeso»), cioè l'«imponere fratri suo» (Terracciano: «ingannare il fratello»).

#### XXXV

<p>Nec puduit illum [David] omnibus peccatoribus dictare ac praecinere carmen poenitentiae: <i>“Miserere mei, Deus”</i> (86,344-345=583e/101)</p> <p>Quid igitur superest, carissimi, nisi ut imploremus Domini misericordiam (96,586=588d/114)</p> <p>Clamemus et nos, miserere, Iesu, Fili Dei, clamemus fortiter et constanter inter medias obstrepentium malarum cogitationum turbas (90,410-412=585a/104-105)</p> <p>Clama Domino: <i>“Miserere”</i> (94,545=587e/112)</p> <p>Nemo peccatorum vinculis irretitus liberari potest, nisi subueniat diuina misericordia (50,498-499=566d/52)</p>	<p>Perciò conviene, ad uscirne, ricorrere alla penitenza e gridare con Davit: <i>“Miserere mei, Deus”</i> (42-43)</p>
--	---

Machiavelli interpreta il gridare «Miserere mei, Deus» come il «ricorrere alla penitenza», così come Erasmo definisce il «Miserere mei, Deus» come «carmen poenitentiae». Così, come l'invocazione penitenziale è da Machiavelli prospettata come unica via d'uscita («conviene, ad uscirne»), così per Erasmo il «clamare», l'implorare con il *miserere* la *misericordia* divina, è ciò che «igitur superest», appunto l'ultima risorsa.

## XXXVI

An non hic tempestiua interpellatrix fuerit nobis eleemosyna, quae liberabit a Gehenna, hoc est ab omni malo, et adiunget Domino qui fons est bonorum omnium? Quid igitur superest, charissimi, nisi vt imploremus Domini misericordiam, vt hoc quoque nobis largiatur vt esse misericordes possimus in proximum, ne si hic illius misericordiam neglexerimus post eam frustra requiramus, sed tanto seuerius iudicium experiamur quanto fuerimus hic maiore misericordia prouocati. Vincat in nobis humanos affectus misericordia in fratres, vt in Deo vincat erga nos misericordia iudicium. Ita fiet, vt concordibus animis simul misericordias Domini cantemus in aeternum, profitentes miserationes eius esse super omnia opera ipsius (96,586-592=588d-e/114-115)

Ma con quali sassi o con quali pruni reprimere noi la volontà delle usure, delle infamie, delli inganni che si fanno al prossimo, se non con le limosine e con onorare, benificare quello? Ma noi siamo ingannati da la libidine, rinvolti nelli errori e involuppati ne' lacci del peccato, e nelle mani del diavolo ci troviamo. Perciò conviene, ad uscirne, ricorrere alla penitenza e gridare con Davit: «Miserere mei, Deus!». E con san Piero piagnere amaramente, e di tutti i falli commessi vergognarsi (40-44)

La conclusione delle due opere è concettualmente del tutto identica, imperniata sul concorrere tra a) «limosine»/«eleemosyna» e b) «ricorrere»/«implorare» alla misericordia di Dio, unica condizione perché questi siano liberati «da la libidine, [non rimanendo] rinvolti nelli errori e involuppati ne' lacci del peccato»/«ab omni malo», anziché precipitare nella «mani del diavolo»/nella «Gehenna». Sorprende il rovesciamento che avviene nel testo machiavelliano, latente anche in quello erasmiano, eppure reso più evidente dalla contrazione argomentativa che chiude l'*Esort*: se, in 38-40, vi si legge che «non basta pentirsi e piagnere», ma si deve correre «in le opere contrarie al peccato», dedicandosi alle «limosine», cioè alla carità che sovviene al prossimo, in 39-44 si torna a far dipendere la stessa elemosina proprio dal «ricorrere alla penitenza» e «piagnere», gridando «miserere» e invocando la misericordia di Dio. Così, in Erasmo, la tradizionalmente cattolica insistenza sulle buone opere, necessarie per la salvezza, è subito riequilibrata dalla riaffermazione (occhieggiante a Lutero) che esse stesse dipendono unicamente dalla «misericordia Domini», sicché quelle stesse devono essere oggetto di costante invocazione, piuttosto che perversa illusione di produzione di meriti. Si noti, inoltre, la sopra evidenziata corrispondenza tra il «perciò conviene, ad uscirne» e il «quid igitur superest», indicativi di un'impasse, sperimentata dalla volontà che vuole operare il bene ed essere misericordiosa verso il prossimo, la quale però si trova inesorabilmente prigioniera della sua naturale, libidinosa peccaminosità; soltanto la confessione della misericordia di Dio, alla quale appunto grida il «miserere», è da entrambi i testi indicata come unica possibile *via d'uscita* dalla dominante perversione della creatura. Quasi costrettavi dalla sua fonte, intenta a percorrere la via mediana tra protesta luterana e tradizione prassistica cattolica, l'*Esort* machiavelliana si chiude, pertanto, nel riaffermare la misericordia di Dio come unica condizione dell'opera buona, sconfessando quella fiducia

### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

nella virtù meritoria dell'uomo, che pure il fiorentino Machiavelli aveva poco sopra affermata, quasi con un insofferente gesto di proclamazione della «dignitas» umana (malgrado sia da rilevare l'antropologia lucrezianamente pessimistica di Machiavelli, che entra meglio in risonanza con la cupa antropologia agostiniana, che non con l'ottimistica esaltazione umanistica dell'*hominis dignitas*).

#### XXXVII

Concio	Esortazione
<p>Atque haec quidem impetrant Dei misericordiam, caeterum beneficentia in proximum extorquet etiam, vt ita loquar... Misericordiam autem siue eleemosynam appello... officium quodcumque quod pio animo confertur in fratrem (90,428-429 e 90,433-435=585c/105-106)            Et Propheta "Peccata, inquit, tua eleemosynis redime"... Foenerat igitur Deo, quisquis amore Dei beneficium collocat in proximum (92,467-468 e 92,470-471=586a-b/108)            Quid est facere misericordiam? Etiam immerentibus benefacere (92,494-495=586e/109).            Non erit muta eleemosyna, sed exorabit Dominum, ut qui proximum subleuaris in aliquo malo, libereris ab omni malo (96,576-577=588c/114)            An non hic tempestiua interprellatrix fuerit nobis eleemosyna, quae liberabit a Gehenna, hoc est ab omni malo...? (96,583-585=588d/114)</p>	<p>[Come] reprimeréno [i peccati] che si fanno al prossimo, se non con le limosine e con onorare, beneficare quello? (40)</p>

Per quanto possa apparire una connessione generica e del tutto scontata, come per Erasmo l'«eleemosyna» è il misericordioso «benefacere»/«beneficium collocare in proximum», così per Machiavelli «le limosine» sono finalizzate a «beneficare... il prossimo», unico atto capace di impetrare la misericordia di Dio. La secchezza della formula machiavelliana pare dipendere dall'insistito slittamento erasmiano dall'atto esteriore dell'elemosina alla volontà interiore di beneficare il prossimo. L'elemosina è, pertanto, la misericordia dell'uomo per l'altro, capace di «catturare» la misericordia di Dio. La misericordia, identificata con la stessa carità – «Charitas in proximum quid aliud est quam misericordia» (*DeImmMiser* 92,500=586e/109) –, rovescia i vizi consueti dell'uomo: «le limosine» contraddicono «le usure», l'«onorare» contraddice «le infamie», il «beneficare» contraddice «gli inganni», volti a «maleficare» il prossimo. Sol tanto le elemosine reprimono/redimono i peccati, liberando dalla punizione escatologica: contro Lutero, le opere buone «lucrano» la salvezza.



Gaetano Lettieri

XXXVIII

<p>Euome et tu, peccator, ex animo tuo prauas cupiditates quae militant aduersus Deum, libidinem, auariciam, luxum, arrogantiam, iracundiam... persistens in peccatis... Si petitis misericordiam vere petite, si quaeritis vere quaerite, si pulsatis ostium misericordiae vere pulsate (94,529-534=597c/111)</p>	<p>Ma noi siamo ingannati da la libidine, rinvolti nelli errori e inuiluppati ne' lacci del peccato... Perciò conviene, ad uscime, ricorrere alla penitenzia e gridare con Davit: "Miserere mei, Deus" (41-43)</p>
--	--

Alla fine dei due trattati ricorre, come riassunta e radicalizzata, la dialettica tra a) «pravae cupiditates... libido... peccata»/«libidine, errori, peccato» e b) sentitamente invocata «misericordia»/il «"Miserere mei, Deus"», con cui l'autentica «penitenzia» è infine identificata. All'erasmiano «euomere», rigettare dal proprio animo le perverse «cupiditates», corrisponde il machiavelliano «uscire» dalla libidine dei peccati.

XXXIX

<p>Vadunt infelices, relictis suis prauis cupiditatibus... illaqueantur funicolis peccatorum, capiuntur aeternae damnationis sagena... et in puncto ad inferna descendunt (64,807-810=573c/71) peccatorum vinculis irretitus (50,448=566d/52) in tartarum praecipitati ac aeternis vinculis astricti (34,50=558c/30)</p>	<p>Ma noi siamo ingannati da la libidine, rinvolti nelli errori e inuiluppati ne' lacci del peccato, e nelle mani del diavolo ci troviamo (41)</p>
--	--

L'immagine, certo piuttosto scontata, dell'essere catturati nei lacci del peccato, che sono le stesse reti delle libidini attraverso le quali il diavolo cattura gli uomini precipitandoli all'inferno, pare dipendere da alcune insistite formule erasmiane.

XL

<p>Sed audi quis exitus sequatur hanc infelicissimam felicitatem... "Velut somnium surgentium, Domine, in ciuitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges" (<i>Salmo</i> 73,20) (63,780-64,783=572f/70)</p>	<p>"... E cognoscere chiaramente/ che quanto piace al mondo è breve sogno" (44=PETRARCA, <i>Rerum vulgarij fragmenta</i> I,14)</p>
--	--

È certo azzardato, eppure assai suggestivo ipotizzare che la conclusiva citazione dei due stupendi versi del *Canzoniere* sia stata suggerita a Machiavelli dalla citazione erasmiana del *Salmo* 72,20, che (certo più violentemente) paragona l'esistenza



dell'uomo che, godendo del mondo, non ama Dio – «opulentia rerum fluxarum impie tumens» (*DeImmMiser*64,786=573a; 70) – a sogno che si dissolve, rivelandosi nulla. Piuttosto, Machiavelli sarebbe in grado di cogliere, nel sonetto proemiale petrarchesco, un chiaro riferimento alla natura penitenziale di molti salmi davidici, come segnala «l pentersi», che precede, nel penultimo verso della rima, la citazione conclusiva dell'*Esort*<sup>91</sup>. Comunque, non mi pare affatto azzardato ipotizzare che la citazione petrarchesca intenda veicolare un messaggio in codice, capace persino di sollecitare l'orgoglio italiano, dichiarando in maniera elegantissima, mostrando umanistico dominio delle fonti, di avere identificato nei *PsPenit* petrarcheschi una fonte prestigiosa (e nazionale) del *DeImmMiser*<sup>92</sup>. L'epitome machiavelliana, infatti, non intende certo essere un plagio, ma un'opera di riscrittura, reinterpretazione e ritrattazione condivisa della *Concio*, che i suoi principali interlocutori (Sadoletto, Giberti, Clemente VII, qualche teologo di corte come Cristoforo Marcello, probabilmente anche i coltissimi Gaddi) conoscono assai bene, essendone i primi destinatari! Ricordo, in proposito, la tesi avanzata da Francesco Bausi, in relazione a un testo capitale,

<sup>91</sup> Il rapporto tra natura penitenziale dei *Salmi* e atto confessivo agostiniano è del tutto evidente da un brano delle *Familiares*, ove la dialettica tra peccato e speranza è riferita a quella tra sonno/sogno/concupiscenze dell'uomo esteriore e invocazione a Dio ispirata dalla lettura delle opere di Agostino (*Confessiones*, in particolare modo), capaci di fare almeno invocare la venuta della grazia di Dio: dichiara il poeta che «illa [Augustini dicta] relegenti totam michi vitam meam nichil videri aliud quam leve somnium fugacissimumque fantasma. Itaque lectione illa excitor interdum velut et somno gravissimo; sed urgente mortalitatis sarcina, palpebre rursus coeunt; et iterum expergisor, et iterum et iterum obdormio. Voluntates mee fluctuant et desideria discordant et discordando me lacerant. Sic adversus interiorem hominem exterior pugnat [...] Adhuc de fine sum incertus, vivoque in spe trepida, sepe ad Victorem mortis exclamans: "Eripe, e his, invicte, malis... da dextera misero, et tecum me tolle per undas"» (G. Petrarca, *Epystolae Familiares* II,9,16-17).. Evidentemente, l'intero *Canzoniere* è strutturato come *confessio* penitenziale, come invocazione alla venuta della grazia di Dio. Machiavelli sarebbe in grado di attingere questa dimensione confessiva dell'opera petrarchesca, come mostra N. Maldina, *Penitenza ed elegia nel "Canzoniere" di Petrarca*, in «Studi (e testi) italiani» 35, 2015 = R. Alhaique Pettinelli, R. Moraca, P. Petteruti Pellegrino, U. Vignuzzi (edd.), *La Bibbia in poesia. Volgarizzamenti dei Salmi e poesia religiosa in età moderna*, Bulzoni, Roma 2015, pp. 17-33, in part. pp. 17-19: «Sembra, insomma, legittimo scorgere dietro la citazione machiavelliana un'originalissima (e, va da sé, altrettanto parziale) lettura della vicenda dell'io-lirico petrarchesco tesa ad assimilare il moto penitenziale entro il quale il sonetto proemiale la inquadra alla parabola narrata da David nei *Salmi*, secondo una comune esegesi autobiografica del libro biblico» (N. Maldina, *Penitenza ed elegia...*, 19). Per una convincente dimostrazione della profonda influenza che il libro biblico dei *Salmi* e la sua componente penitenziale hanno avuto sulla concezione e la strutturazione del canzoniere petrarchesco, sino a potere esserne definito un «modello strutturale» (556), cfr. N. Maldina, *Petrarca e il libro dei "Salmi". Materiali per la struttura dei "Rerum vulgarium fragmenta"*, in «Lettere italiane», 66/4, 2014, pp. 543-558; in un autore eminentemente agostiniano quale Petrarca, ovviamente non può essere trascurato l'influsso «del modello autobiografico e penitenziale offerto dalle *Confessiones* agostiniane» (p. 545); cf. *Penitenza ed elegia...*, pp. 19-23; F. Rico, *Petrarca y las letras cristianas*, in «Silva» 1, 2002, pp. 158-182. Ovviamente, non è possibile trascurare l'influenza decisiva, sull'esegesi petrarchesca dei *Salmi*, delle agostiniane *Enarrationes in psalmos*, delle quali, com'è noto, Petrarca possedeva due manoscritti.

<sup>92</sup> Ricordo che, nel *Ciceronianus*, Petrarca è esplicitamente citato come il «princeps» dell'umanesimo italiano nascente: «Itaque reflorescentis eloquentiae princeps apud Italos videtur fuisse Franciscus Petrarca, sua aetate celebris ac magnus, nunc vix est in manibus ingenium ardens, magna rerum cognitio, nec mediocris eloquendi vis» (Erasmo da Rotterdam, *Dialogus Ciceronianus...*, cit., p. 661, rr.16-18).

quale *Princ* XXVI: l'*exhortatio* machiavelliana sarebbe modellata sulla *Ad Carolum quartum Exhortatio secunda ad transitum in Italiam*, cioè su *Familiares* XII,1, sicché la citazione finale da *Italia mia* (=Rvf 128) ne sarebbe un rinvio cifrato, «non resistendo alla tentazione» di richiamare obliquamente la sua fonte principale<sup>93</sup>. Interpreto in senso analogo la citazione di Rvf 1, in chiusura dell'*Esort*, ma aggiungendo una precisazione: se in due opere così diverse Machiavelli “cade nella tentazione” di citare dei versi di una sua fonte-chiave, non sta cedendo a un lapsus compulsivo, né sta confessando, traslata, una verità rimossa, ma sta adottando un linguaggio in codice. Machiavelli intende segnalare in maniera cifrata un patrimonio condiviso, per compiacere i suoi colti e potenti lettori, cercando di costituire o di rinsaldare con loro un legame elettivo. Citare dei versi di Petrarca in chiusura di un'esortazione spirituale significa, allora, richiamare un'esemplare opera penitenziale, patristicamente nutrita, che si riconosce influente sul grande Erasmo in polemica contro la teologia della giustificazione di Lutero, per di più durante l'anno santo del 1525-1526. Ma significa, anche, portare a testimone della propria *religio* un autore identitario, culturalmente e confessionalmente garantito, magari suggerendo altri testi (il *Princ*) e altre risonanze politiche (quelle di *Italia mia*). Autocitarsi, forse: a buon intenditor... , poche, ma altissime parole! Se il David e il Pietro dell'*Esort* sono il rovescio del David e dei papi guerrieri del *Princ*, Rvf 1 non diviene il rovescio intenzionale di Rvf 128? Quest'apologia della propria tradizione religiosa, della carità fattiva e delle indulgenze penitenziali, non è *anche* un raffinatissimo suggerire al papa *simul* guerriero e penitente, romano e fiorentino (e, per sua stessa ammissione, lettore attento e ammirato delle opere machiavelliane)<sup>94</sup>, che Pietro piangente è il *princeps* della chiesa romana universale e che David penitente, armato delle sole “armi proprie”, è lo spietato decapitatore di Golia, sorretto dalla provvidenza di Dio e soprattutto dalla *propria* virtù<sup>95</sup>?

Bisognerebbe, allora, rileggere in senso non banalmente anticlericale, ma radicalmente politico, lo spietato excursus di *IstFior* I,9 sul diffondersi del cristianesi-

<sup>93</sup> Machiavelli decise di «metterla a frutto nell'ultimo capitolo del *Principe*, in cui sviluppò ed amplificò la traccia offerta da Petrarca, occultando questo antecedente della sua *exhortatio*, ma non resistendo alla tentazione di concluderla (e di concludere l'intero trattato) con quattro versi della canzone *Italia mia*: come se il peregrino, e prima di allora quasi sicuramente a lui sconosciuto Petrarca latino della “familiare” XII,1, gli avesse prepotentemente rievocato alla memoria il certo più noto Petrarca volgare dei *Rerum vulgarium fragmenta*» (*Petrarca, Machiavelli, il “Principe”*, in J.-J. Marchand (ed.), *Niccolò Machiavelli politico storico letterato*, Salerno, Roma 1996, pp. 41-58, in part. 55-56). Caso analogo sarebbe, allora, quello dell'*Esort*. In tal caso, acquisterebbe ancora più rilevanza quest'opportuna precisazione di Bausi: «Il Machiavelli [letterato]... si premura di conferire alle sue pagine – anche se talora, come abbiamo detto, non senza qualche avvertibile impaccio – quella “vernice” erudita che doveva sembrargli indispensabile, nel momento in cui si rivolgeva a intellettuali di rigorosa formazione classico-umanistica come buona parte di quelli che frequentavano gli incontri degli Orti Oricellari» (p. 56). Il gioco letterario diviene tanto più opportuno se rivolto a intellettuali quali Sadoleto, o a personaggi quali Giberti, Ciochetti del Monte, i Gaddi, infine lo stesso Clemente VII, nell'ambito di quella curia romana, dove il recente e rilevante caso editoriale europeo della prima opera antiluterana di Erasmo era certamente noto.

<sup>94</sup> Cf. *Lettera di Vettori a Machiavelli dell'8 marzo 1525*, in N. Machiavelli, *Opere...*, cit., II, p. 391, *supra*, n. 7.

<sup>95</sup> Cf. *supra*, nota 48.

## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

mo e sul suo ambiguo sostituirsi al potere secolare romano<sup>96</sup>. Questo parassitario processo di progressiva fagocitazione della grande realtà politica pagano-romana da parte della “setta” cristiana è al tempo stesso:

a) segno di originario rigore religioso e grande ambizione politica:

Perché i primi dopo san Piero, per la santità della vita e per i miracoli, erano dagli uomini reveriti; gli esempi de’ quali ampliorono in modo la religione cristiana, che i principi furono necessitati... ubbidire a quella... Lo Imperio romano rovinò più presto e la Chiesa romana più presto crebbe (*IstFior* I,9,1-2).

e b) causa della disunione e della rovina d’Italia:

Tutte le guerre che, dopo a questi tempi [quelli della chiamata dei Franchi in Italia], furono da’ barbari fatte in Italia, furono in maggiore parte da e pontefici causate; e tutti i barbari che quella inundarono furono il più delle volte da quelli chiamati. Il quale modo di procedere dura ancora in questi nostri tempi: il che ha tenuto e tiene la Italia disunita e inferma (*IstFior* I,9,9).

Mi limito qui a citare il passo conclusivo del capitolo, perché in esso vengono ricongiunti, come strumenti di potere storico, armi spirituali e armi temporali:

E vedrassi come i papi, prima con le censure, di poi con quelle e con le armi insieme, mescolate con le indulgenzie, erano terribili e venerandi; e come, per avere usato male l’uno e l’altro, l’uno hanno al tutto perduto, dell’altro stanno a discrezione d’altri (*IstFior* I,9,11).

Considerato che l’opera è commissionata da Giulio de’ Medici, quindi offerta al papa regnante, sarebbe forse opportuno interpretare questo capitolo profondamente critico nei confronti della storia politica del cristianesimo occidentale come riflessione sull’occasione storica che si offre a un papato chiamato a nuove sfide, perché ritorni a essere *terribile e venerando*. Mi pare, infatti, perfetta la continuità di queste pagine con le tesi di *Princ* XI, *De principatibus ecclesiasticis* e *Princ* XXVI, che dispiegava in prospettiva bellica l’ambigua e cortigiana lode della virtù religiosa e pacifica di Leone X (nuovo Numa), erede di un pontificato reso «potentissimo» dai suoi predecessori<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> Rimando, in proposito, all’analisi di E. Cutinalli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, il cap. «Chiesa e medioevo italiano nel primo libro delle *Istorie fiorentine*», pp. 285-312, in part. pp. 295-312: vi si dimostra la centralità negativa assunta dalla religione cristiana, quindi dalla chiesa, nelle vicende che hanno condotto dalla decadenza dell’impero romano alle avvilenti disunione e debolezza italiane. Eppure, il primo libro delle *IstFior* vi è restituito come «grandiosa glossa storiografica non solo al dodicesimo capitolo del primo libro dei *Discorsi* [...], ma anche dell’undicesimo capitolo del *Principe*» (p. 304); pertanto, l’insistenza sulla profonda negatività dell’azione storico-politica della chiesa non esclude la lucida consapevolezza che soltanto suo tramite sarà possibile un’inversione virtuosa dei destini politici italiani.

<sup>97</sup> Per una preziosa analisi di *Princ* XI, letto in profonda connessione con *Princ* XXVI, opportuna-



Gaetano Lettieri

Notevolissimo, allora, è il ricorrere, nel contesto di *IstFior* I, del tema-chiave delle «armi», abbinato alla necessità di tornare a maggiore rigore spirituale (rispondendo alla radicale svalutazione luterana di «censure» e «indulgenze»), sicché davvero la dialettica figura di Clemente, religiosamente rigoroso e politicamente disposto alla guerra, pare incarnare le aspirazioni politiche di Machiavelli, che guarda alla possibilità di liberare, da «tutti i barbari che quella inundarono» (I,9,8), «la Italia disunita e inferma» (I,9,9), prostrata dalla secolare corruzione spirituale (cf. *Disc* I,12) e politico-militare del papato, che pure ne era ormai soggetto politico chiave<sup>98</sup>. Seppure qui è evidente l'ambiguità tra la spietata analisi storico-politica e l'urgenza pratica di azione pontificia finalmente virtuosa (sulla scia di Alessandro VI e di Giulio II), l'affidare ai Medici, saliti al papato, l'altissimo compito dell'unificazione e liberazione d'Italia<sup>99</sup> pare finalmente trovare pieno ascolto nel virtuoso Clemente VII, insieme spirituale (Numa) e guerriero (Romolo). Certo, la restituzione radicalmente politica, secolarizzata del ruolo storico del papato, impedisce di definire il sogno machiavelliano – pure paradossalmente generato da una spietata analisi delle cause ecclesiastiche della rovina d'Italia – come “neoguelfo” (Renaudet); certo, tale esso doveva apparire ai credenti Clemente VII, Giberti, Sadoletto, convinti di poter tenere coerentemente in una autentica *christianitas*, incentrata sul *princeps* romano, e autentica *romanitas*, garante della grandezza d'Italia erede dell'*humanitas* classica<sup>100</sup>.



mente interpretato come suo pieno dispiegamento, cfr. di E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli...*, cit., il cap. «Principato ecclesiastico e virtù principesca nel *Principe*», pp. 93-151.  
<sup>98</sup> Seppure soltanto abbozzata, di grande intelligenza mi pare la lettura complessa di questi brani avanzata da G. Arnaldi, *Origini del dominio temporale in Machiavelli e Guicciardini*, in «La Cultura» 22/1, 1984, pp. 94-100, in part. pp. 94-97; malgrado le sue critiche spietate, per Machiavelli «il “dominio temporale” dei papi era ormai una realtà di fatto. Non restava che prenderne atto. E, dunque, hanno torto quanti ritengono che l'impostazione machiavelliana (giusta o errata che sia) precluda la possibilità di una storia, come usa dire, in positivo dello Stato della Chiesa e degli altri stati regionali italiani» (p. 96); sicché, con Machiavelli (così come con Guicciardini, suo interprete critico), «il tema “Stato della Chiesa e storia d'Italia” assurgeva a dignità di nodo centrale della storia della nostra penisola» (p. 100). Nodo eminentemente politico, che, a causa della natura “anfibia” del principale soggetto politico italiano, non poteva non comportare decisive implicazioni storico-religiose.

<sup>99</sup> «Si acharné à dénoncer, dans la politique des papes, la cause permanente des discordes et des faiblesses italiennes, il rêvait maintenant d'associer le pouvoir temporel du Saint-Siège non seulement à la fondation du nouvel État national, mais à la libération même de l'Italie : l'auteur du *Prince* offre à Julien ou à Laurent l'appui de l'Église, que gouverne l'un des leurs. Ainsi pour la première fois [...], l'opposition traditionnelle, dénoncée par Machiavel, du Saint-Siège à l'effort de tout prince qui pourrait tenter l'unification de l'Italie, va prendre fin. La grandeur italienne des Médicis pourra se concilier avec la grandeur italienne du Saint-Siège qu'ils occupent. Le Saint-Siège va, pour la première fois, mettre sa force politique et son prestige religieux au service de la cause nationale. Protecteur de Julien ou de Laurent, Léon X, pape italien, saura, mieux que Jules II, affranchir l'Italie des Barbares, assurer son indépendance avec son unité. Ainsi paraît s'ébaucher dans l'esprit de Machiavel une idée qui sera reprise, à la veille de 1848, par l'école néo-guelfe, lorsque Vincenzo Gioberti, dès les premières années du pontificat de Pie IX, formera le projet d'une fédération nationale des États italiens, sous la présidence et le contrôle du Souverain Pontife» (A. Renaudet, *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques*, Gallimard, Paris 1942, pp. 76-77).

<sup>100</sup> M. Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 47, legge l'elogio della carità in *Esort* 22-31 in piena continuità con l'amore della patria nelle



## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

Rinuncio, in questa sede, a dimostrare sistematicamente come un altro trattato, pubblicato a Roma nell'anno santo di penitenza del 1525, presenti una dipendenza sistematica dalla *Concio* erasmiana: si tratta del *IntMiser* di Jacopo Sadoletto, meditazione penitenziale fortemente antiluterana<sup>101</sup>, apprezzatissima dallo stesso Erasmo, che ne promosse la diffusione in Europa<sup>102</sup>. Esso è dedicato a Gian Matteo Giberti, *confratello* del *Divino Amore* e dell'*ArcCar*, cui il vescovo di Carpentras dichiara il «summus inter nos amor»<sup>103</sup>, con una formula assai simile a quella con la quale, nello stesso anno, salutava il *frater* Machiavelli, dichiarandogli «vi amo di continuo»<sup>104</sup>.

opere politiche di Machiavelli; cfr. pp. 69-70, ove si contrappone l'ideale politico "cristiano" della religione civile di Machiavelli a quello di Lutero: «L'idea di *renovatio* che Machiavelli difende e propone come ideale religioso è la stessa della tradizione cristiana: è ritorno alla vera forma... Sapeva di Lutero e dei luterani, ma quella riforma non è la sua... Non cerca una nuova teologia, ma un nuovo modo di vivere nel mondo». Mi chiedo quale possa essere «la vera forma cristiana» testimoniata da Machiavelli nelle sue opere politiche: quella di Mosè e di Davide, spietati profeti armati, come poteva conciliarsi con il vangelo di Gesù o con il messaggio di Paolo? Cfr. pp. 240-243, dedicate a un raffronto tra Bruno e Machiavelli, in contrapposizione a Lutero, ove si approda comunque alla non sufficientemente argomentata constatazione della differenza tra l'approdo non più cristiano del Nolano e quello ancora cristiano del Fiorentino. A differenza di Viroli, ritengo che Machiavelli possa essere religiosamente indifferente e persino anticristiano, pur combattendo per una religione civile pontificia, quindi nazionale, condivisa da gran parte dei suoi interlocutori, con la quale il cristianesimo verrebbe forzato a trasformarsi – “contro natura” – da religione dell'ozio in religione della virtù guerriera. La guerra cattolico-romana contro l'oziosissima interpretazione luterana del cristianesimo diviene, pertanto, una guerra per la civiltà umana contro la barbarie culturale e la superstizione religiosa. Per un'intelligente bilancio sul ruolo della religione nel pensiero di Machiavelli, che la riconosce come politicamente essenziale, seppure sempre come disponibile all'«interpretation» strumentale e politicamente efficace dei capi, cfr. J. M. Najemi, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas» 60, 1999, 659-681.

<sup>101</sup> Segnalo come sia nell'*Esort* che nell'*IntMiser* venga del tutto taciuto il nome di Lutero, pure obiettivo polemico dei due trattati: al nemico teologico si allude, ma non gli si riconosce neanche l'onore della citazione, che sarebbe fuori luogo all'interno di una predica confraternale, come di un commento spirituale di un libro biblico.

<sup>102</sup> J. Sadoletto, *Interpretatio in Psalmum "Miserere Mei"*, Calvo, Roma 1525. Il successo dell'*IntMiser* fu clamoroso: si contano 12 edizioni europee tra il 1526 e il 1533; ricordo quella di Lione a cura di Gryphius (1528). Il mio primo serio incontro con Sadoletto e con la sua *IntMiser* è dovuto alla lettura della tesi di laurea di mia madre, M. S. Paruta, *Jacopo Sadoletto e il De liberis recte instituendis*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Napoli, a.a. 1948-1949, relatore prof. Giuseppe Toffanin.

<sup>103</sup> J. Sadoletto, *IntMiser* 3r.

<sup>104</sup> Che le dichiarazioni d'amore di Sadoletto fossero perfettamente condivise dal datario è provato da quattro lettere di Giberti, datate tra l'8 e il 21 novembre 1524 dalla Lombardia, dov'era in legazione presso il campo di Francesco I; le lettere sono pubblicate da T. Pandolfi, *Gian Matteo Giberti e l'ultima difesa della libertà d'Italia negli anni 1521-1525*, in «Archivio della Rale Società Romana di Storia Patria» 31, 1911, pp. 131-237, in part. pp. 232-234. Mi limito a riportare un'unica affermazione: «Se più volte ho giudicato che mette più conto ad amar con osservanza V.S. che mille homini, non tanto per esser lei quella che ne vale diecimila quanto per rispondere in amore più abbondantemente che campo fertilissimo ch'io vedessi mai, mel ha confermato la dolcissima lettera sua» (G.M. Giberti, *Lettera a Jacobo Sadoletto del 17 novembre 1524...*, p. 233).

Addirittura, Sadoletto dichiara che «nullus par duobus nobis in hac ciuitate amicitia est coniunctus» (3r). Mi limito, in questa sede, a segnalare due soli temi.

a) Prova evidentissima della fedele dipendenza dell'*IntMiser* dalla *Concio* erasmiana è il ricorrere dell'originalissima, persino scandalosa espressione dell'«extorcere» a Dio la sua misericordia, operato dalla penitenza interiore, testimoniata dai «cordis uerba», che riescono a vincere la giusta ira divina<sup>105</sup>. Il riecheggiamento di Erasmo è, qui, molteplice, in quanto il *DeImmMiser* aveva affermato, con un'iperbole adeguata all'assolutezza della misericordia divina<sup>106</sup>, che persino atti penitenziali non sinceri (tanto più quelli interiormente compiuti) sono in grado di disarmare Dio, togliendogli il «gladium» della vendetta<sup>107</sup>, dichiarando, pertanto, che nella sua misericordia Dio è capace di «uincere» la sua stessa perfezione<sup>108</sup>. L'iperbole teologica culmina nell'affermazione sadoletiana: «benignitatis tuae modus non est» (28v). Questa celebrazione della bontà «smodata», infinita di Dio riprende una potente affermazione erasmiana: «Haec tanta charitas, haec tanta misericordia... si ad merita nostra, nonne merito videatur immodica?»<sup>109</sup>.

b) L'esaltazione erasmiana di Dio come «liberalissimus Foenerator» e soprattutto il riassumere gli atti di carità elencati in *Mt* 25,31-36 con l'affermazione «“Domine, quando vidimus te egentem his rebus et suppeditauimus tibi?”» (*DeImmMiser* 96,581-582), ritornano nell'esaltazione della virtù della «liberalitas» e nell'utilizzazione ripetuta del verbo eminentemente ciceroniano «suppeditare»<sup>110</sup>, come sinonimo di donare. Anche alla fine del trattato, la dipendenza dalla *Concio* erasmiana, condivisa con *l'Esort*, appare evidente: l'insistenza sul dissidio interiore del cristiano – la cui volontà è scissa (con *Rom* 7,7-25) tra il bene cui aspira e il male che lo vince – è finalizzata a confessare che l'unica via d'uscita è l'invocazione alla misericordia di Dio, innalzata tra il

<sup>105</sup> «Ista iam sunt cordis uerba, potius quam oris, & quidem eadem uera arma sunt, quibus uincimus iram Dei, & ab eo misericordiam extorquemus. Sit ille quantumuis iratus, quantumuis furore ardens, quantumuis acer ad ulciscendum & paratus, ut iam distrinxerit gladium seueritatis suae. Agnosce peccatum tuum, & illud tibi aduersarium constitue, omnem subito Dei iram & impetum perfregisti» (*IntMiser* 7r).

<sup>106</sup> Cfr. Erasmo da Rotterdam, *DeImmMiser* 46,312=563f/44, ove si mette in rilievo come la Scrittura spesso utilizzi retoricamente «miram quandam et incredibilem hyperbolen misericordiae diuinae», per indicarne l'immensità.

<sup>107</sup> Cfr. *DeImmMiser* 86,325-327=583c/100: «Si tanta vis est falsae poenitentiae, ut gladium vltorem extorqueat e manu Dei...».

<sup>108</sup> «De Deo fas erit simile quiddam dicere: “In omnibus factis suis Deus incomparabilis est et inimitabilis, in misericordia superat seipsum”» (*DeImmMiser* 42,215-216=562a/39).

<sup>109</sup> Erasmo da Rotterdam, *DeImmMiser* 47,365-366=564f/47; cfr. 46,309=563e/44: «nimia et immodica misericordia»; 46,315=563f/45: «immodica clementia»; 46,334-335=564c/46: «immodica ac nimia Dei misericordia»; 61,719-720=571e/66: «perspicies Domini misericordias nec numerum habere nec mensuram».

<sup>110</sup> «Vituli quippe ueluti delitiae armentorum & exuberatio quaedam est, unde benigne aliis faciendi copia suppeditat, his uidelicet qui oppressi paupertate atque inopia, subsidio indigent quotidiano, quibus admirabili dispensatione magni Dei, iccirco saepe necessaria desunt, ut tu, cui abundant sumministrando illis, & uictui, incolumitatieque eorum suppeditando, liberalitatis & humanitatis, & eius quae omnium uirtutum caput est, charitatis meritum & fructum consequare» (*IntMiser* 27r-v).

gemito e le lacrime<sup>111</sup>. Insomma, l'*IntMiser* riproduce l'identica struttura evidenziata nel *DeImmMiser* e nell'*Esort*: dichiarazione dell'ingrata peccaminosità dell'uomo; invocazione della misericordia divina che è pronta a perdonarla se l'uomo ricorre alla penitenza; esortazione alle opere di misericordia come unico atto che può rendere meritoriamente credibile l'invocazione alla misericordia di Dio; ricaduta in un peccato confessato come umanamente insuperabile; ultima invocazione alla misericordia di Dio nel pianto, unica possibilità di salvezza per l'uomo (ricordo l'«igitur superest» di Erasmo e il «conviene, ad uscirne» di Machiavelli).

Rintracciare una dipendenza parallela dei due *fratres* Machiavelli e Sadoletto da Erasmo da Rotterdam dimostra, senza ombra di dubbio, a) il contesto curiale dell'*Esort* e b) il ruolo di mediazione che il segretario ai brevi di Clemente VII ha assunto tra il fiorentino e l'olandese. Tanto più che anche nell'*IntMiser*, Sadoletto attesta sistematiche dipendenze dal format confraternale riconducibile all'*ArcCar* e all'inno alla carità machiavelliano.

#### 4. *Il Libro d'Amore di Carità di Giovanni Dominici fonte dell'inno alla carità machiavelliano: un'analisi testuale in dieci paralleli*

Ma passiamo alla seconda fonte dell'*Esort*, felicemente innestata all'interno della parafrasi machiavelliana del testo erasmiano<sup>112</sup>. Davvero essa si rivela prova eminente de «la stratificazione culturale, tanto più complessa quanto meno ostentata (e, a volte, persino dissimulata), di tante e tante sue pagine»<sup>113</sup>. Si ricorda come tre manoscritti del *LibroAmCar* fossero presenti presso la ricchissima Biblioteca della famiglia Gaddi: alcuni dei suoi membri ebbero rapporti strettissimi di vero e proprio discepolato con Dominici; Caterina Gaddi, bisnonna di Giovanni Gaddi, è attestata

<sup>111</sup> «Dolet, dolet cor mihi, cum intelligo qui sim, & quis nimirum essem, si Dei in me dona recognoscerem, atque eius singularibus beneficiis, mea grata & constans debita pietate uoluntas responderet, quae uelle tamen hoc agere uidetur, & quod uult nequaquam efficit, propter importunas quidem reclamaciones & dissidia intestina oblutantium cupiditatum, quibus adhuc pares esse non possumus. Circumuenti, enim, circumuenti inquam ab illis fuimus, siue ignari ab initio quid ageretur, siue etiam negligentes. Quarum nunc ex acerba & tristi obsidione, ut nosmet ipsos eximere & liberare possimus, non a nobis ipsis, sed ab eodem Domino Deo auxilium nobis est praesens expetendum. Domine ante te omne desyderium meum, & gemitus meus a te non est absconditus, qui si uero dolore expressus est, si hae lacrimae solent tuam inenarrabilem clementiam ad ignoscendum miseris & ad iuandum commouere, ut illae peccatum commissum lauent...» (*IntMiser* 28,r-v).

<sup>112</sup> L'ipotesi del *LibroAmCar* di Dominici come fonte dell'*Esort* è stata meritoriamente avanzata da G. P. Pacini, *Per una rilettura dell'«Esortazione alla penitenza» di Niccolò Machiavelli*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 29, 1991, pp. 125-136: «Lo spazio entro cui si muove l'*Esortazione* è quello degli Spirituali domenicani. L'esaltazione della carità che in essa si trova richiama ad esempio alla mente (ma le fonti possono essere state anche altre) il *Libro di amore di carità* di Giovanni Dominici, un autore che aveva avuto un'eco vasta anche a Firenze oltre che a Venezia» (p. 133). Pacini non ha però condotto un'analisi del testo di Dominici, che gli avrebbe consentito di provare tramite precisi elementi testuali la fondatezza della sua intuizione, anziché avanzarla in maniera così generica, persino evasiva.

<sup>113</sup> G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. I: Il pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980(2), 1993(2), p. 329.

come copista di uno dei tre manoscritti. Questa fonte domenicana si rivela, pertanto, rilevantissima non soltanto per la spiritualità fiorentina, ma per la stessa genesi del *Divino amore* genovese e romano, confraternita fortemente apparentata con l'*ArcCar*, nella quale, almeno in parte, confluirà tra il 1525 e il 1527.

Il rapporto con il testo Dominici consente, comunque, di approdare a un'evidenza rilevante: anche l'inno alla carità machiavelliano dipende da un format confraternale preesistente, così come preesistente era l'intenzione antiluterana che lo rilanciava come codice identitario del cristianesimo spiritualmente riformato, che Clemente VII aveva cominciato a irradiare dal centro della Roma cattolico-fiorentina.

Libro d'amore di carità	Esortazione alla penitenza
GIOVANNI (BANCHINI/BACCINI) DOMINICI, <i>Libro d'amore di carità</i> , A. Ceruti (ed.), Romagnoli Dall'Acqua, Bologna 1889 (indicazione di pagina)	NICCOLÒ MACHIAVELLI, <i>Esortazione alla penitenza</i> 22-30, ed. Cutinelli-Rèndina (indicazione di paragrafo) = "Inno alla carità"
<p>Dove si parla di un testo di san Paolo [1Cor 13] (3-5)</p> <p>[Di seguito, si ometteranno le corrispondenze dipendenti dalla citazione del testo paolino, eccezioni fatte per anomalie rivelative]</p>	<p>[22] Sono quelli inimici al prossimo, che mancono della carità. [23] Questa, padri e fratelli miei, è quella sola che conduce l'anime nostre in cielo; questa è quella sola che vale più che tutte le altre virtù degli uomini; questa è quella di chi la Chiesa si largamente parla, che chi non ha carità non ha nulla; di questa dice san Paolo: [24] «Si linguis non solum hominum, sed angelorum loquar, caritatem autem non habeam, factus sum sicut aes sonans». [25] («Se io parlassi con tutte le lingue delli uomini e degli angeli, e non abbi carità, io son proprio come un suono senza frutto»). [26] Sopra questa è fondata la fede di Cristo! [27] Non può essere pieno di carità quello che non sia pieno di religione, perché la carità è paziente, è benigna, non ha invidia, non è perversa, non insuperbisce, non è ambiziosa, non cerca il suo proprio comodo, non si sdegna, non pensa il male, non si rallegra di quello, non gode delle vanità, tutto patisce, tutto crede, tutto spera. [28] O divina virtù! [29] O felici coloro che ti posseggono! [30] Questa, quella celestiale veste della quale noi dobbiamo vestirci se vogliamo essere intromessi alle celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesú, nel celeste regno; questa, quella della quale chi non sia «...» sarà cacciato dal convito e posto nel sempiterno incendio.</p>

L'inno alla carità di 1Cor 13 è, per tutti e due i testi, il riferimento biblico fondamentale per illustrare la nozione di carità. La fortuna di questo rapporto pressoché esclusivo – non del tutto scontato se si considera che altri testi biblici presentano

## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

straordinarie testimonianze della nozione cristiana di amore (per esempio *Mt* 5,38-48; o *IGv* 4,7-5,4) – colloca il testo machiavelliano all'interno di una tradizione eminentemente fiorentina, che da Dominici, nutrito della domenicana santa Caterina da Siena, passando per Pierozzi, approda ai Buonuomini di san Martino, quindi, tramite la mediazione di Giulio de' Medici, alla romana *ArcCar*, come testimoniano bolle papali e statuti dell'arciconfraternita. Sarebbe opportuno approfondire l'influenza di Dominici sulla spiritualità di santa Caterina da Genova e dei suoi discepoli, Ettore e Tommasina Fieschi<sup>114</sup>, oltre ai Sauli.

### I

<p>O somma virtù, senza la quale nulla è virtù divina, carità, la quale sola se' ogni virtù (80)          Carità ogni virtù è (96)          Diciamo la carità essere perfettissima virtù, dalla quale ogni cosa, quale à virtù, è detta virtuosa (250)          La carità... [Gesù] pone la similitudine del mercatante, cercante molte pietre preziose, il quale trovandone una contenente in sé ogni cosa, cioè tutte le virtù, le quale divise pensava trovare in quelle più, ogni cosa vendette e comperò quella (274-275)</p>	<p>... carità. Questa è quella sola che vale più che tutte le altre virtù degli uomini (22-23)          O divina virtù (28)</p>
--	---

La carità è, in entrambi i testi, definita come suprema virtù (così come è sistematicamente ribadito nei documenti fondativi dell'*ArcCar*, sulla scorta di *1Cor* 13,1-13) e specificata come divina. Se Machiavelli afferma che essa «vale più che le altre virtù degli uomini», Dominici la identifica con l'evangelica preziosissima perla (cf. *Mt* 13,45-46), per la quale tutto il resto viene venduto in quanto di valore inferiore. Seppure generiche, queste corrispondenze divengono rilevanti se inserite all'interno di un'altra serie di rimandi più significativi. Cfr. il “presavonaroliano”, anticlassico riferimento a «Tullio, Seneca, Tito Livio, Demostene» come «bellissimi dicitori, che senza carità si truovano de desiderati frutti vuoti... Fatta à la luce loro come il lume della lucciola, il quale vedendo è bello, ma non utile, trattandolo è abominevole e pieno di fastidio, usandolo è utente e lordativo» (p. 483). Il tema sarà sviluppato nel trattato *Lucula noctis*, indirizzato a e “contro” Coluccio Salutati<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> Sulla profonda influenza dell'eredità spirituale di Giovanni Dominici su Tommasina Fieschi, ispiratrice della memoria di santa Caterina da Genova e principale “redattrice” dei suoi scritti, cf. il rilevante volume di S. Mostaccio, *Osservanza vissuta e osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti 1488ca. – 1534*, Olschki, Firenze 1999, in part. pp. 65-68, sul rapporto tra Caterina e Tommasina. Inoltre, alle pp. 171-192, si dimostra come il *Liberò de la carità fundato supra la epistola de sancto Paulo in XIII capitulo de li Corintii* della Fieschi sia un'originale «versione compendiata del *Trattato d'amor di carità* di Giovanni Dominici» (171): questo dato è della massima rilevanza, perché consente di individuare l'influenza teologica di Dominici sul gruppo spirituale che sarà all'origine delle compagnie del *Divino amore* genovese, quindi romano.

<sup>115</sup> C. Mésoniat, *Poetica Theologia. La “Lucula noctis” di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra*



Gaetano Lettieri

II

<p>Dica adunque Paolo: “Se senza carità parlo, sono come ottone che suona o cembalo che trilla”... non è bene udito e non fa frutto (32-33)          Chi arà carità... faranno frutto accetto a Dio (38)          Chi carità non ha... per sé nullo frutto aspetta (67)          Senza frutto, ovvero contro al frutto della carità (85)          Ora si richiede vedere quanto frutto portano limosina e martirio fatte in carità, poi che nulla vagliono date fuora di carità (88)</p>	<p>... factus sum sicut aes sonans... io son proprio come un suono senza frutto (24-25)</p>
--	---

L'assoluta anomalia della traduzione machiavelliana dell'espressione latina *aes sonans* – letteralmente «bronzo sonante» – con «suono senza frutto» è stata la spia che mi ha consentito di rintracciare il *LibroAmCar* di Dominici come seconda fonte-chiave dell'*Esort*. La forzatura era tale che non poteva che dipendere da una fonte teologica, che sull'espressione latina aveva ragionato, per di più contraendovi un denso riferimento alla dialettica agostiniana dell'*uti* e del *frui* (privo di *caritas*, il desiderio dell'uomo non è in grado di attingere il *frui*, cioè il beatificante amore assoluto che soltanto Dio può garantire); questo riferimento risulta essere quasi scontato per il domenicano Dominici, significativamente noto come «*alter Augustinus*», ma del tutto estrinsecamente affiorante in Machiavelli, essendo appeso a un particolare del tutto minimo, cui non era dedicato approfondimento teologico alcuno. Considerando il taglio machiavelliano della citazione di Paolo (che comincia: «Se io parlassi con tutte le lingue delli uomini e degli angeli»: p. 25), è rilevante quest'altra notazione del *LibroAmCar*, ove si sottolinea che è proprio del parlare angelico «col proferire fruttificare» (p. 11). Il rapporto tra frutto e carità è sviluppato in maniera martellante alle pp. 155-157, in particolare alla «regola settima della carità... Vuole adunque la carità frutti stabili e perpetui, de' quali chi non produce, come albero infruttuoso, secondo che dice la radice dell'amore, sarà tagliato e messo nel fuoco. Frutti eterni fare non si possono né generare, né generati nutrire, se non solo nel ventre della carità» (pp. 155-156). Insomma, la dottrina della carità proposta dal Dominici è riassumibile in una formula, quella della «fruttuosa carità, la quale secondo Paolo è radice di ogni bene», in quanto formata dalla «diritta e continua intenzione con Dio, in Dio e per Dio» (p. 499). Il riferimento è chiaramente a Paolo, *Epistola ai Galati* 5,22: «Il frutto dello Spirito è amore (*Fructus Spiritus est caritas*)» (cf. *LibroAmCar*, pp. 507-508); e, soprattutto, alla stessa *1Cor* 14,14: «Quando prego con [il dono del] le lingue, il mio spirito prega, ma la mia intelligenza rimane senza frutto (*Si orem lingua, spiritus meus orat, mens autem mea sine fructu est*)». Evidentemente, trattando del bronzo/«ottone» come «suono senza frutto» se privo di carità, Dominici tende a fondere *1Cor* 13,1 e 14,14<sup>116</sup>. Certo, Machiavelli aveva letto con una certa attenzione

<sup>300 e '400</sup>, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984.

<sup>116</sup> Ringrazio Ludovico Battista per avermi suggerito questa connessione.



### Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

il testo del domenicano, se il riferimento al «suono senza frutto», illuminato su questo sfondo, risultava captato dalla sua intelligentissima memoria selettiva.

#### III

[ <i>non agit superbe/perperam</i> ] “La carità non adopera <i>perperam</i> ”... Vogliendo questo avverbio <i>perperam</i> più dilatare, tanto vale quanto perverso; e così Paolo vorrebbe dire: “La carità nulla fa perversamente”. Dicesi fatto o detto ovvero pensato essere perverso, quando fatto non è con debito verso... Così la carità nulla fa perverso, né torto, né traverso (132-134)	non è perversa, non insuperbisce (27)
--	---------------------------------------

Machiavelli dipende evidentemente dalla diffusa variante latina che traduce il greco οὐ περιπερεύεται di *1Cor* 13,4 con l'espressione latina «*non agit superbe*», da lui restituita con un «non insuperbisce»; eppure, leggendo e seguendo la raffinata spiegazione di Dominici, che presuppone come dettato la traduzione «*non agit perperam*» proposta dalla *Vulgata* (che riprende il «*caritas non est perpera*» della *Vetus latina*), Machiavelli sdoppia la traduzione italiana. Introduce, infatti, il riferimento (in effetti “dilatato”) all'«essere perverso», appunto dipendente dall'interpretazione di Dominici dell'avverbio *perperam*. Questo sdoppiamento è prova indubitabile dell'intelligente e fedele dipendenza di Machiavelli dal testo di Dominici<sup>117</sup>.

#### IV

Dimenticano il proprio comodo (366)	Non cerca il suo proprio comodo (27)
-------------------------------------	--------------------------------------

Machiavelli, nella parafrasi dell'inno, restituisce l'espressione latina «*non quaerit quae sua sunt*» con un'espressione niente affatto fedele, mutuata, con tutta evidenza, da Dominici.

#### V

Goder senza vanità (366)	Non gode delle vanità (27)
--------------------------	----------------------------

Anche in questo caso, Machiavelli inserisce nella parafrasi dell'inno un'espressione non paolina mutuata da Dominici, di denso significato agostiniano: il godere non è riferibile alle realtà vane, ma solo a Dio. Si noti che qui il riferimento

<sup>117</sup> Sulla relazione e distinzione tra *superbia* e agire *perperam*, cfr. Agostino, *De natura et gratia* 29,33.

machiavelliano è alla traduzione della *Vulgata*: «non gaudet super iniquitatem». L'espressione «goder senza vanità» ricorre, invece, in Dominici in un contesto spirituale, non immediatamente riferito all'inno paolino. Entrambi i testi, comunque, sostituiscono il termine «vanità» al termine «iniquitas». Tutte le varianti rispetto al dettato del testo paolino dipendono, pertanto, da Dominici.

VI

<p>Carità..., della quale chi non è vestito, è cacciato dal giocondo ed eternale convito e messo nelle dolenti tenebre infernali, secondo la parabola dello sposo primo della carità messer Iesu Cristo (4). A te conviene prima di ogni cosa dentro e di fuori vestirsi di carità, divisa sola di Cristo e de' seguaci suoi (11-12) T'incoronino grande in quello reame, dove ciascuno è di carità vestito, secondo santo Agostino che dice: "Sola la carità è quella che distingue i figliuoli di Dio da quelli della perdizione e solo questa con Dio è cagione dell'eterna corona" (35) ... per aprire l'eterno regno a chi è di carità vestito (330) Contempla, anima diletta, dallo sposo tanto amata, i cibi, sapori odoriferi e soavi conviti... gridando: "Amor di carità, che mi ài così vestita" (432-433) Questa è la cagione perché fu cacciato uno delle divine nozze, però che non era di carità vestito (495) Carità... è solo il vestimento delle festive e divine nozze eternali (513)</p>	<p>Questa [la carità], quella celestiale veste della quale noi dobbiamo vestirci se vogliamo essere intromessi alle celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesú, nel celeste regno; questa, quella della quale chi non sia &lt;...&gt; sarà cacciato dal convito e posto nel sempiterno incendio (30) Questa, padri e fratelli miei, è quella sola che conduce l'anime nostre in cielo (23)</p>
--	---

La parafrasi della notissima parabola del banchetto nuziale è specificata, in entrambi i testi, dal ricorrere dell'identificazione della «veste nuziale» con la «carità», l'unica, esclusiva virtù capace di fare accedere in cielo, nel regno di Cristo «sposo» e «imperadore». L'assenza della veste di carità conduce «nelle tenebre infernali»/«nel sempiterno incendio». Notevole, in Dominici, il riecheggiamento di una citazione agostiniana<sup>118</sup>, che identifica (a partire da *Mt* 22,14) la veste nuziale della carità con l'elezione. Il recupero machiavelliano, in pieno conflitto confessionale, di queste affermazioni così pregnanti in relazione alla dottrina dell'elezione non può non avere una finalità antiluterana. Ritengo, insomma, che il recupero di questo excursus di Dominici, influente anche sui documenti dell'*ArcCar*, non sia affatto casuale o ingenuo, ma intenzionale e polemico: esso è finalizzato a confutare la dottrina luterana

<sup>118</sup> Cfr. Agostino, *In epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* V,7: «Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli, nisi caritate».

## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

della giustificazione/elezione per fede (Lutero, già a partire dal 1520; Melantone; successivamente Valdés), contrapponendole l'identificazione tradizionale (da Ambrogio e Agostino, a Gregorio Magno e Bernardo di Chiaravalle, da Tommaso d'Aquino a Caterina da Siena a Dominici, appunto, e Caterina da Genova) della veste dell'elezione con la carità. Quest'identificazione diviene, pertanto, un format confraternale, in particolare italiano, rilanciato dai teologi antiluterani (Eck, Schatzgeyer, Catarino).

### VII

Sposo primo della carità messer Iesu Cristo (4) Il celestiale sposo (186) Celeste sposo tuo (183; 205) Gode nella corte celestiale (246) Divine nozze (495) Festive e divine nozze eternali (513) La giustizia del reame celestiale (487-488)	celestiale veste... la celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesù... nel celeste regno (30)
---	--

Ovviamente comandato dalla parabola cui entrambi i testi fanno riferimento, il riferimento alle nozze e allo sposo Gesù è caratterizzato dall'aggettivo «celestiale/celeste».

### VIII

Chi l'amore à dato al suo imperadore (323) Quello eterno imperadore (450)	... dello imperadore nostro, Cristo Iesù (30)
--	---

Se non rarissima, la definizione di Gesù come «imperadore», piuttosto che come re, è certamente insolita; non sorprenda, invece, l'utilizzazione del termine politico per definire uno sposo mistico, in quanto la parabola evangelica è una parabola relativa al regno escatologico. Insomma, nei due testi ricorrono gli identici termini: celestiale nozze/regno, imperadore, veste di carità.

### IX

Tale ordine dell'anima, cioè che sia con due amori legata, non ha altro che perfetta carità, secondo dua precetti, legando la parte superiore tutta con Dio, e la inferiore come col suo prossimo col corpo lega, amando lui in Dio (99)	Tutti gli errori degli uomini... si possono largo modo in due parti dividere: l'uno è essere ingrato a Dio, l'altro essere inimico al prossimo (9)
--	--

Machiavelli presuppone il comandamento evangelico (cf. *Mt* 22,36-40) della *gemina caritas* (*amor Dei* e *amor proximi*). Non escludo affatto una dipendenza



Gaetano Lettieri

diretta, in materia, dal *DeCivDei* di Agostino<sup>119</sup>. Comunque, lo stesso Dominici articola il suo trattato in complesse ripartizioni della carità, sempre fondate sulla bipartizione tra *amor Dei* e *amor proximi* e sostenute da numerosissime citazioni di Agostino e dello pseudo-Agostino; cf. la proclamazione della *gemina caritas*, alle pp. 6; 99; 231-233, ove si stigmatizza l'ingratitude nei confronti dei benefici di Dio e la volontà di ingannare il prossimo, a p. 488. Ad esempio, riferisce ad Agostino (ipotizzo a *De Trinitate* XV,18,32, ove ricorre anche una parafrasi del paolino *Inno alla carità*) l'affermazione che la carità è l'unica virtù che separa i figli della perdizione dai figli di Dio (p. 35 e soprattutto pp. 135-136, ove il principio di elezione rimanda a *Mt 22*). Così, Dominici afferma che ciascuno dei due occhi vede la duplice mancanza di amore di Dio e di amore del prossimo, che coincide rispettivamente con l'ingratitude nei confronti dei benefici di Dio e la volontà di ingannare il prossimo (pp. 231-232).

X

<p>Chia ama Dio e à vera carità, gode della prosperità del buono per la carità che à a Dio e al prossimo suo e alle cose sue (130) Dico non potere la creatura, la quale à carità, il prossimo dispregiare (172)</p>	<p>Questi che sono ingrati a Dio è impossibile che non sieno inimici al prossimo. Sono inimici al prossimo, che mancono della carità (22-23)</p>
--	--



Sono questi, certamente, esempi davvero generici, tanto più in quanto direttamente dipendenti da testi biblici; se ne potrebbero trovare molti altri, anche nei testi relativi all'*ArcCar* sopra indicati. Eppure, questi brani di Dominici restituiscono la griglia del tutto tradizionale all'interno della quale la lode della carità binata di Machiavelli si inserisce.

5. *Una coppia anomala: Girolamo e Francesco come exempla poenitentiae... presso l'Arciconfraternita della Charità dei corteggiani*

Un ultimo confronto tra due passi di Dominici e Machiavelli può offrire un'indicazione forse dirimente sulla collocazione dell'*Esort*.

<sup>119</sup> «Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrena in terrena ciuitate; in caelesti autem ciuitate refertur ad fructum pacis aeternae... Ac per hoc omnem pacem uel corporis uel animae uel simul corporis et animae refert ad illam pacem, quae homini mortali est cum immortalis Deo, ut ei sit ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. Iam uero quia duo praecipua praecepta, hoc est, dilectionem Dei et dilectionem proximi (cf. *Mt 22,34-40*), docet magister Deus, in quibus tria inuenit homo quae diligat, Deum, se ipsum et proximum, atque ille in se diligendo non errat, qui Deum diligit» (*DeCivDei* XIX,14).



## XI

LibroAmCar	Esort
Per questa via andarono i Santi, per carità pigliando penitenzia per gli altrui peccati, si come di santo Domenico si legge ch'ogni notte si dava tre discipline con catena di ferro aspra, una per sé, l'altra per gli peccatori della vita presente, e la terza per quegli che stanno nel purgatorio; ma tutte tre per quella carità, alla quale nulla per fatica e tutto ben sostiene (304) <sup>4</sup>	... per levare via l'occasione del male, conviene imitare san Francesco e san Girolamo. I quali, per reprimere la carne e torle facultà a sforzarli alle inique operazioni, l'uno si rivolgeva su per li pruni, l'altro con un sasso il petto si lacerava (38-39)

È qui notevole constatare come a un'evidente analogia corrisponda un rivelativo contrasto: se, infatti, vi è corrispondenza nell'indicare un grande santo mendicante come supremo esempio di penitenza, spinta sino alla lacerazione della propria carne, d'altra parte è singolarmente divergente il santo prescelto da Machiavelli, che pure nel testo di Dominici leggeva esaltato l'esempio del fondatore del suo ordine, san Domenico. Perché nell'*Esort* vi sono Girolamo e Francesco, mentre viene lasciato cadere san Domenico, per di più rompendo una connessione ormai quasi automatica – precocemente tradizionale, attestata da Dante, come dallo stesso Machiavelli<sup>120</sup> –, che vedeva appaiati i due grandi fondatori degli ordini mendicanti? Anzi, considerata l'identità domenicana di santa Caterina, di Dominici, di Pierozzi fondatore nel 1442 della compagnia-modello dei Buonuomini di san Martino, del convento di San Marco, roccaforte medicea, o della stessa Santa Maria Novella, anch'essa sede di una confraternita della carità e chiesa di riferimento dei Gaddi a Firenze, perché lasciar cadere proprio san Domenico? La sua sostituzione con san Francesco non poteva certo essere casuale, ma doveva avere una ragione ben precisa, dipendente da vincolanti obblighi di tipo istituzionale, canonico persino. Ebbene, le leggi dell'ospitalità religiosa sono inviolabili: con tutta evidenza, a differenza della natura domenicana della seconda fonte dell'*Esort*, il luogo della *performance* machiavelliana non era domenicano, ma molto probabilmente francescano! La sostituzione di san Domenico, presente nella seconda fonte machiavelliana, con san Francesco, difficilmente può spiegarsi come dipendenza dalla presenza del santo d'Assisi nella prima fonte dell'*Esort*, cioè nel *DeImmMiser* erasmiano<sup>121</sup>, ove il motivo dell'umilissima penitenza del frate è tutto interiorizzato, non contemplando quell'aspetto dell'autoflagellazione, dell'espiazione corporea, che invece è fondamentale nel testo machiavelliano, come

<sup>120</sup> Cf. *Disc* III,1,32-34; *IstFior* I,20.

<sup>121</sup> «Sed rectius quod Socrates tribuit philosophiae, vir optimus Franciscus tribuit diuinae misericordiae. Quum enim quodam tempore socius eius sic ab ipso iussus coniecisset in eum quicquid conuiciorum in hominem scelerosum dici posset, sacrilegum, parricidam, sycophantam, stupratorem, veneficum appellans, patientissime tulit ac semetipsum deplorauit. Alio vero tempore roganti socio, quum compulsus esset, vt tanta mendacia diceret in innocentem, nihil enim horum in ipsum competere, *Nihil*, inquit, *mentitus es, omnia haec eram, et multo etiam plura, ni misericordia Dei seruuum suum seruasset ab his malis*» (*DeImmMiser* 49,428-50,435=566a-b/51).

nel testo di Dominici. Inoltre, come spiegare la presenza di san Girolamo, assente sia in Dominici che in Erasmo?

Tenendo presente la precisa intenzionalità che sempre colloca in un proprio ambito istituzionale il ricorrere a ben precisi modelli agiografici, niente affatto casuali o liberamente eletti, bensì sempre obbligati dal contesto o dalla committenza ai quali si rivolgono, l'unica risposta plausibile è quella che colloca l'*Esort* nell'ambito di una realtà ecclesiastica al tempo stesso segnata dalla presenza di san Francesco (dunque di frati minori) e di san Girolamo. Quest'indicazione rafforza in maniera notevolissima l'ipotesi che l'*Esort* sia stata scritta, indirizzata e forse persino pronunciata nell'ambito della romana *ArcCar dei corteggiani di san Girolamo*: Machiavelli sostituisce il penitente san Domenico di Dominici con san Girolamo, protettore dell'arciconfraternita, e adatta la stessa figura di Francesco, che ritrovava nel *DeImmisser*, al penitente che ferisce il proprio corpo per scontare il suo peccato. Come si spiega, allora, istituzionalmente l'affiancarsi di Francesco a Girolamo?

Esiste a Firenze la *Confraternita di san Girolamo e di san Francesco poverino*, ma essa è di tardissima costituzione (1912), derivando dalla fusione tra l'importante *Compagna di Santa Maria della Pietà*, detta *Buca di san Girolamo* (fondata nel 1414) e la *Confraternita di san Francesco poverino* (fondata nel 1410, soppressa in periodo leopoldino, quindi ricostituita nel 1790)<sup>122</sup>. D'altra parte, si deve segnalare l'esistenza della *Chiesa dei santi Girolamo e Francesco alla costa* a Firenze, esistente presso la sede di un convento francescano, edificato nel Trecento lungo *Costa san Giorgio*, che sale dal centro di Firenze al Forte del Belvedere, ove è visibile un tabernacolo con un affresco quattrocentesco che rappresenta un Crocifisso tra san Girolamo e san Francesco, attribuito a Pier Francesco Fiorentino. Infatti, proprio presso questa chiesa si riuniva la compagnia dei disciplinati della *Buca di san Girolamo*. Ma, come si è più volte ribadito, a) la sospensione delle attività confraternali a Firenze, prolungatasi per tutto il periodo dei pontificati medicei, impedisce un'ambientazione fiorentina dell'*Esort*; b) collocata in questa marginale confraternita, diverrebbe del tutto spropositata la chiamata in causa di Erasmo e il complesso lavoro machiavelliano su altre fonti (da Agostino e Dominici a Petrarca); c) l'*Esort*, inoltre, perderebbe la sua bruciante attualità politica (scritto di apparato mediceo, condivisione di codici anti-luterani), tornando a presentarsi come pia riflessione meramente spirituale, confinata nella periferia fiorentina.

Per trovare una soluzione soddisfacente, dobbiamo abbandonare Firenze e rivolgerci, come affermato in apertura del saggio, a Roma. Bisogna ricordare che, dopo la bolla del 1524<sup>123</sup>, che assegnava i luoghi della chiesa di san Girolamo all'*ArcCar*, la comunità dei confratelli convisse, fino al 1536, con la comunità di frati minori, quindi coi francescani che erano da due secoli gli occupanti della

<sup>122</sup> Cfr. Sebregondi Fiorentini, *Tre confraternite fiorentine: Santa Maria della Pietà, detta «Buca» di San Girolamo, San Filippo Benizi, San Francesco Poverino*, Salimbeni, Firenze 1991.

<sup>123</sup> Cfr. Clemente VII, *Bulla donationis domus S. Hieronimi de Urbe Charitati facta*, Anno Incarnationis Domini 1524 Decimo Kal. octobris; si noti che la bolla è sottoscritta dal datario Gian Matteo Giberti.

chiesa e della storica casa romana di san Girolamo, prima che questi complessassero il loro trasferimento nella chiesa di San Bartolomeo sull'Isola Tiberina. Insomma, *l'ArcCar* è l'unica realtà ecclesiale a me nota, ove mi pare del tutto coerente collocare *l'Esort* (databile al 1525-1526), che porta come supremi esempi agiografici di penitenti non san Giovanni Battista (il penitente per eccellenza, oltre che protettore di Firenze, quindi difficilmente trascurabile in un'orazione confraternale tenuta a Firenze), né san Domenico (lasciato cadere, abbandonando l'esempio fondamentale di Dominici), ma *insieme* san Girolamo e san Francesco.

Possediamo persino una relevantissima prova iconografica di questa doppia proiezione persistente nell'*ArcCar*. Nella sua *Vita di San Filippo Neri*, Alfonso Capecelatro, vescovo di Capua tra la fine dell'800 e l'inizio del '900, si sofferma proprio sulla chiesa di san Girolamo della Carità, presso i cui edifici il santo fiorentino risiedette dal 1551 al 1583, sottolineando come, sopra il portale, essa riportasse un affresco con un Gesù crocifisso, fiancheggiato proprio da san Girolamo e san Francesco, affresco perduto con l'incendio della chiesa del 1631<sup>124</sup>. Capecelatro – offrendo una rigorosa spiegazione storica di questa scelta iconografica, fatta dipendere dalla secolare presenza dei minori a san Girolamo<sup>125</sup> –, attribuisce l'affresco ad Antonio Viviani di Urbino, attivo a Roma soltanto dopo il 1585, ove tra l'altro affrescò anche la chiesa di San Girolamo dei Croati. Ma come mai continuare a dipingere alla Carità san Francesco insieme con san Girolamo alla fine del '500, quando ormai i minori non vi erano più presenti da una cinquantina d'anni? Essendo improbabile che la notizia fosse del tutto infondata (che cioè per errore Capecelatro collocasse alla Carità un affresco di Viviani, in realtà attivo a san Girolamo dei Croati, ove, seppure sono presenti affreschi dedicati a san Girolamo e a san Francesco, comunque non esiste, sopra il portale, un crocifisso tra Girolamo e Francesco), rimangono due ipotesi: a) che l'affresco fosse anteriore al 1536, anno dell'abbandono della Carità da parte dei frati minori, e soltanto per errore fosse stato attribuito a Viviani, per confusione con i suoi affreschi in san Girolamo dei Croati; oppure b) che effettivamente fosse opera di Viviani, ma eseguita mantenendosi fedele a una tradizione iconografica veneranda, se non addirittura in sostituzione di un dipinto più antico danneggiato, con lo

<sup>124</sup> Per una testimonianza dell'ingente incendio del 6 dicembre 1631, che distrusse buona parte della chiesa e notevole quantità di documentazione conservata negli archivi dell'*ArcCar*, cf. *ASR, Archivio dell'Arciconfraternita di San Girolamo della Carità*, fasc. 182, cc. 98r-99v.

<sup>125</sup> «I frati cedettero la chiesa e la casa alla Confraternita della Carità: però non se ne partirono subito, e anzi vi restarono fino al 1536 [...] La chiesa allora era piccola, ma divota assai. Rassomigliava a san Tommaso degli Inglese a tre navi. Sulla porta aveva un Crocifisso, con a lato le immagini di san Girolamo e di san Francesco, opera di Antonio Viviano [da Urbino], buon pittore del tempo. Poi la chiesina di san Girolamo fu tutta rifatta a nuovo, e ampliata nel 1607, e vi fu posto il celebre quadro della Comunione di san Girolamo, capolavoro del Domenichino, che oggi è al Vaticano» (A. Capecelatro, *Vita di san Filippo Neri*, Roma-Tournay 1881, 1889(3), Libro II, cap. I, pp. 216-217). Ho identificato la fonte di Capecelatro: «Su la porta di S. Girolamo della carità dipinse un Cristo in Croce confitto, un S. Girolamo Dottore della Chiesa, ed un S. Francesco, opere a fresco» (G. Baglione, *Vita di Antonio da Urbino, Pittore*, in *Le vite de' pittori, scultori, architetti ed intagliatori dal Pontificato di Gregorio XIII del 1572 fino a' tempi di Papa Urbano VIII nel 1642*, Napoli 1733, pp. 97-98, in part. p. 97). Non ho potuto identificare la fonte di Baglione.

stesso soggetto iconografico. Comunque, se Machiavelli ha mai pronunciato effettivamente la sua *Esort* in un luogo ecclesiale concreto, penso che l'unica collocazione storicamente possibile, a partire dalla nostra documentazione, sia quella dell'*ArcCar dei corteggiani di San Girolamo*, con dinanzi le immagini di san Francesco e di san Girolamo, dominanti il portale interno della chiesa.

6. *Spegnere e non vezzeggiare Lutero: Machiavelli censore romano di Erasmo*

Risulta sempre arrischiato avanzare tesi fondate su *argumenta e silentio*, tanto più se esse ambiscono a proporre conclusioni di alta portata. Eppure, nella lettura dell'*Esort*, non è possibile non notare una rimozione di termini, temi, assunti di assoluta rilevanza teologica e di scottante attualità, che per la sua sistematicità non può certo essere casuale, soprattutto perché essi ricorrevano centrali, insistentemente ribaditi nel *DeImmMiser*, rivelando la strategia profonda del raffinato, dialettico trattato erasmiano.

a) Machiavelli non cita mai, nell'*Esort*, il termine *grazia*, invece dialetticamente centralissimo nel trattato erasmiano, così come nel *LibroAmCar* di Dominici<sup>126</sup>. Questa rimozione non può che essere intenzionale e la ritengo di notevolissima portata. Così, il termine «misericordia», che intitola e domina la *Concio* erasmiana e che torna strategicamente nella stessa *IntMiser* di Sadoletto, ricorre due volte in testa all'*Esort*, ma, stranamente, nel proseguire del trattato machiavelliano sparisce. Che quest'eclissi sia da riportare all'esplicita identificazione erasmiana tra misericordia e grazia<sup>127</sup>? Mi pare evidente, infatti, la natura intelligentemente selettiva dell'epitome machiavelliana, che amputa il termine chiave della disputa confessionale, il luogo teologico equivoco per eccellenza, che Lutero aveva assunto come il fondamento incrollabile della sua dottrina della giustificazione: *sola gratia*. Machiavelli non discute, non ha le competenze teologiche per farlo, né è interessato ad astrusi sondaggi nell'abisso dell'interiorità e dei suoi *moventi* (dialettica grazia/libero arbitrio). Deve decidere, quindi taglia con nettezza, elimina l'equivoco. La *religio* non è alimentata

<sup>126</sup> Mi limito a un solo esempio, ove esplicita è, nel nome di Agostino, la polemica antipelagiana, seppure reinterpretata in prospettiva sinergistica: «Ancora dice il maestro la speranza essere quella certa aspettazione della futura beatitudine, venente per la grazia di Dio a' meriti nostri; però che se noi credessimo dovere avere vita eterna non per la divina grazia, me per le nostre buone operazioni, saremmo eretici con Pelagio dannato e tutti suoi seguaci... Raccogli adunque, che solo si possono sperare tre cose distinte e universali: la prima è la grazia divina, senza la quale non si può meritare; la seconda è il nostro esercizio nella detta grazia di Dio, senza il quale la grazia ricevuta si perde; la terza è la beatitudine eterna, la quale si dà a' virtuosi meriti fatti in grazia. Queste tre cose sono ogni cosa che si può sperare, le quali spera carità; spera grazia, della quale già radice possiede, però che carità tanto può essere senza grazia, quanto può mare essere senza acqua» (*LibroAmCar*, pp. 285-287). Proprio l'interpretazione di fatto "semi-pelagiana" della grazia proposta da Dominici, nettamente diversa da quella agostiniana radicale di Lutero, rende ancora più significativo l'abbandono machiavelliano del termine e del concetto di grazia.

<sup>127</sup> «Quid est gratia Dei nisi misericordia Dei?» (*DeImmMiser* 58,668-669=570e/). La prospettiva erasmiana è raffinatissima e di fatto antiluterana: identificare il termine univoco di grazia con quello equivoco di misericordia, che consentiva sia di mantenere l'irrinunciabile dimensione del dono divino, che di sottolineare quella umanamente fattiva delle opere di carità.

dalla controversia dogmatica sulla *gratia*, ma consiste in ubbidiente sottomissione, fattiva penitenza, potere sacrale che afferma il timore di Dio, rendendo possibile la costruzione di un ordine politico. La dottrina della giustificazione luterana (e, in effetti, con essa quelle paolina e agostiniana) viene, così, decapitata.

b) In tutta l'*Esort*, il termine *fede* ricorre un'unica volta, ma all'interno del format confraternale, ove «la fede di Cristo» è nettamente subordinata alla carità, nella quale dev'essere fondata se non vuole risultare del tutto vana, «nihil» (cf. *1Cor* 13,2). Anche in questo caso, dobbiamo parlare di rimozione dell'altro punto capitale della teologia luterana. Nello stesso *DeImmMiser*, la fede riveste un ruolo strategico<sup>128</sup>, rappresentando il luogo teologico di confronto, mediazione e, comunque, scarto rispetto alle prospettive luterane, assolutizzatrici della *fides*<sup>129</sup>. Machiavelli, invece, preferisce *spegner*, con il termine, la stessa *quaestio de fide*. Al *sola fide* della giustificazione luterana risponde, di fatto, con il *sola charitate*, o, meglio, assoggettando quella (astratta e oziosa) a questa (effettuale e virtuosa).

c) Cristo stesso è citato unicamente due volte, la prima (dipendente da un passo di Dominici) in riferimento alla parabola del banchetto nuziale, ove la veste elettiva è identificata con la carità, quindi non con la fede; la seconda, ancora all'interno

<sup>128</sup> Seppure all'interno di un contesto evidentemente "semipelagiano", alcune affermazioni erasmiane risultano evidentemente equivocate, volte a togliere dialetticamente l'affermazione luterana della giustificazione *sola fide*, che d'altra parte aveva notevolissimo fondamento biblico nell'epistolario di Paolo: «Mihi videtur gratia pertinere ad vocationem; vocamur autem per fidem, hoc est credulitatem. Ea fides gratuitum est Dei donum, et ob id quibus id contingit debent diuinae misericordiae» (*DeImmMiser* 50,441-443=566c/52); «Fides nihil non impetrat a Christo» (76,102-103=579a/87); «Salus autem per fidem, fides per auditum» (80,172=580c/91). Comunque, contro Lutero, Erasmo sottolinea come la grazia che dona la fede sia comunque vocativa o suasiva (non irresistibilmente persuasiva), dunque chiami e susciti la libera e meritoria risposta dell'uomo.

<sup>129</sup> Sulla prospettiva luterana della *fides* come esclusivo atto giustificante, contro chi la sostiene tale soltanto se formata dalla *charitas*, cfr. M. Lutero, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531, ed. 1535), WA t. 40/I-II, Hermann Böhlau, Weimar 1911, commento a *Gal* 2,16, in vol. 40/I, pp. 239-240, ove significativamente è respinta come vero e proprio veleno infernale l'interpretazione confraternale, fondata sull'inno paolino alla carità di *1Cor* 13, della *caritas* come atto giustificante, senza il quale la fede stessa è *nihil*: «Haec vera est ratio Christianismi, scilicet, Fide in Christum, non operibus legis nos iustificari. Hic nihil te moveat impia glossa Sophistarum qui dicunt fidem tum demum iustificare, si accesserit charitas et bona opera. Hac pestilenti glossa eiusmodi optimos textus obscurarunt et depravarunt... Si fides sine charitate non iustificat, ergo fides est otiosa et inutilis et charitas sola iustificat. Quia, nisi fides sit formata et ornata charitate, nihil est. Et pro hac sua pernicioosa et pestilente glossa comprobanda allegant adversarii locum ex 1. Corinth. 13.: "Si linguis hominum loquar et angelorum, si habuero prophetiam et novero mysteria omnia et omnem scientiam et si fidem habuero, ita ut montes transferam etc. Charitatem autem non habuero, nihil sum". Hunc locum putant esse murum ipsorum abeneum. Sed homines sine mente sunt, ideo nihil intellegunt nec vident in Paulo. Et hac falsa interpretatione non solum fecerunt iniuriam verbis Pauli, sed etiam negaverunt Christum et omnia eius beneficia obruerunt. Ideo vitanda est ut venenum infernale. Et concludendum cum Paulo: Sola fide, non fide formata charitate, nos iustificari. Quare non isti formae gratificanti tribuenda est vis iustificandi, sed fidei quae apprehendit et possidet in corde ipsum Christum Salvatorem. Haec fides sine et ante charitatem iustificat». Cf., infine, il commento a *Gal* 2,19, in 40/I, p. 274: «Sophistae dicunt quidem fidem iustificare, si facimus opera charitatis. Fidem in Christum habent pro phantasmate historico. Si addiderint charitatem informantem voluntatem, mox avertunt oculos adultere ad charitatem. Ego: Christus moritur in cruce et portat meum peccatum, infernum, diabolium... Oportet hic nihil agi quam credere, audire ista sic geri et indubitata fide apprehendere».



della parafrasi dell'inno paolino, in riferimento a quella «fede di Cristo» (26), radicalmente relativizzata, in quanto dichiarata del tutto vana, se non fondata sulla carità. Insomma, una riflessione o quanto meno un'effusione spirituale su Gesù e sulla sua mediazione, tema potentemente attestato nel *DeImmMiser*, è del tutto assente nell'*Esort*. L'*Esort* non è affatto un testo cristocentrico.

d) La carità è, a sua volta, identificata con la «religione»<sup>130</sup>, da interpretarsi con tutta evidenza come pia, integrale accettazione del patrimonio identitario tradizionale, mediato e garantito dall'autorità ecclesiastica, governata dal papa romano. Valuto come presa di posizione antiluterana questa netta identificazione tra «carità» e «religione» (nel denso senso soprattutto istituzionale, culturale, tradizionale, insomma politico che il termine riveste nel pensiero machiavelliano)<sup>131</sup>, rispetto alle quali «la fede di Cristo» è apertamente relativizzata, in quanto risolta nell'adesione al patrimonio religioso socialmente condiviso, piuttosto che in un rapporto personale e intimo con il Figlio di Dio.

e) Contrariamente alla talvolta dichiarata (ma, in effetti, niente affatto sostanziale!) svalutazione delle opere da parte di Erasmo, prossimo (seppure equivocamente) a Lutero nel rivendicare con Paolo il decisivo ruolo della grazia nel processo di giustificazione<sup>132</sup>, Machiavelli ripropone con forza, accanto al recepito tema del pentimento interiore e dell'invocazione al perdono di Dio, un'interpretazione del tutto tradizionale degli *opera* di penitenza (cf. *Esort* 19; 33; 38-39). Sicché, mentre in *DeImmMiser* l'immagine della «veste» ricorre soltanto in accezione negativa, venendo identificata con la falsa giustizia che si pretende illusoriamente di derivare dalle opere buone<sup>133</sup>, Machiavelli ribadisce la tradizionale identificazione cattolica dell'elezione con il possesso della veste di carità, acquisita tramite opere buone di misericordia e di penitenza.

Quanto queste sistematiche omissioni e questi arroccamenti tradizionali siano rilevanti per riconoscere l'*intentio* strategica dell'*Esort*, violentemente polemica contro l'eversione luterana<sup>134</sup>, risulta evidente, se si considera che a metà del 1525 in ambiente

<sup>130</sup> «Non può essere pieno di carità quello che non sia pieno di religione» (*Esort* 26).

<sup>131</sup> Per fini politici, il pensiero religioso di Machiavelli è, pertanto, conservativo: cfr. *supra*, nota 48.

<sup>132</sup> Mi limito a segnalare questo passo capitale e violentissimo, che, tramite una riaffermazione del magistero paolino, riassume a) l'esaltazione luterana della grazia come unica causa dei meriti dell'uomo e b) la denuncia luterana del commercio delle indulgenze e, più in profondità, del prassismo teologico dominante nella spiritualità cattolica: «Hic si nihil est quod tuis meritis possis ascribere, glorifica Dei misericordiam, adora Dei misericordiam, exosculare Dei misericordiam. Quod si quis conetur hic aliquam portionem sibi quoque vindicare, reclamabit ilico Paulus apostolus, haec omnia gratiae Dei tribuens. Omnes huius epistolae crepant gratiae vocabulum, quod quoties audis intellige tibi commendari Dei misericordiam. Si verum dixit Paulus, vbi sunt impudentes isti qui vendunt quibuslibet sua bona opera, quasi tantum ipsis domi supersit vt possint et alios ditare? Miserabiles sunt qui sic venditant sua benefacta, maledicti sunt qui confidunt in operibus hominum... Sed grauius etiam peccant qui caeteris ex bonorum operum exuberantia pollicentur diuitias. Porro quid suadet huiusmodi Spiritus Sanctus? (*DeImmMiser* 61,727-62,743=571f-572a/67-68).0

<sup>133</sup> «Et tu petis ab homine vestem bonorum operum, qui hoc miserabilis est nudus quo sibi videtur magnificentius vestitus?» (*DeImmMiser* 62,748-749=572b/68).

<sup>134</sup> In questa prospettiva, cfr. P. Godman, *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1998, p. 282, che tenta di mettere in dipendenza l'*Esort* dalla bolla leonina *Exsurge, Domine* (1520), per la quale cf. L. Tomassetti



## Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo

curiale già sono formalizzati i celebri slogans luterani *sola gratia, sola fide, solo Christo*, posti in radicale antitesi con gli *opera bona* dell'uomo e il sistema della religiosità penitenziale sui quali è fondata la caccia babilonica del papato romano. I riferimenti luterani si potrebbero moltiplicare. È comunque ovvio che Machiavelli, scrivendo l'*Esort* all'interno di un contesto curiale, nel quale Giulio de' Medici già da cardinale conduceva e coordinava la lotta europea contro il cinghiale sassone, opera all'interno del punto di osservazione privilegiato e assolutamente interessato. Le omissioni e le semplici, radicali opzioni teologiche di Machiavelli dipendono, insomma, da parole d'ordine d'apparato, da luoghi comuni polemici e identitari, tanto più reattivi, quanto più interni alla curia romana. Ribadisco, poi, che la prospettiva machiavelliana non può essere ricondotta a coordinate rigorosamente savonaroliane, se non per il loro almeno parziale corrispondere alle coordinate tradizionalistiche della spiritualità italiana della carità, in particolare fiorentina e domenicana (quanto Savonarola deve teologicamente a Dominici?). Inoltre, come già rilevato, alcune espressioni dell'*Esort*, che ricorrono negli ultimi commenti savonaroliani dei salmi, ricorrono *anche* nella *Concio*, sicché ritengo che Machiavelli (niente affatto attratto dai valori del profeta disarmato o intenzionato a riecheggiarli in un contesto sistematicamente medico) li recuperi "automaticamente" tramite la mediazione di Erasmo, lettore dell'edizione luterana degli ultimi due salmi di Savonarola. Non ritengo infatti economico ammettere un inutile raddoppiamento di fonti, quando i pochi elementi "machiavelliani" della fonte savonaroliana ricorrono tutti in quella erasmiana, ispiratrice sistematica dell'*Esort*.

Erasmo, invece, scrive nella prospettiva della mediazione teologica e della riduzione della frattura confessionale, tenta uno sforzo dialettico di ritrattazione della radicale protesta luterana all'interno di una teologia della misericordia universale, capace di tenere insieme riconoscimento dell'assolutezza della grazia e irrinunciabile ruolo del libero arbitrio, interiorità profonda della fede e necessità degli atti di misericordia a favore del prossimo, ritorno radicale alla nuda parola del vangelo e tradizionale mediazione ecclesiastica. Erasmo non può che risultare equivoco<sup>135</sup>. Lutero rifiuterà

(ed), *Bullarium Romanum Diplomatum...*, t. V, pp. 749-757. Seppure la proposta rimanga del tutto generica, non sostanziata da una doverosa analisi testuale, né da uno studio soddisfacente del contesto, ritengo che qui Godman abbia intuito qualcosa di rilevante. Mi limito in questa sede a segnalare tre proposizioni condannate dalla bolla antiluterana, che rivelano l'antitesi tra la prospettiva di Lutero e quelle affermate da *Esort*, *DeImmMiser* e, come vedremo, *IntMiser* di Sadoletto. «Tres esse partes Poenitentiae, contritionem, confessionem, et satisfactionem, non est fundatum in sacra Scriptura, nec in antiquis sanctis christianis doctoribus» (prop. V, p. 750). «Contritio, quae paratur per discussionem, collationem, et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis, ac aeternae damnationis acquisitionem, haec contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem» (prop. VI, p. 750). «In omni opere bono iustus peccat» (prop. XXXI, p. 751).

<sup>135</sup> Seidel Menchi ha limpidamente restituito l'equivocità della prospettiva erasmiana: «Criptocitazioni e assonanze luterane sono disseminate in varie parti del trattato. Qualche volta il loro peso è tale, da dare l'impressione che Erasmo si fosse spinto molto avanti nella comprensione della dottrina della giustificazione in senso luterano» (S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia...*, cit., pp. 156-157). D'altra parte, l'insistenza sull'infinita e universale misericordia di Dio è riconosciuta come evidentemente antiluterana: «All'esperienza della disperazione offre alimento la teologia luterana... I

nettamente questa sintesi dialettica, denunciando come perversa (origeniana, quindi criptopagana) l'umanistica fiducia di Erasmo nella libertà dell'uomo e nella dignità della ragione, alla quale egli contrappone il radicalismo apocalittico agostiniano del servo arbitrio e della giustificazione indebita e predestinata. Analogamente, ma sul fronte contrapposto, Machiavelli, certo a partire dalle sue minime conoscenze teologiche e dalla captazione dell'ideologia dominante a Roma, sceglie lo scontro aperto: nel suo pragmatismo politico e nel suo evidente disinteresse per le sottigliezze della disputa teologica, corregge la strategia certo polemica, eppure moderata, dialogica, quindi ancora equivoca di Erasmo nei confronti di Lutero. Machiavelli non intende *vezzeggiare* Lutero, ma *spegnerlo*, tagliando tutti i frequenti e importanti, ambigui riferimenti erasmiani alla grazia e alla fede, incapaci di *risolvere*, anzi equivocamente esposti all'interpretazione teologica, virtualmente anarchica. Machiavelli semplifica, riduce l'equivoco, esclude il difforme, l'anomalo rispetto alla sua *religione* tradizionale<sup>136</sup>: *decide*. Dinanzi al gordiano nodo teologico, al groviglio, allo gnommero nel quale Erasmo stesso sembra equivocamente impigliarsi, taglia di netto, recide il *sola fide* e il *sola gratia* luterani, rispondendo con un semplice, secco, univoco *sola charitate*. Con un nemico ormai aperto e violento, non si dialoga, ma si combatte: non si media, né si cercano soluzioni pacifiche di compromesso, ma ci si scontra in guerra, in una battaglia mortale, persino nell'adozione di semplici formule d'apparato, di taglienti formati teologici curiali. In tal senso, la machiavelliana epitome (da ἐπιτέμνειν, abbreviare tagliando) presuppone una lama eminentemente affilata: non si limita a riassumere, ma reinterpreta e taglia. È una composizione di guerra, che risponde alla volontà di entrare in sintonia con l'ideologia teologico-politica della curia, pronta allo scontro finale contro Carlo V e Lutero. Risucchiato nel gorgo cerimoniale dell'anno santo, Machiavelli riceve la *Concio* dalle mani di Sadoletto, ne percepisce la natura di arma ideologica antiluterana, quindi la riassume genialmente, affilandone "il taglio": la sua performance, apparentemente penitenziale e pietosa, è in realtà un grido di guerra, che, sintonizzandosi con la pubblica celebrazione della tradizionale *pietas* cattolica fondata su carità, indulgenze, elemosine, già vede il David penitente come David armato, quindi il Pietro piangente come Pietro trionfante (quello cui di fatto allude la mascherata di Argo e Io, quindi di Mercurio decapitatore figura di David, messa in scena nella *Pasquinata* d'apparato del 25 aprile del 1526, a mio avviso inventata e "diretta" da Machiavelli)<sup>137</sup>.

teorici dell'antinomia fra legge e vangelo – intendi: Lutero – appaiono a Erasmo come "frenetici piuttosto che eretici", i quali di un Dio ne hanno fatti due» (p. 157). Insomma, «il trattato *De immensa Dei misericordia* si prestava a una lettura trasversale in chiave sommessamente luterana. Ma esso si prestava anche a una lettura confessionalmente conciliante, ispirata da un bisogno di aggiornamento teologico» (p. 158).

<sup>136</sup> «Sono infami e detestabili gli uomini distruttori delle religioni» (*Disc* I,x,7). «Debbono adunque i principi d'una repubblica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli; e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose, che nascono in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle» (*Disc* I,xii,7-8).

<sup>137</sup> Devo, in proposito, rimandare a G. Lettieri, *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino II*, cit.

*Conclusione*

Aver qui proposto la restituzione dell'*Esort* come geniale e raffinato assemblaggio di testi di alta complessità teologica e di attualità politico-religiosa 1) rende possibile riconoscere l'impressionante prontezza machiavelliana di captazione, quindi la sua potente capacità di selezione e sintesi della materia teologica (persino!), a partire da una ben precisa scelta ideologica; 2) dimostra l'altissima posta in ballo, quella di confrontarsi con testi di notevolissimo spessore teologico, di enorme portata identitaria e di bruciante attualità teologico-politica: Machiavelli sa di misurarsi con il culmine dell'intelligenza umanistica europea, nel centro curiale della cristianità cattolica, in un frangente storico-religioso di assoluta rilevanza... e non può fallire; 3) insinua l'ipotesi che l'opera sia uno straordinario "pezzo di bravura", freddo esercizio intellettuale e letterario di apparato (quindi niente affatto un plagio, considerato che il testo erasmiano era stato pressantemente richiesto, finanziato, letto e apprezzato dai primi destinatari dell'epitome, umanisti pontifici, curiali, il papa stesso), piuttosto che come appassionata, intima *confessio fidei*. L'*Esort*, allora, mi pare essere testo di altissima rilevanza teologico-politica, *bellica*, persino (di conflitto confessionale e, in prospettiva, di conflitto militare contro Carlo V e il suo cripto-luteranesimo)<sup>138</sup>, piuttosto che testimone di una personale, intima fede cristiana di Machiavelli. Sicché, invertendo l'ordine del rapporto tra occasione e penitenza nell'epigramma machiavelliano dell'*Occasione*, si potrebbe dire che in questo caso la penitenza è stata, per Machiavelli, la chioma dell'occasione fortunata, la possibilità, che ha violentemente afferrata, di partecipare da assoluto protagonista alle vicende politiche e religiose del suo tempo. Lo ribadisco: tra il 1524 e il 1525, nella Roma di Clemente VII, che aveva *arruolato* Erasmo e Machiavelli, i tre principali pianeti del pensiero e della cultura cinquecenteschi si sono meravigliosamente allineati. Ma, oltre Lutero, era un altro, in effetti, l'obiettivo principale del papa, quindi di Machiavelli, *artista della guerra*, chiamato a Roma per lavorare all'ipotesi di ordinanza di armi proprie pontificie: Carlo V, l'imperatore, colui che la maggior parte della curia (Giberti in testa, contro Schönberg e Castiglione) interpretava come il principale nemico del papa. Ma di questo, altrove...

gaetano.lettieri@uniroma1.it

<sup>138</sup> Le celebrazioni dell'anno santo del 1525 non sono, forse, una chiamata a raccolta antiluterana, quindi un'invocazione alla "grazia" divina, perché tramite la pubblica, universale penitenza cattolica, mostrasse il suo braccio potente, pronto ad abbattersi contro i nemici della chiesa? David e Pietro penitenti non sono figure del *caput* della chiesa, pronto a ribadire il suo primato universale, quindi a "decapitare" il suo multiforme nemico? Non è proprio l'*artista delle armi* Machiavelli, colui che, all'interno di un apparato di curia (l'arciconfraternita dei corteggiani), ne pronuncia, in prospettiva antiluterana, la "misericordiosa" potenza? Se nel giubileo del 1525 quasi tutta Roma accorre alla Carità, dispensatrice di indulgenze, certamente presso l'Arciconfraternita sarà stato presente anche Domenico Sauli, che stava tessendo, per conto dello spirituale Giberti, l'alleanza con Milano e la Francia, quindi la guerra antiimperiale: e questo già nell'aprile-maggio del 1525, come testimoniato dalla sua *Autobiografia*.



## La Riforma nella Repubblica di Venezia - Reformation in the Republic of Venice

Federica Ambrosini (Università di Padova)

Abstract: Since the early 20s of the Sixteenth Century, Luther's message started to spread out in Venice and its territory. Quickly disseminated through the print, as well as pulpits and merchants, the ideas of the Protestant Reformation generated interest and approval within Venetian citizens of every social class. The fellow travelers of such new doctrines were mostly artisans and professionals, but also members of the political and religious elites were included. During the central decades of the century, the territory of the Republic of Venice was crossed by a thick net of heterodox religious groups inspired by an often eclectic, albeit prevalently Zwinglian-Calvinist, Protestantism. Anabaptism stirred strong consensus as well. However, soon came the repression from both political and religious authorities. The Republic agreed that the Congregation for the Doctrine of the Faith acted within its borders. Decimated by abjurations and emigrations, by the end of the century Protestantism had already been wiped out from Venice and the territories under its control.

Keywords: Anabaptism, Calvinism, Roman Inquisition, Forbidden books, Lutheranism, Republic of Venice

Della «secta» nata in Sassonia «per il predicar di uno frate di l'ordine di Predicatori, che danna la vita si observa al presenta, et non vole che le indulgentie a questo modo date siano di alcun valore», il governo veneziano veniva informato l'8 settembre 1518, dal suo ambasciatore a Roma Marco Minio<sup>1</sup>. Sul movimento riformatore avviato in terra germanica da Lutero questa fu, se non

\* La letteratura sulla ricezione e sugli sviluppi della Riforma nella Repubblica veneta, e in generale in Italia, è ormai vastissima: per una bibliografia aggiornata cfr. L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016, pp. 272-284. In queste note figurano, pertanto, solo le opere alle quali si fa diretto riferimento nel testo. Si avverte inoltre che nelle citazioni da M. Sanuto, *I diarii*, a cura di F. Stefani, G. Berchet, N. Barozzi, M. Allegri, I-LVIII, a spese degli editori, Venezia 1879-1903, si indicano soltanto il numero del volume e della colonna; per il cognome del diarista, nel testo si è preferito usare la più comune forma Sanudo. Nelle citazioni tratte dal *Dizionario Biografico degli Italiani (DBI)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960 -, si indicano soltanto il numero del volume e delle pagine.

<sup>1</sup> M. Sanuto, *I diarii*, XXVI, col. 18.

la prima in assoluto, certo una delle prime notizie a raggiungere Venezia: è infatti la prima riportata dai *Diarii* nei quali, tra il 1496 e il 1533, il patrizio Marin Sanudo fu zelante, tempestivo e, per quanto stava in lui, accurato nel registrare qualsiasi cosa gli sembrasse degna di nota, creando in tal modo la più preziosa raccolta di fonti per la storia veneziana del primo '500. Altre informazioni su Lutero e sui progressi della Riforma raccolse il diarista nei mesi e negli anni successivi, traendole tanto dalla corrispondenza ufficiale dei diplomatici della Repubblica quanto da lettere private; informazioni che, attraverso itinerari lunghi e spesso tortuosi, raggiungevano Venezia infarcite di inesattezze e di fraintendimenti anche grossolani.

Il materiale raccolto nei *Diarii* sanudiani rispecchia un interesse rivolto, più che ai contenuti dottrinali della Riforma, all'aneddotica che, a scopo di polemica o di edificazione, fioriva intorno alla persona di Lutero. Della sua teologia, apparentemente, altro non si sapeva se non che era radicata nel solo Evangelo. Assai più che sui suoi postulati fondamentali, c'era chiarezza sui suoi bersagli polemici: il diritto canonico, la teologia scolastica («di San Thomaso, Scoto et simeli [Lutero] se la ride», scriveva da Roma nel 1520 Minio che reputava «la cosa [...] molto scandalosa<sup>2</sup>) e soprattutto la persona e il ruolo del papa. Il 25 dicembre 1520 predicò a Venezia in campo Santo Stefano, con grande concorso di popolo, il ferrarese Andrea Baura, un agostiniano uso a toni profetico-apocalittici che prevedevano anche il ricorso alla polemica anticuriale, il parlare «mal dil Papa e di la corte romana». Bastò questo perché Marin Sanudo, e non lui soltanto, annoverasse senza esitazioni, sebbene impropriamente, il predicatore tra i seguaci di Lutero: «questo seguiva la doctrina di fra Martin Luther, è in Alemagna, homo doctissimo, qual seguiva San Paulo, et è contrario al Papa molto<sup>3</sup>».

«È contrario al Papa molto». La critica all'istituzione ecclesiastica era certo, dell'intera dottrina luterana, la componente destinata a trovare più immediata risonanza nella sensibilità di un pubblico cattolico. Del pubblico veneziano, in particolare. Venezia vantava sé stessa come Stato sopra ogni altro eccellente per le molte virtù che fin dai suoi primordi lo ornavano, prima fra tutte la salda e incontaminata fedeltà al cattolicesimo, che la rendeva città eletta e prediletta da Dio. Ma proprio in quanto tale, Venezia rivendicava pari dignità rispetto alle più alte potenze terrene: l'imperatore, ma anche il pontefice romano. La purezza di fede che connotava la Serenissima non poteva dunque implicare acquiescente docilità all'autorità pontificia, specie quando le pretese di questa entravano in collisione con gli interessi o le tradizioni veneziane, o mettevano in discussione l'autorità della Repubblica. Questa non accettava facilmente le ingerenze del papato in questioni di natura civile e politica, e reagiva con durezza dinanzi a ogni minaccia rivolta da Roma alla sua sovranità. La sua storia era stata connotata da scontri, anche violenti, con la Sede Apostolica; vivissima era ancora la memoria del più recente di questi conflitti, quello che, non molti anni prima che in Ger-

<sup>2</sup> Ivi XXVIII, col. 257.

<sup>3</sup> Ivi XXIX, col. 492.

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

mania esplodesse la contestazione di Lutero ai diritti e ai poteri che il papato si attribuiva, aveva contrapposto la Repubblica a Giulio II. Ne era conseguita la rovinosa sconfitta di Agnadello, che nel 1509 aveva posto fine alle ambizioni egemoniche della Serenissima sull'Italia settentrionale e minacciato la sopravvivenza stessa dello 'Stato da terra', dei possedimenti veneziani in terraferma. Se non mancavano dunque tra i veneziani coloro che, nei conflitti tra il loro Stato e la Chiesa di Roma, ravvisavano in questa l'oggetto primario della loro obbedienza, erano altresì numerosi quelli che – fatta salva la fedeltà al pontefice in materia dottrinale – privilegiavano senza esitazione il dovere civico di lealtà nei confronti della Repubblica. Di qui gli umori anticlericali che percorrevano la società veneziana, specie alcuni settori del suo ceto dirigente, predisponendola ad accogliere con interesse le nuove proposte religiose provenienti d'Oltralpe.

Un altro tratto distintivo era tuttavia riconosciuto da Sanudo a Lutero: l'essere teologo «qual seguita San Paulo». Anche questa caratteristica era tale da garantire all'agostiniano tedesco un attento ascolto a Venezia, almeno da parte di quei numerosi sudditi della Serenissima la cui spiritualità si ispirava a un cattolicesimo di matrice appunto paolino-agostiniana, nutrito di Scrittura, eticamente rigoroso e alieno da qualsiasi eccesso nelle pratiche devozionali. Da questo terreno, la profonda crisi attraversata dalla Repubblica nel primo '500 fece germogliare sulle lagune inquietudini e istanze di rinnovamento religioso che portarono molti sinceri e fervidi credenti a ritenere necessaria, e improrogabile, una radicale riforma della Chiesa. Una proposta in questo senso, destinata tuttavia a cadere nel vuoto, venne da due patrizi veneziani, Tommaso Giustiniani e Vincenzo Querini, che nel 1510 avevano deciso di ritirarsi nell'eremo di Camaldoli. Allorché, nel 1513, Giovanni de' Medici ascese al soglio pontificio con il nome di Leone X, i due camaldolesi gli dedicarono un *Libellus* in cui gli sottoponevano una serie di suggerimenti per ovviare ai numerosi mali dai quali era afflitta la Chiesa, invitandolo inoltre a convocare un concilio e a farsi promotore della riunificazione della cristianità divisa e della conversione degli infedeli, compresi i popoli delle nuove terre scoperte oltreoceano.

Le incertezze spirituali e politiche favorivano nell'Italia del tempo il fiorire di un profetismo messianico che probabilmente aveva indotto anche Giustiniani e Querini, come altri loro contemporanei, a sperare che il neoeletto potesse rivelarsi l'atteso 'papa angelico' promotore di una generale *renovatio* della cristianità. Non «per prophetia», bensì per «ragione naturale e divina»<sup>4</sup> riteneva invece indispensabile e imminente una riforma della chiesa anche un altro patrizio veneziano, Gasparo Contarini. Prima della scelta eremitica di Giustiniani e Querini, con loro e con altri giovani laici Contarini aveva fatto parte a Venezia di un sodalizio in cui si dibattevano questioni religiose e ci si interrogava sul modo migliore per vivere e testimoniare la propria fede. A differenza dei due amici, Contarini aveva deciso di servire Dio mediante il servizio allo Stato, aprendosi in tal modo la via

<sup>4</sup> Queste parole di Contarini sono riportate da A. Prosperi, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2017, p. 115.

a una brillante carriera politica e diplomatica. Sulla scelta di Contarini per una vita attiva aveva certo pesato la sua condizione di membro del ceto dirigente della Repubblica, ma determinante era stata l'esperienza da lui vissuta nell'aprile del 1511, quando attraverso le parole di un confessore aveva scoperto che nessuna opera umana, quindi nemmeno la vita ascetica, poteva essere sufficiente a espiare il peccato; a pagare ogni debito umano aveva tuttavia già provveduto Cristo, mediante la sua passione. Nonostante questa convergenza dottrinale sulla giustificazione per grazia, ben diverso da quello di Lutero sarebbe stato l'itinerario esistenziale del nobile veneziano, che nel 1535 avrebbe ricevuto il cappello cardinalizio per concludere la propria vita come diplomatico al servizio del pontefice, senza trarre dalla dottrina della giustificazione alcuna conseguenza eversiva sul piano ecclesiologico. Nemmeno le proposte di riforma di Giustiniani e Querini intendevano, d'altronde, contestare l'assetto istituzionale della Chiesa, come conferma il ruolo insostituibile attribuito al papa dal *Libellus*.

Da vivaci istanze di rinnovamento spirituale era dunque segnata la spiritualità veneziana del primo '500, tanto in ambienti elitari come quello della cerchia contariniana, quanto nel mondo dei mercanti, degli artigiani, degli esponenti delle professioni liberali. A rendere la città aperta alle novità religiose contribuivano inoltre il carattere cosmopolita della sua popolazione e la sua qualità di centro culturale, intellettuale e artistico. In particolare, Venezia era all'epoca fiorente mercato librario e centro tipografico di primissimo piano. Non stupisce dunque che le opere luterane vi fossero conosciute e apprezzate fin dal 1520, e che cominciassero ben presto a venirvi stampate in traduzione italiana.

La prima versione italiana di Lutero apparve infatti proprio a Venezia nel 1525, quando lo stampatore Nicolò di Aristotile detto Zoppino pubblicò, anonimo, *Uno libretto volgare con la dechiaratione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster, con una breve annotatione del vivere christiano*. Questa traduzione ebbe successo, tanto che tra il 1526 e il 1556 ne furono stampate a Venezia altre cinque edizioni: due anonime, tre sotto il falso nome di Erasmo, allora non ancora condannato. Il volumetto raccoglieva tre scritti luterani di carattere devozionale, nei quale l'essenza del messaggio della Riforma veniva comunicata al lettore evitando con cura ogni accento polemico contro l'istituzione romana: un progetto editoriale che sembra studiato per la divulgazione in Italia del pensiero di Lutero, tanto da suggerire l'ipotesi che i tre testi di cui si compone il *Libretto* fossero stati selezionati a questo scopo dallo stesso riformatore, o da qualcuno a lui molto vicino.

Nel 1533 venne pubblicata a Strasburgo una versione italiana anonima di un altro scritto luterano, l'appello *An den christlichen Adel deutscher Nation*, con il titolo *Libro de emendatione et correctione dil stato christiano*. Si trattava di una traduzione oltremodo libera, che accentuava la veemenza dell'originale e lo arricchiva con inserti volti a denunciare la scandalosa e deplorabile situazione della Chiesa italiana e ad esaltare, per contro, il ruolo dell'autorità secolare, confermando in tal modo «la tendenza [...] dei riformati italiani a tradurre la protesta teologico-reli-

giosa d'Oltralpe in un discorso di denuncia etico-politica»<sup>5</sup>. All'incisività di questa denuncia sarà in gran parte da attribuire il successo che il *Libro de emendatione* incontrò a Venezia presso un pubblico alquanto eterogeneo per condizione sociale e livello culturale. Allarmato, il nunzio pontificio a Venezia, Girolamo Aleandro, svolse indagini arrivando alla conclusione – condivisa dall'attuale ricerca storiografica – che la paternità della traduzione fosse da ricondurre all'ambiente veneziano, l'autore essendo il minorita Bartolomeo Fonzio e il promotore un influente nobiluomo della Repubblica, ben contento di poter istituire un parallelo tra le rivendicazioni antiromane della nobiltà tedesca e quelle del patriziato lagunare.

Il nunzio Aleandro non era stato certo il primo rappresentante dell'istituzione ecclesiastica a preoccuparsi per il ruolo cruciale svolto dalla stampa nella propagazione a Venezia delle idee luterane. Già nell'agosto 1520 il vicario patriarcale aveva presentato in Collegio «uno breve dil Papa a stampa, qual dannà la scrittura et opere di fra' Martin Luther germano», ottenendo che un segretario del Consiglio dei dieci si recasse presso «Zordan todesco merchadante di libri, sta a San Maurizio» per effettuarvi un sequestro di opere luterane «stampate in Alemagna, et mandate in questa terra a vender» (ma Sanudo, appassionato bibliofilo, annotava sornione di essere riuscito ciò nonostante ad accaparrarsi uno di questi libri proibiti: «e l'ho nel mio studio»)<sup>6</sup>. Nella Pasqua del 1521, per ordine del legato pontificio era stata pubblicata nelle chiese veneziane la bolla di scomunica del papa contro detentori e lettori delle opere di Lutero. Nel gennaio 1524, nunzio e patriarca insieme avevano sollecitato il doge affinché fosse impedita in territorio veneto la vendita di libri luterani. Il 29 giugno di quell'anno, opere di Lutero erano state bruciate a San Pietro di Castello, chiesa cattedrale di Venezia; il 2 luglio il patriarca aveva confermato la scomunica nei confronti di coloro che detenevano libri di Lutero o ne seguivano le dottrine. Un nuovo rogo di libri di autori eretici (Melantone, Ecolampadio, Zwingli, Hus e altri, oltre a Lutero) aveva avuto luogo a Rialto il 15 maggio 1527. Il governo veneziano, pur senza eccessivo fervore, aveva prestato il suo braccio a questa campagna repressiva. Ma allorché, nel marzo 1530, la Casa d'Austria aveva tentato di premere sulla Repubblica affinché precludesse a «lutheriani et heretici» l'accesso ai territori veneti, ad alcuni patrizi filocuriali che appoggiavano questa richiesta si erano contrapposti gli autorevolissimi Savi del Consiglio e i Savi di terraferma, i quali sostenevano «che'l Stado et dominio nostro è libero et però non potemo devedarli»<sup>7</sup>. A questa posizione, che rispecchiava i tradizionali principi di tutela della sovranità della Serenissima, si ispirava in sostanza, nonostante una certa ambiguità formale, la risposta definitiva data agli ambasciatori imperiali: «questa Republica è stà sempre christianissima, et quando vederemo questi che è contra la fede li perseguiteremo, come sempre havemo fato»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> S. Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «Rinascimento», s. II, 17(1977), p. 72.

<sup>6</sup> M. Sanuto, *I diarii*, XXIX, col. 135.

<sup>7</sup> M. Sanuto, *I diarii*, LIII, col. 66.

<sup>8</sup> Ivi, col. 68.

Espellere o tenere lontani dai propri confini i «lutheriani»: sarebbe stato di fatto impossibile per Venezia acconsentire a questa richiesta senza ledere gravemente i propri interessi. Da tre secoli, per meglio controllare l'organizzazione dei suoi intensi rapporti commerciali con le terre germaniche, la Repubblica aveva destinato a luogo di residenza e a sede delle attività dei mercanti tedeschi ospiti in città un edificio situato a Rialto e posto sotto la diretta amministrazione dello Stato, il Fondaco dei Tedeschi. Nel corso del terzo decennio del '500, questa comunità germanica non tardò ad assumere marcate coloriture luterane: Marin Sanudo annotava come nella quaresima del 1525 la maggior parte dei «Todeschi in fontego» avessero «manzà carne»<sup>9</sup>. Ma i connazionali dell'agostiniano ribelle non erano, a Venezia, gli unici a seguirne le dottrine. Molti veneziani, forse stanchi di aspettare iniziative riformatrici da una Roma apparentemente sorda a ogni appello, si sentivano disposti a seguire la via alternativa proposta dal riformatore d'Oltralpe. Così, in quella quaresima del 1525, numerosi erano stati coloro che avevano seguito l'esempio dei mercanti tedeschi del Fondaco, violando il precetto dell'astinenza, e anche il numero delle confessioni era drasticamente calato: «peroché molti tieneno l'opinion lutheriana»<sup>10</sup>. Tre anni più tardi, d'altronde, lo stesso Lutero avrebbe espresso il suo compiacimento perché i veneti avevano accolto la parola di Dio.

Non si trattava dei veneziani soltanto. Le nuove dottrine stavano infatti dilagando nell'intero territorio della Serenissima, dai suoi confini occidentali (Bergamo e Brescia), a quelli orientali (Friuli e Istria). A Vicenza, la predicazione di Lutero contro le indulgenze venne fatta oggetto di discussione nei circoli intellettuali fin dai primi mesi del 1518; a Padova, si diceva nel 1531, «non c'era persona colta che non fosse luterana»<sup>11</sup>, e padovano era Lucio Paolo Rosello, il prete che nel 1530, in occasione della dieta di Augusta, scrisse a Melantone esortandolo a impegnarsi con fermezza per la causa della Riforma onde poterne estendere i benefici effetti all'Italia e alla cristianità tutta.

In alcune di queste città, la propagazione delle idee protestanti era favorita dal fatto che esse ospitavano consistenti comunità germaniche: a Padova i molti studenti d'Oltralpe che affollavano lo Studio, a Vicenza i mercanti tedeschi. E fin dall'inizio, come si è visto, un ruolo fondamentale spettò alla stampa. Ma in terra veneta, come nel resto d'Italia, questa prima fase del movimento filo-protestante trasse alimento soprattutto dalla predicazione. Vari religiosi, specie regolari appartenenti a ordini mendicanti (particolarmente nefasta, secondo Gian Pietro Carafa, l'opera di «quella maladetta nidiata di quelli frati minori conventuali»)<sup>12</sup>, si fecero dal pulpito autorevoli e persuasivi interpreti del messaggio della Riforma, radunando intorno a sé piccole cerchie di discepoli.

All'inizio degli anni trenta, alcuni francescani predicavano a Padova in senso «luterano». Uno di costoro, Girolamo Galateo, veneziano di nascita, morì in

<sup>9</sup> Ivi, XXXVIII, col. 185.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 94.

<sup>12</sup> Ivi, p. 142.

carcere nel 1541. Nel corso della sua prigionia egli scrisse, dedicandola al Senato veneto, un' *Apologia* che fu stampata postuma, forse nella stessa Venezia, dove il frate contava numerosi e autorevoli estimatori: essa conteneva una professione di fede abbastanza apertamente ispirata ai principi luterani per ciò che riguardava il rapporto tra fede e opere, i sacramenti, il purgatorio, il rifiuto delle pratiche ascetiche e del culto delle immagini, il *sola Scriptura*, meno esplicita circa la Chiesa e l'autorità del papa.

Il 1541 fu anche l'anno in cui arrivò a Venezia da Trieste, dove aveva predicato per l'Avvento dietro invito del vescovo Pietro Bonomo – un umanista molto interessato alle idee della Riforma – l'eremitano agostiniano Giulio della Rovere, noto come Giulio da Milano. Nella chiesa veneziana di San Cancian egli affrontò in un ciclo di quaresimali tutti gli elementi più controversi del dibattito dottrinale di quegli anni, preferendo tuttavia mettere l'accento su *sola fide*, *sola gratia*, *sola Scriptura* piuttosto che lanciarsi in una diretta polemica con il cattolicesimo istituzionale. Questo non bastò a metterlo al riparo dai sospetti e, infine, da una denuncia che portò a una perquisizione in casa sua, dove vennero trovate opere luterane e corrispondenza compromettente. Pur godendo, fra Giulio, dell'appoggio di vari patrizi, la Repubblica ne decise l'arresto, suscitando con ciò la reazione violenta del generale dei cappuccini, Bernardino Ochino, a sua volta impegnato come quaresimalista nella chiesa veneziana dei Santi Apostoli. Della Rovere era già stato processato una prima volta a Bologna nel 1538, uscendone assolto, ma i tempi ora erano cambiati, specie per i frati apostati. Nel gennaio 1542 fra Giulio finì pertanto per piegarsi all'abiura, e venne condannato a un anno di carcere; nel 1543 riuscì a evadere e a riparare nei Grigioni, finendo la propria vita come pastore calvinista.

Anno davvero cruciale, quel 1542 che vide Gasparo Contarini spegnersi nell'amarezza per il fallimento dei colloqui di Ratisbona, Bernardino Ochino emigrare in terra protestante, e l'istituzione della Congregazione romana del Sant'Uffizio coronare il lungo e tenace lavoro di Carafa per riorganizzare l'Inquisizione romana dotando la Chiesa cattolica di un efficace strumento per la repressione dell'eresia. L'introduzione dei nuovi tribunali inquisitoriali non avvenne automaticamente in tutti gli Stati italiani, in alcuni dei quali si mantennero per un certo tempo le strutture locali preesistenti; Venezia, tuttavia, si adeguò questa volta alle normative romane e accettò d'introdurre nei propri domini il Sant'Uffizio. Precedentemente la Repubblica aveva perseguito l'eresia mediante l'Inquisizione ducale, istituita nel 1249: si trattava di una magistratura totalmente laica che aveva il compito di collaborare con gli ordinari locali e, dal 1289, con un inquisitore generale appartenente all'ordine francescano. Dall'inizio del secolo XV, con l'estinguersi del fenomeno ereticale, l'Inquisizione veneziana esisteva solo nominalmente, e fu il caso di Giulio da Milano a segnare la ripresa della sua attività.

Il 26 novembre di quello stesso 1542 l'aquilano Baldassarre Altieri, a Venezia in qualità del segretario dell'ambasciatore inglese Edmund Harwell, scrisse a Lutero a nome delle *ecclesiarum* di Venezia, Vicenza e Treviso una lettera nella quale chiedeva ai principi protestanti una presa di posizione presso il Senato della Repubblica in

favore dei veneti perseguitati per causa di fede, e allo stesso Lutero un intervento chiarificatore circa la dottrina eucaristica, principale motivo di dissenso tra i filoprotestanti italiani. Il riformatore rispose il 13 giugno 1543 compiacendosi con i veneti per la loro fede ed esortandoli alla concordia e a guardarsi dalle erranee dottrine eucaristiche degli svizzeri, specie degli zurighesi. Ringraziando Lutero, nell'agosto di quell'anno Altieri lo pregò di adoperarsi presso i principi protestanti in favore di un'altra vittima della repressione a Venezia: un francescano nativo di Albona, Baldo Lupetino, che predicando a Cherso nella quaresima del 1541 aveva dato scandalo negando il libero arbitrio, le indulgenze e il culto dei santi, ed era stato perciò incarcerato nel novembre 1542. Tramite un nipote di Lupetino, Mattia Vlacic detto Flacio Illirico, stimatissimo collaboratore di Lutero, l'elettore di Sassonia e altri principi si rivolsero effettivamente al governo veneziano, intercedendo per il prigioniero il quale, tuttavia, non venne rimesso in libertà.

Bernardino Ochino aveva creduto di riconoscere nella Serenissima il rifugio ideale per gli eterodossi perseguitati da Roma, e insieme il possibile centro italiano di un cristianesimo riformato sulla base del puro Evangelo. Tale convincimento trova compiuta formulazione nella lettera dal senese indirizzata al governo veneziano il 7 settembre 1542, all'indomani dell'espatrio: «Già Christo ha incominciato penetrare in Italia, ma vorrei che v'intrasse glorioso, a la scoperta, e credo che Venetia sarà la porta»<sup>13</sup>. Quest'illusione – perché d'illusione si trattava, come i fatti non tardarono a dimostrare – venne coltivata per un certo tempo anche da Pier Paolo Vergerio, nobile capodistriano con un passato di letterato, giurista e diplomatico al servizio della curia romana, dal 1536 vescovo della sua città natale. Nei primi anni quaranta il tradizionalistico cattolicesimo di Vergerio si stava rapidamente evolvendo verso una fede più tormentata, angosciata per la degenerazione della Chiesa e sempre più ricettiva alle idee provenienti da quel mondo germanico del quale il presule aveva acquisito, nel corso della sua carriera, un'esperienza diretta e non superficiale. I primi effetti di questa nuova consapevolezza religiosa furono la campagna condotta da Vergerio contro certe devozioni popolari intrise di superstizione e prive di riscontri biblici, e una predicazione che metteva in dubbio la confessione auricolare, i suffragi, i pellegrinaggi, la vita monastica. Queste iniziative valsero al vescovo di Capodistria l'ostilità di vari settori della popolazione cittadina e infine, nel gennaio 1545, l'apertura di un processo informativo voluto dal nunzio pontificio Giovanni Della Casa.

Il 24 novembre di quell'anno un prelado veneto, nel quale è chiaramente riconoscibile Vergerio, indirizzò un'orazione al neoeletto doge Francesco Donà, in fama di patrizio anticuriale e sensibile all'urgenza di una riforma della Chiesa. Dichiarandosi convinto che l'elezione di Donà avesse un significato provvidenziale non per Venezia soltanto, ma per l'intera cristianità, Vergerio invitava il doge ad adoperarsi presso il papa e i principali governanti europei per portare a buon esito il concilio appena aperto a Trento e per mantenere la concordia all'interno della cristianità.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 95-96.

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

L'elezione di Francesco Donà al dogado aveva suscitato aspettative anche in altri italiani esuli *religionis causa*, che proprio in quel tempo avevano cominciato a intavolare trattative con la lega di Smalcalda in vista di un'azione comune, per la quale speravano nell'appoggio del doge. Furono, questi, gli anni in cui sembrò per un breve momento che i filo-protestanti italiani potessero unire le proprie forze a quelle dei repubblicani fuorusciti dalla Toscana e dai territori pontifici e concentratisi a Venezia. Queste aspettative sembrarono vicine a realizzarsi nel 1546, allorché a Venezia un avventuriero bolognese, Ludovico Dall'Armi, e un filo-protestante fuggito da Roma, Guido Giannetti da Fano, vennero scelti da Enrico VIII insieme a Baldassarre Altieri come tramite per la realizzazione di una lega antimperiale tra l'Inghilterra, i principi protestanti tedeschi e alcuni Stati italiani disposti – come sembrava esserlo Venezia – a un'azione comune per il ripristino della «antica libertà d'Italia». Nel giugno di quell'anno, in una lettera al principe elettore Giovanni Federico di Sassonia, Giannetti collegò espressamente questa causa a quella dell'«antica e giusta dottrina del santo Evangelo»<sup>14</sup>. Nonostante le proteste della Santa Sede che lo conosceva come luterano, Altieri riuscì a farsi accreditare quale rappresentante a Venezia dell'elettore e del langravio.

Era però, di fatto, irrealistico credere che la Repubblica, la quale dopo la pace di Bologna del 1530 osservava una rigorosa neutralità, potesse davvero schierarsi a fianco dei principi protestanti contro Carlo V. Una scelta che a consistenti settori del ceto dirigente veneziano sarebbe apparsa, per giunta, autolesionistica: a Venezia, non meno che presso le altre autorità politiche dell'Europa cattolica, godette infatti di lunga fortuna il pregiudizio che assimilava, almeno potenzialmente, il dissenso religioso alla sovversione politica e sociale (la rivolta contadina del 1525 in Germania costituiva un allarmante precedente) e all'abbandono di ogni principio morale. Agli occhi di un osservatore veneziano si presentavano come «barbari irrationali» i protestanti confluiti ad Augusta per la dieta del 1530; due anni più tardi Nicolò Tiepolo, ambasciatore della Repubblica presso Carlo V, esprimeva il timore che la «licenza» predicata dal luteranesimo e dalle altre «sette» generate dalla Riforma stesse facendo precipitare le terre germaniche ed elvetiche nell'anarchia, che le facesse, anzi, regredire al più primordiale e ferino stato di natura, «alla fierezza antica di vivere». Tanto più che le novità religiose erano state prodotte da un popolo, quello tedesco, sul quale i veneziani erano soliti esprimere giudizi pesantemente negativi: in Germania, perfino i nobili erano rozzi, violenti, in una parola – abituati com'erano a vivere al di fuori di un contesto urbano, arroccati nei loro castelli – inguaribilmente «villani»<sup>15</sup>.

Gli anni 1546-1547 svelarono l'inconsistenza del sogno di realizzare con le armi un rinnovamento politico e religioso in Italia. Nell'agosto 1546 venne scoperta a Lucca la congiura ordita in funzione antimedicea e antipapale dal gonfaloniere della Repubblica, Francesco Burlamacchi, che si proponeva di richiamare

<sup>14</sup> G. Dall'Olio, *Giannetti, Guido*, in *DBI* 54, pp. 453-455: 454.

<sup>15</sup> F. Ambrosini, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del '500*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 248-250, 253.

in vita la libertà originaria di varie città toscano-emiliane aprendo in questo modo la via anche a un rinnovamento della Chiesa. Nel gennaio 1547, la morte di Enrico VIII privò di un importante punto di riferimento filo-protestanti e utopisti politici. E il 24 aprile 1547 la vittoria riportata da Carlo V sugli smalcaldici a Mühlberg dissuase definitivamente Venezia da qualsiasi apertura verso la Riforma; da questo momento, anzi, la Repubblica – fino al 1553 guidata dal doge Francesco Donà, che smentiva così con i fatti le aspettative in lui riposte al tempo della sua elezione – volle dar prova di rinnovato zelo nella repressione del fenomeno ereticale entro i propri confini. Venuto meno il suo ruolo ed essendo inoltre morto l'ambasciatore Harwell, Baldassarre Altieri dovette lasciare Venezia; Dall'Armi venne giustiziato in questa città il 14 maggio, come complice dell'assassinio di un patrizio veneto; Giannetti riparò in Inghilterra. Eppure il sogno di una Venezia «porta della Riforma» in Italia, sebbene ormai rivelatosi un miraggio, diede prova di una tenace quanto sorprendente capacità di sopravvivenza. Esso sarebbe infatti riaffiorato nel discorso *Della dignità et eccellenza della gran città di Venetia* pubblicato nel 1562 da un nobile bresciano conquistato alla Riforma, Giovanni Andrea Ugoni, dove la Serenissima viene vagheggiata come «Ginevra d'Italia» e «città santa»<sup>16</sup>; e ancora nel 1570 Flacio Illirico avrebbe pubblicato una *Esortazione cristiana al Serenissimo Principe e all'inclito senato di Venezia*, in cui invitava la Repubblica ad adoperarsi in favore del protestantesimo.

La manifesta volontà veneziana di mantenersi fedele alla Chiesa di Roma non significò tuttavia docilità ai voleri di questa, o rinuncia a salvaguardare l'autonomia dello Stato marciano da ingerenze ecclesiastiche. Il 22 aprile 1547, due giorni prima della battaglia di Mühlberg, il governo della Repubblica recuperò in parte l'antica prassi inquisitoriale veneziana istituendo la nuova magistratura dei savi (o deputati) sopra l'eresia. Erano, questi, tre patrizi autorevoli per età, esperienza e peso politico incaricati dallo Stato di collaborare, condividendone alcune competenze e senza alcuna subordinazione, con i giudici ecclesiastici: il nunzio pontificio, dotato di autorità su tutto lo Stato veneziano; l'ordinario diocesano, cioè il patriarca o il suo vicario; e l'inquisitore, che a Venezia fu un francescano fino al 1560, in seguito – dopo un conflitto tra il governo veneziano e l'inquisitore fra Felice Peretti, futuro Sisto V – un domenicano, nominato direttamente dalla Congregazione romana del Sant'Uffizio. L'introduzione dei tre deputati laici era, come è facile intuire, un'innovazione che, se da un lato poteva apparire dettata dall'esigenza di garantire agli ecclesiastici la sicurezza necessaria per svolgere serenamente il loro compito – e fu in questa luce che Venezia la presentò alla Santa Sede –, d'altro lato rappresentava una forma di controllo statale sull'operato del Sant'Uffizio: mentre, infatti, i giudici ecclesiastici erano responsabili dinanzi alla Santa Sede, i tre deputati laici rispondevano solo al Consiglio dei dieci. Analoga operazione fu condotta anche nei tribunali inquisitoriali di terraferma, dove nel

<sup>16</sup> S. Seidel Menchi, *Protestantesimo a Venezia*, in *La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica*, a cura di G. Gullino, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1990, pp. 131-154: 146.

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

1551 Venezia riuscì, dopo lunghe controversie con Roma, a imporre la presenza di una rappresentanza laica costituita dai rettori (cioè dai rappresentanti del governo veneziano) coadiuvati all'occorrenza da due dottori in diritto, pure laici.

Nel territorio della Repubblica, come negli altri Stati italiani in cui era stata introdotta l'Inquisizione romana, il procedimento giudiziario a carico di un indiziato di eresia poteva essere avviato o in seguito a denuncia o d'ufficio, per «pubblica fama». L'indiziato aveva anche la possibilità di prevenire il tribunale inquisitoriale con una «comparizione spontanea» che gli consentiva di essere riconciliato con la Chiesa in forma privata, senza pericolo di carcere né di tortura – prassi, questa, alla quale si ricorreva soprattutto per indurre il reo a fare i nomi dei suoi complici. Erano considerati indizio di dubbia ortodossia comportamenti quali la mancata frequentazione della messa e dei sacramenti, il consumo di cibi proibiti in giorni di digiuno e di astinenza, il possesso o la lettura di libri eterodossi, l'attività lavorativa nei giorni festivi, le critiche al pontefice o ai vescovi, le manifestazioni di disprezzo nei confronti della Madonna, dei santi, di dogmi e precetti cattolici o anche di pratiche devozionali, come i pellegrinaggi o il rosario. Se il tribunale riteneva motivata la denuncia o la pubblica fama, e opportuno pertanto aprire un procedimento, l'indagine si estendeva allo stile di vita e alle frequentazioni del sospetto, prendendo in considerazione (allorché si trattava di un padre di famiglia) anche l'educazione religiosa impartita ai figli e l'osservanza delle pratiche cattoliche da parte della moglie e dei servitori. Soprattutto se le accuse parlavano di detenzione di libri proibiti, si procedeva a perquisizioni nell'abitazione dell'indiziato, la posizione del quale poteva essere notevolmente alleggerita dalla presenza, sulle pareti domestiche, di immagini religiose – preferibilmente di inequivocabile ispirazione cattolica, come quelle raffiguranti la Vergine o qualche santo – e dal possesso di ausili alla devozione personale quali la corona del rosario o un diffuso libretto di devozione, l'ufficiolo della Madonna. Ma il peso maggiore lo avevano le dirette testimonianze di vicini di casa, colleghi di lavoro, dipendenti: tra i testimoni, i più affidabili erano considerati i religiosi e le persone di elevata condizione sociale. Era prevista la possibilità che l'inquisito fosse assistito da un legale, ma pochi sono i casi a noi noti in cui questo diritto teorico venne effettivamente messo in pratica.

Una volta pronunciata una sentenza di condanna, i beni del reo venivano confiscati dallo Stato, che di solito li concedeva agli eredi. Le pene potevano essere di carattere spirituale o corporale, fino al carcere a vita, formula che comportava peraltro la possibilità, dopo pochi anni, di una commutazione della pena. La condanna capitale era riservata agli impenitenti o ai *relapsi* (i recidivi, coloro che erano ricaduti nell'errore dopo avere abiurato). Nella città di Venezia i condannati venivano messi a morte in «forme occulte, silenziose, morbide»<sup>17</sup>, cioè mediante strangolamento in prigione o, più frequentemente, mediante annegamento notturno. Nonostante le recriminazioni di Roma, che prediligeva le edificanti

<sup>17</sup> A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, p. 92.

e trionfalistiche esecuzioni pubbliche, Venezia mantenne la consuetudine delle esecuzioni segrete, che si presentava, in effetti, vantaggiosa sotto più punti di vista: intimoriva i sudditi, avvolgendo la fine degli inquisiti in un'aura di mistero; non offriva ai condannati la possibilità di propagandare la loro causa atteggiandosi a martiri; non suscitava le indignate reazioni delle potenze protestanti; minimizzava agli occhi della Sede Apostolica l'entità e la diffusione del fenomeno ereticale, così da non scalfire l'immagine mitica dell'immacolato cattolicesimo veneziano. Occultare al pubblico le esecuzioni capitali per eresia era una prassi occasionalmente attestata anche nella terraferma veneta, dove tuttavia la norma era rappresentata dai pubblici rituali di morte così graditi a Roma.

Non essendo, in genere, autorizzati a pronunciare sentenze capitali, i tribunali ecclesiastici erano soliti abbandonare al braccio secolare il condannato accompagnando questo atto con la raccomandazione di procedere nei suoi confronti «*contra sanguinis effusionem et mortis periculum*»: formula solo apparentemente misericordiosa in quanto significava in realtà l'esatto opposto, la richiesta cioè della pena capitale. Anche nelle fonti inquisitoriali veneziane è documentata questa procedura; a Venezia tuttavia non erano necessariamente le autorità statali a farsi carico dell'esecuzione, in quanto fin dal 1547 i giudici ecclesiastici locali erano stati autorizzati, dietro richiesta del nunzio pontificio Giovanni Della Casa, a «proceder ad ogni pena di sangue et mutilation di membri et di ultimo supplicio, etiam di foco»<sup>18</sup> senza incorrere in irregolarità canonica.

Nel giugno 1546 si era aperto, per essere interrotto dopo un anno, il processo contro Pier Paolo Vergerio, al quale venne intanto impedito l'accesso al concilio di Trento. Nel 1548, mentre suo fratello, Giovanni Battista vescovo di Pola, moriva in fama di «lutherano», Pier Paolo venne rimosso dalla sua diocesi di Capodistria (dove sulla sua attività si aprì una minuziosa inchiesta, estesa poi ad altre località quali Pirano, Pola e Veglia) e messo al bando da tutti i territori dell'Istria veneziana. Trasferitosi a Padova, dove non tardò ad acquistarsi grande popolarità negli ambienti universitari, Vergerio si trovò coinvolto nel caso di Francesco Spiera. Costui era un avvocato di Cittadella che, processato per eresia e piegatosi all'abiura, venne colto da una profonda depressione e morì a Padova il 28 dicembre 1548, probabilmente suicida. Tra i molti che si erano recati a visitare il malato e a tentare di dargli conforto c'era Vergerio, il quale si affrettò a stendere un resoconto della tragica vicenda: sulla scorta delle confidenze che asseriva di avere ricevuto da Spiera, il vescovo indicava la causa della disperazione dell'avvocato nella certezza di avere commesso, abiurando contro coscienza, il peccato imperdonabile, quello contro lo Spirito Santo. Secondo quanto ebbe a dire in seguito lo stesso Vergerio, il traumatico episodio di Francesco Spiera ebbe un peso determinante sulla sua risoluzione di tagliare definitivamente i ponti con la Chiesa di Roma; questo passo, il capodistriano si decise a compierlo il primo maggio 1549 trasferendosi a Chiavenna per divenire, l'anno successivo, pastore

<sup>18</sup> C. Mutini, *Della Casa, Giovanni*, in *DBI* 36, pp. 699-719:707.

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

di una piccola comunità italiana a Vicosoprano. Tra gli scritti di Vergerio, che avrebbe finito i suoi giorni nel 1565 a Tubinga, ebbe edizioni in latino, in tedesco e in italiano il resoconto della tragedia di Spiera: esso trovò ampia eco in Europa, divenne oggetto degli scritti polemici di altri eterodossi italiani e offrì spunto a Calvino per la sua denuncia della simulazione nicodemitica. Un'altra opera dell'ex vescovo, pubblicata a Basilea nel 1550 con il titolo *Dodici trattatelli*, si inserisce nel vivace dibattito allora in corso sul problema della liceità della fuga per sottrarsi alla persecuzione.

Negli stessi anni, altri titolari di diocesi venete attirarono su di sé l'attenzione dell'Inquisizione. Proprio in quell'inverno 1548-49 in cui Vergerio stava maturando la sua sofferta decisione in favore della Riforma il fiorentino Giacomo (o Jacopo) Nacchianti, dal 1541 vescovo di Chioggia, subì a Roma un processo per le sue idee religiose, che già lo avevano reso sospetto al concilio di Trento e che egli era accusato di predicare nella sua diocesi. Nacchianti condivideva le critiche di Vergerio a certe devozioni popolari e a certe prassi ecclesiastiche, ma si spingeva ben oltre rispetto al vescovo di Capodistria, sostenendo la dottrina della giustificazione per sola fede e, sembra, anche quella della predestinazione. Riuscì tuttavia a mantenere la dignità episcopale e il governo della sua diocesi, forse perché – a differenza di Vergerio, che teneva a divulgare le sue opinioni tra ascoltatori di ogni ceto sociale – riservava le sue considerazioni eterodosse a un pubblico ristretto e selezionato, evitando per il resto di urtare la fede della gente semplice.

Un altro prelado accusato di eresia in terra veneta fu Giovanni Grimani, patriarca di Aquileia d'illustre famiglia patrizia. Inquisito dapprima nel 1551-1552, poi di nuovo nel 1562, Grimani ebbe l'appoggio del governo veneziano, il quale riuscì a ottenere che la causa del patriarca venisse esaminata a Trento da una apposita commissione la quale emise nel 1563 una sentenza assolutoria. Grimani poté così rimanere indisturbato alla guida della sua diocesi – unica concreta ripercussione negativa sulla sua carriera, il mancato conseguimento dell'ambitissimo cardinalato – e dedicarsi alle sue collezioni di arte e di antichità che, morendo nel 1593, avrebbe lasciato alla Repubblica. Della sua travagliata vicenda processuale, Grimani volle fosse tramandata memoria nell'«esoterico linguaggio simbolico»<sup>19</sup> di alcune iscrizioni, sculture e decorazioni pittoriche nella chiesa di San Francesco della Vigna e in palazzo Grimani a Santa Maria Formosa.

Meno fortunato fu un altro patrizio veneziano, Vittore Soranzo, dal 1547 successore di Pietro Bembo come vescovo di Bergamo. Nella sua diocesi egli s'impegnò intensamente in un'opera di rimozione degli abusi e delle pratiche superstiziose, ma anche di diffusione di quei libri proibiti con i quali egli si era familiarizzato in anni e anni di fitti contatti – a Viterbo, a Roma, a Napoli – con eterodossi quali Juan de Valdés e vari esponenti della sua cerchia, e con dichiarati filo-protestanti come Guido Giannetti e Baldassarre Altieri. Nel 1551 Soranzo venne convocato a Roma e incarcerato, mentre a suo carico si avviava un pro-

<sup>19</sup> M. Firpo-F. Biferali, *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Bari-Roma 2016, p. 373.

cesso nel corso del quale Giulio III, desideroso di non inimicarsi Venezia e, al tempo stesso, di mettere un freno al potere del Sant'Uffizio, dimostrò per l'inquisito eccezionale favore. Ciò nonostante, la posizione del vescovo di Bergamo non tardò a rivelarsi indifendibile e tra giugno e luglio 1551 egli ammise i propri errori facendo il nome di altri «complici» che tuttavia, certamente per volontà del pontefice, non vennero coinvolti nell'inchiesta. Giulio III riuscì a imporsi anche nell'ottenere per Soranzo una condanna assai mite, e il mantenimento della dignità episcopale. Ma nel 1557 papa Paolo IV Carafa, che nella sua passata veste di inquisitore avrebbe desiderato per il prelado veneziano una pena ben più dura, lo convocò nuovamente a Roma e il 20 aprile 1558 lo privò del vescovato. La salute in rapido declino offrì a Soranzo motivi non pretestuosi per evitare di presentarsi dinanzi al tribunale romano; la morte, che lo colse a Venezia il 13 maggio 1558, molto probabilmente gli risparmiò una pesante condanna, tanto più che il testamento da lui dettato nel 1554 provava la sua pertinacia nell'eterodossia.

Negli anni quaranta dimostrò inequivocabili simpatie per la dissidenza religiosa filo-protestante un vescovo veneziano d'illustre famiglia cittadina (i cittadini costituivano un ceto intermedio tra il patriziato e il popolo), Andrea Zentani, dal 1539 titolare della diocesi cipriota di Limassol dove, peraltro, non risulta essersi mai recato. Protettore e amico di eretici quali l'ex agostiniano Ambrogio Cavalli, che inviò come suo vicario a Cipro, il medico Girolamo Donzellini, il prete Lucio Paolo Rosello, nel 1549 Zentani suscitò viva preoccupazione nel nunzio pontificio a Venezia, Giovanni Della Casa, per la propaganda ereticale con cui, insieme a un fratello, egli contaminava i giovani di Conegliano, la cittadina nella quale si era stabilito nel 1546. Il prestigio del vescovo fece sì che l'inchiesta ordinata da Paolo III venisse insabbiata; essa fu però riaperta con Paolo IV, nel 1555, e il prelado non poté sottrarsi all'arresto a Venezia e all'extradizione a Roma, dove nell'agosto 1559 subì la degradazione e la condanna al carcere perpetuo. A salvarlo sopravvenne la morte del pontefice, seguita dalla liberazione dei prigionieri dell'Inquisizione a opera dei popolani di Roma. Seguendo l'esempio di Vergerio, Andrea Zentani riparò nei Grigioni, dove fu controversista protestante.

Oltre ai casi clamorosi di vescovi inquisiti per eresia, in territorio veneto gli anni quaranta e cinquanta del secolo videro continuare le inchieste a carico di semplici religiosi. Tra gli esponenti del clero secolare ebbe un ruolo di primo piano nella propagazione delle dottrine protestanti Lucio Paolo Rosello, già ricordato per il suo appassionato appello a Melantone. Per sedici anni parroco nella località friulana di Maron, terra dei conti di Porcìa e Brugnera, dove suo cognato divenne animatore di una conventicola di simpatizzanti per la Riforma, nel 1548 Rosello si trasferì – probabilmente attirato dai più ampi orizzonti che la capitale poteva offrire alla sua attività di propagandista – a Venezia, dove si legò subito ad altri dissidenti religiosi. Dottore *in utroque* e già autore di alcune opere giuridiche, nel 1549 e nel 1551 diede alle stampe due scritti spirituali di tono eterodosso: un *Discorso di penitenza* in forma di dialogo con Gasparo Contarini, il pensiero del quale veniva sviluppato fino a contestare l'istituzione ecclesiastica e la confessione auricolare, e le *Considerazioni devote*

*intorno alla vita e passione di Christo*. Nel giugno 1551 venne denunciato da un libraio inquisito per eresia, Bonifacio Milion; trovato in possesso di una notevole biblioteca di libri proibiti e processato, abiurò e venne condannato al domicilio coatto a Venezia, dove si spense nel 1556.

Ma soprattutto i religiosi regolari continuarono a segnalarsi per il loro zelo nel propagandare la Riforma e reclutare proseliti. Per una predicazione quaresimale di stampo «luterano» tenuta nel 1544 a Cipro, nella chiesa di Santa Sofia a Nicosia, dovette fare pubblica abiura nella chiesa veneziana di Santa Maria Formosa, il 31 marzo 1545, il protetto del vescovo Zentani, Ambrogio Cavalli (Ambrogio da Milano), agostiniano destinato a una vita avventurosa tra la Ginevra di Calvino e la Ferrara di Renata di Francia e a una tragica morte sul rogo a Roma, nel 1556. Nel suo caso, il governo veneziano collaborò all'arresto del presunto eretico; ma due anni più tardi, il seguito della vicenda di fra Baldo Lupetino dimostrò come le autorità politiche della Serenissima sapessero all'occorrenza non solo rifiutarsi di ottemperare alle decisioni dei giudici ecclesiastici del Sant'Uffizio, ma altresì intervenire a modificarne le sentenze. Quando infatti, il 27 settembre 1547, gli ecclesiastici condannarono a morte il francescano, il Consiglio dei dieci dapprima rifiutò di concedere il braccio secolare per l'esecuzione, poi commutò la pena nel carcere a vita. Ma l'instancabile attività di proselitismo svolta da fra Baldo tra i compagni di prigionia, e la sua tenacia nel far circolare i propri scritti, gli costarono un nuovo processo che si concluse, il 17 settembre 1555, con la sua condanna a morte per annegamento, questa volta eseguita senza interferenze del potere politico.

Stessa fine toccò alcuni anni più tardi a Bartolomeo Fonzio. All'inizio degli anni trenta l'inquieto e avventuroso minorita, già in fama di luterano e minacciato di processo, aveva lasciato Venezia per Augusta e Strasburgo, dove aveva dato alle stampe il *Libro de emendatione et correctione dil stato christiano* e preso contatto con Martin Butzer, nella speranza di poter avviare con lui un'opera di pacificazione all'interno della lacerata cristianità occidentale. Dopo altri vagabondaggi, tra il 1548 e il 1557 Fonzio era vissuto come prete secolare e maestro di scuola nella terraferma veneta, a Padova e a Cittadella: località, questa, culturalmente vivacissima e già predisposta alla ricezione di un pensiero eterodosso grazie all'insegnamento svolto dall'umanista Pietro Speciale, autore di un trattato *De gratia Dei* (1542) nel quale dimostrava piena sintonia con i capisaldi del pensiero luterano. Fonzio, che insegnava servendosi anche di un catechismo da lui stesso composto, non aveva tardato ad attirare su di sé nuove accuse di eresia che lo indussero, nonostante l'appoggio accordatogli dalla comunità locale, a un temporaneo allontanamento da Cittadella e provocarono, poco dopo il suo rientro all'inizio del 1558, il suo arresto e la traduzione a Venezia, dove venne incarcerato e dove si aprì il processo a suo carico (non era raro, infatti, che procedimenti di particolare rilievo fossero avvocati dalla terraferma a Venezia). Nei quattro anni che seguirono, Fonzio – del quale la Repubblica, come era solita fare allorché gli inquisiti erano sudditi veneti, rifiutò l'extradizione a Roma – portò a compimento una professione di fede di cui aveva cominciato la stesura oltre vent'anni prima, la *Fidei et doctrinae ... ratio*: 284 articoli, nei quali sosteneva la dottrina della predestinazione. Il 16 giugno

1562 venne riconosciuto colpevole e gli fu offerta la possibilità di sottrarsi con l'abiura alla condanna a morte, da eseguire mediante strangolamento in carcere. Fu dapprima tentato di cedere, anche per le pressioni di vari altolocati veneziani suoi amici ed estimatori. Ma la sua scelta finale fu diversa da quella di Francesco Spiera: dopo un lungo travaglio interiore, del quale resta toccante testimonianza in una lettera da lui scritta ai suoi giudici, Fonzio finì per rifiutare questa illusoria via di scampo, che non avrebbe potuto seguire senza macchiarsi di menzogna e mettere quindi gravemente a repentaglio l'onore di Dio e la salvezza della propria anima. La condanna capitale nei suoi confronti, commutata in annegamento, venne pertanto eseguita il 4 agosto. È tuttora allegata all'incartamento processuale del Fonzio la sua *Ratio*, da lui prima di morire affidata al Consiglio dei dieci; ma copie di questo testo già da tempo circolavano per la città riscuotendo consensi presso tutti i ceti sociali, specie i più umili.

*L'Instruzione fanciulesca circa le cose della religione nomata altrimenti con vocabolo greco catechismo*, lo strumento didattico che aveva contribuito ad attirare sospetti sull'ortodossia cattolica di Fonzio, suggerisce che all'epoca della stesura di questo scritto, cioè negli anni 1546-1547, il minorita si fosse distaccato anche dall'ortodossia protestante. Nell'opera sono infatti percepibili assonanze con un analogo testo di Juan de Valdés, il *Lacte spirituale*, nel quale si relativizza l'importanza del battesimo nella vita del credente e si enfatizza, per contro, il ruolo della fede, che sola può trasformare radicalmente la vita in una sequela di Cristo. Bartolomeo Fonzio si era dunque avvicinato all'insegnamento dello spagnolo che negli ultimi dieci anni della sua vita, trascorsi in Italia per sottrarsi, in patria, ai rigori dell'Inquisizione – sarebbe morto a Napoli nel 1541 – aveva radunato intorno a sé un vivacissimo gruppo di amici e discepoli che avrebbero poi intessuto, a loro volta, una fitta trama di relazioni con altri spiriti religiosamente inquieti. Gravitavano intorno a questa cerchia, che negli anni quaranta del secolo ebbe come suo punto di riferimento il cardinale inglese Reginald Pole, personalità come il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo, il vescovo di Otranto Pietro Antonio di Capua, il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, o come Benedetto Fontanini da Mantova e Marcantonio Flaminio, i due autori di uno scritto di devozione destinato a enorme popolarità quale il *Beneficio di Cristo*. Se alcuni valdesiani conclusero la loro ricerca di fede con un rientro nei ranghi del cattolicesimo, altri finirono per aderire alla Riforma magisteriale (la Riforma, cioè, «dei fondatori delle Chiese istituzionali») <sup>20</sup> e altri ancora si orientarono verso quella che gli studiosi hanno definito Riforma radicale. Entrambi questi esiti potevano considerarsi in qualche modo coerenti con l'insegnamento di Juan de Valdés: esso presentava indubbe affinità con alcuni temi della Riforma, ma da essa si distaccava per l'enfasi posta dallo spagnolo sull'illuminazione interiore come unica vera fonte di fede e la conseguente svalutazione non soltanto delle dottrine teologiche e di qualsiasi forma di istituzione ecclesiastica, ma della stessa Scrittura.

<sup>20</sup> L. Felici, *La Riforma protestante*, cit., p. 117.

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

L'irriducibilità del magistero valdesiano ai due grandi schieramenti confessionali nei quali si riconosceva la maggior parte della cristianità occidentale, quello della Riforma e quello di Roma, spiega il consenso incontrato da uno degli scritti di Valdés, *Le Cento e dieci divine considerationi* (che circolò in versione manoscritta fino al 1550, quando venne pubblicato a Basilea dall'umanista Celio Secondo Curione), come pure dal *Cathechismo* di Fonzio, tra i veneti che avevano abbracciato l'anabattismo. Questa corrente religiosa radicale sorta nelle cerchie zwingliane di Zurigo, i cui adepti erano noti come coloro che «dicono il batesimo nostro non esser vero, et però se batizzano un'altra fiata biasmando il primo»<sup>21</sup>, se non fu proprio «la forma specifica della Riforma nel Veneto»<sup>22</sup> incise tuttora profondamente nel tessuto religioso e sociale del territorio della Repubblica, dove sviluppò una sua fisionomia peculiare in cui il razionalismo si associava a ideali irenici e universalistici simili a quelli perseguiti in terra germanica da Bartolomeo Fonzio, nonché al «postulato lungimirante della libertà religiosa»<sup>23</sup>. Favorito da circostanze quali la contiguità geografica con i territori tirolesi, la presenza a Padova di studenti dell'Europa centro-orientale e la predicazione di esuli provenienti dai circoli valdesiani e di altri viaggiatori forestieri, l'anabattismo si propagò dai confini occidentali a quelli orientali del dominio veneto, fino all'Istria e alla Dalmazia, divulgato da «ministri» di estrazione spesso umile, ma di fede ardente e di indomito coraggio.

Il messaggio anabattista attecchiva più facilmente là dove era in precedenza penetrato quello della Riforma: così avvenne in centri come Asolo, Gardone, o appunto la Cittadella di Bartolomeo Fonzio, dove come maestro di scuola pubblica il francescano era stato preceduto dal filo-protestante Pietro Speciale, convertitosi all'anabattismo durante la prigionia, e dall'anabattista Agostino Tealdo, in seguito processato e giustiziato a Vicenza. Sensibili alla nuova dottrina si dimostrarono soprattutto le aree urbane e i ceti medio-bassi, con alcune notevoli eccezioni: nella località friulana di Cinto, a compiere questa scelta di fede fu una comunità contadina; il livello sociale degli anabattisti era in media piuttosto elevato a Rovigo, e appartenevano a illustri famiglie friulane (famiglie, spesso, simpatizzanti per la Riforma) le numerose suore che nel monastero udinese di Santa Chiara aderirono all'anabattismo e ad esso, protette dal loro rango, si mantennero fedeli, nonostante ripetuti procedimenti inquisitoriali, fino all'inizio del secolo XVII.

Le clarisse udinesi erano tra coloro che seguivano l'anabattismo nella sua versione più radicale, quella antitrinitaria, che negava la divinità di Cristo. Tale opinione, nutrita di argomentazioni filologiche e di un razionalismo cui spesso non

<sup>21</sup> Così si esprimeva, nell'estate 1528, un informatore friulano residente a Vienna, che riteneva l'anabattismo una «secta lutheriana» (Sanuto, *I diarii*, XLVIII, col. 208).

<sup>22</sup> Tale la ritiene M. E. Welti, *Breve storia della Riforma in Italia*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 82.

<sup>23</sup> A. Stella, *Dall'anabattismo veneto al "Sozialevangeliemus" dei Fratelli Hutteriti e all'illuminismo religioso sociniano*, Herder, Roma 1996, p. 98.

erano estranei orientamenti giudaizzanti, faceva parte dell'insegnamento dello spagnolo Juan de Villafranca, che a Napoli aveva assunto la guida di un gruppo di discepoli del defunto Juan de Valdés; ma essa circolava da tempo anche in territorio veneto. Spunti antitrinitari si annidavano tra le eresie che nel 1534 costarono una condanna al carcere a vita al veneziano mastro Antonio, animatore di una conventicola di seguaci che andavano propagando per la città le sue scandalose dottrine con un successo tale da impensierire il nunzio Aleandro. L'anabattismo radicale metteva in discussione anche la dottrina dell'immortalità dell'anima, dottrina che fin dal 1516, a Padova, Pietro Pomponazzi aveva dichiarato non dimostrabile con argomenti filosofici e razionali. Secondo una tradizione peraltro non sufficientemente suffragata, questi temi venivano liberamente dibattuti anche nei *collegia Vicentina*, riunioni di intellettuali – vi avrebbe partecipato anche l'eterodosso senese Lelio Sozzini – ospitati intorno al 1546 in varie ville del territorio di Vicenza. Ma alla radicalizzazione di molti anabattisti veneti contribuì soprattutto l'attività svolta dall'abate napoletano Girolamo Bussale, già studente a Padova e collaboratore a Napoli di Juan de Villafranca; egli fu attivo nella comunità di Padova, promuovendovi l'antitrinitarismo, e sul finire del 1550 ne assunse la guida subentrando in questo ruolo all'ex notaio e ora vescovo anabattista Benedetto Del Borgo (Benedetto d'Asolo), partito per svolgere attività di proselitismo in Polesine.

L'antitrinitarismo non tardò a divenire un grave elemento di discordia all'interno dell'anabattismo veneto: Vicenza, Padova, Venezia furono teatro di accese dispute circa l'umanità o divinità di Cristo. Per sanare questo dissidio, nel settembre 1550 venne convocato a Venezia, ovviamente in forma clandestina, un vero e proprio sinodo anabattista – secondo alcune testimonianze, una sessantina i partecipanti e quaranta giorni la sua durata – che si concluse con il trionfo della corrente radicale, con la quale tuttavia non tutte le comunità accettarono di allinearsi. Maggiore fu invece il consenso raggiunto sullo stile di vita prescritto ai veri credenti, che si voleva improntato a povertà, ad assenza di distinzioni gerarchiche e alla comunione dei beni: questo tema, in particolare, fu al centro della predicazione di un misterioso personaggio di nome Tiziano, arrivato in terra veneta dopo essere stato espulso dai Grigioni.

Fin dai suoi esordi il nuovo movimento religioso aveva suscitato l'allarme delle autorità non solo ecclesiastiche, ma anche politiche: a giudizio di queste gli anabattisti, nonostante il loro rifiuto della violenza, rappresentavano una potenziale minaccia per la sicurezza dello Stato con il loro estraniarsi dalla vita pubblica e il loro reciso separare la Chiesa – in quanto comunità composta dai soli veri credenti – dalla società civile. Venezia condivideva queste preoccupazioni; a rendere ancor più vulnerabile l'anabattismo nel territorio della Repubblica contribuiva il fatto che il perseguirlo non rischiava di mettere il governo della Serenissima in conflitto con i principi protestanti, dato che la maggior parte di costoro concordavano con gli Stati cattolici circa la pericolosità del movimento e la necessità di reprimerlo. Ma il colpo decisivo venne inferto all'anabattismo veneto (e non veneto soltanto) dalla delazione di un adepto, Pietro Manelfi, un prete convertito

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

dapprima alla Riforma magisteriale e poi a quella radicale. Il 17 ottobre 1551, Manelfi comparve dinanzi all'inquisitore di Bologna presentando, in una dettagliata denuncia poi confermata dinanzi al Sant'Uffizio romano, un esauriente quadro della composizione e dell'attività del movimento anabattista ed elenchi di nomi di eretici comprendenti tanto anabattisti quanto seguaci della Riforma magisteriale: sbrigativamente raggruppati, questi, sotto l'onnicomprensiva etichetta di «lutherani», secondo la consuetudine di un'Italia cattolica cui risultavano ostiche le differenze dottrinali tra Wittenberg e Zurigo, tra Ginevra e Strasburgo.

Già nel marzo 1551 il movimento anabattista aveva ricevuto un duro colpo con il processo e la condanna a morte di Benedetto d'Asolo, decapitato e bruciato a Rovigo. Ma furono le informazioni fornite da Manelfi a provocare, dalla fine di quello stesso anno, lo scatenarsi di una repressione che portò alla dispersione delle comunità venete. Molti dei loro membri scelsero la via dell'emigrazione verso terre più ospitali: come la Moravia, dove un cappellaio originario di Brunico, Jakob Hueter o Hutter, morto sul rogo a Innsbruck nel 1536, aveva riorganizzato dopo il 1530 le preesistenti comunità anabattiste secondo il principio di una rigida comunanza dei beni. L'emigrazione veneta arricchì, in particolare, le comunità morave di Pausram e di Austerlitz; ma alcuni tra gli esuli continuarono a mantenere stretti rapporti con le loro terre d'origine e a ritornarvi di quando in quando per visitare i correligionari superstiti, incoraggiarli all'emigrazione e aiutarli a raggiungere la Moravia. Alcuni di questi fervidi missionari caddero nelle mani dell'Inquisizione; i loro incartamenti processuali tramandano la memoria di vite errabonde, segnate per sempre dalla loro scomoda quanto radicale e appassionata scelta di fede. Esempio tra gli altri il caso di tre profughi in Moravia, catturati in occasione di temporanei ritorni in patria e nel 1562 compagni di prigionia a Venezia, dove si mantennero tenacemente fedeli alle loro opinioni religiose e affrontarono serenamente la morte: nel 1562 il primo, il trevigiano Giulio Gherlandi, nel 1565 gli altri due, il rodigino Francesco Della Sega e il vicentino Antonio Rizzetto. A un'abiura, probabilmente non sincera, si piegò invece nel 1564 Nicolò Buccella, giovane medico padovano ribattezzato in Moravia nel 1557 e incarcerato a Padova nel 1562; nel 1574, ormai chirurgo di fama, Buccella accettò l'invito di trasferirsi in Transilvania alla corte del principe Stefano Bathory e in questa terra trascorse il resto dei suoi giorni, seguendo non più l'anabattismo quanto un liberalismo religioso di carattere antidogmatico. Esito più drammatico ebbe la parabola religiosa e umana del nobile di Cherso Gian Giorgio Patrizi (o de Petris), ribattezzato in Istria alla fine degli anni quaranta, poi rifugiatosi a Padova e, dopo la delazione di Manelfi, in Dalmazia dove fu attivo propagandista dell'anabattismo. Processato e fatto abiurare a Cherso, emigrò in Moravia, da dove nel 1569 rientrò a Cherso forse a scopo di missione, forse per rivedere la famiglia; tradito, venne nuovamente processato a Venezia nell'autunno del 1570 e morì nel dicembre di quell'anno, non si sa se per malattia o per esecuzione capitale.

Degli anabattisti sopravvissuti alla repressione seguita alla delazione di Manelfi e rimasti in terra veneta alcuni rientrarono nel grembo della Chiesa di Roma, altri

ripiegarono sul nicodemismo, altri ancora confluirono nelle conventicole che seguivano le dottrine della Riforma magisteriale. Erano, queste conventicole, realtà alquanto diverse dagli elitari cenacoli di intellettuali e di ecclesiastici ben esemplificati da quella *ecclesia* veneziana, comprendente vari patrizi, che negli anni trenta faceva capo a Bartolomeo Fonzio – cenacoli composti di persone forse non ancora distaccate dall'ortodossia cattolica, sebbene convinte della necessità di una riforma della Chiesa e intensamente partecipi di quel clima gravido di incertezze e di attese in cui «in ogni cantone si parlava delli dogma ecclesiastici et ogn'uno faceva del theologo [...] talmente che era quasi licito o tollerato a ogn'uno fare et dire quanto li pareva»<sup>24</sup>. Fin dagli anni quaranta del secolo XVI, i veneti simpatizzanti per la Riforma erano ormai approdati alla convinzione che la Chiesa di Roma fosse irrimediabile e che una vita e una testimonianza cristiana coerenti con il messaggio evangelico esigessero la ricerca di nuove vie dottrinali e la creazione di strutture ecclesiali alternative a quelle romane. Questi credenti delusi dal cattolicesimo diedero vita a «piccoli gruppi, quasi cellule spontanee e piuttosto instabili, che si aggregavano in base a criteri di affinità socio-culturale», non senza, tuttavia, «una certa coscienza unitaria, che si esprimeva in una rudimentale organizzazione caritativa [...] nonché in un efficiente sistema di mutuo soccorso in situazioni di emergenza»<sup>25</sup>. Tale «coscienza unitaria» si estendeva però ben oltre l'ambito lagunare e i confini stessi della Repubblica: l'intera Italia settentrionale filoprotestante si configurava come un unico fitto reticolato di conventicole – o, per usare un'altra immagine, come un unico «vasto incendio» con «propaggini a Milano come a Cremona, a Venezia come a Mantova, a Ferrara come a Bologna»<sup>26</sup>.

A quest'epoca, il pulpito continuava occasionalmente a venire usato per trasmettere il messaggio della Riforma, sebbene – man mano che, con il procedere dei lavori conciliari a Trento, la Chiesa cattolica andava precisando le proprie posizioni dottrinali, fissando così un discrimine sempre più netto tra ortodossia ed eterodossia – i predicatori cripto-protestanti si trovassero ormai costretti, come diceva Bernardino Ochino, a «predicar Christo mascarato in gergo»<sup>27</sup>, ricorrendo cioè a un linguaggio indiretto e allusivo, accessibile, verosimilmente, solo a un pubblico già indottrinato. Ma tra gli anni quaranta e i cinquanta del secolo, emigrati o ridotti al silenzio molti dei più autorevoli religiosi conquistati alla Riforma, all'interno delle cellule del dissenso – che pure continuarono ad annoverare tra i loro membri non pochi ecclesiastici – i ruoli direttivi passarono in mano ai laici.

<sup>24</sup> Così si esprimeva nel 1557 – riferendosi al tempo in cui in Italia «non era istituito l'offitio della santa Inquisitione o non era ancora ben fondato et gagliardo» – il cardinale Giovanni Morone, vescovo di Modena inquisito per eresia (M. Firpo-D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, II, *Il processo d'accusa. Parte prima*, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1984, p. 465).

<sup>25</sup> S. Seidel Menchi, *Protestantesimo a Venezia*, cit., p. 133.

<sup>26</sup> D. Maselli, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di S. Carlo*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1979, p. 46.

<sup>27</sup> L. Firpo, *Juan de Valdés*, cit., p. 172.

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

Così, per esempio, «per decenni» Bartolomeo Carpan, gioielliere trevisano trapiantato a Venezia e legato da stretta amicizia al pittore Lorenzo Lotto, predicò dottrine di ispirazione calvinista «trasformando la propria casa in un centro di propaganda clandestina»<sup>28</sup>. Figure prestigiose all'interno di un complesso reticolo ereticale veneziano erano i due fratelli Girolamo e Cornelio Donzellini, originari di Orzinuovi presso Brescia: Girolamo, che sarebbe stato giustiziato a Venezia nel 1587, era un medico, legato d'amicizia a vari patrizi veneziani; Cornelio, dopo aver depresso l'abito domenicano, era stato dapprima maestro di scuola nella Capodistria del vescovo Vergerio, poi, a Venezia, precettore presso famiglie aristocratiche e a tempo perso traduttore in volgare di classici greci e del Nuovo Testamento in collaborazione con Lucio Paolo Rosello e con altri dissidenti religiosi. Intorno alla metà del secolo il medico Teofilo Panarelli, pugliese di origine ma istriano di formazione, già discepolo di Fonzio, fu guida di una conventicola che si riuniva negli orti della Giudecca o presso il Fondaco dei Tedeschi, a leggere e a discutere la Scrittura o qualcuno dei molti libri eterodossi che circolavano in città; c'era tra i presenti, a volte, chi faceva musica. Questo circolo (*redutto*, secondo l'espressione veneziana) era collegato a un altro, composto in gran parte di patrizi e di cittadini e diretto da un nobile, Andrea da Ponte, con la collaborazione dell'allora rappresentante medico presso la Repubblica Pietro Gelido, in seguito pastore riformato in Piemonte, e di un altro toscano, il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, che sarebbe stato giustiziato come eretico a Roma nel 1566. Gravitavano intorno ai *redutti* eterodossi veneziani anche Giovanni Andrea Ugoni, riparato a Venezia dopo essere stato messo al bando da Brescia in seguito a un processo per eresia, Guido Giannetti, rientrato dall'Inghilterra verso la metà degli anni cinquanta e attivo a Venezia come informatore politico di Elisabetta I (arrestato a Padova nel 1566, avrebbe abiurato a Roma tre anni dopo) e alcuni diplomatici francesi in fama di «ugonotti», quali François de Noailles, Jean Hurault de Boistallé e Arnaud du Ferrier.

Veneziani, sudditi veneti delle più svariate origini, forestieri: una delle prime peculiarità che colpiscono chiunque sfogli qualche fascicolo processuale del Sant'Uffizio veneziano è l'eterogeneità del locale movimento filo-protestante dal punto di vista della provenienza geografica dei suoi membri, tra i quali abbondavano gli immigrati. Un cosmopolitismo che rispecchiava quello di una grande capitale e città marittima come la Venezia cinquecentesca, ma che è tratto distintivo di tutto il dissenso religioso veneto, e italiano in genere: sia per la mobilità propria di molte tra le categorie professionali più sensibili alle idee della Riforma, sia per i continui spostamenti di eterodossi in fuga dalla minaccia dell'Inquisizione, sia per l'esigenza di assicurare i collegamenti tra città e città, sia – più raramente – per l'arrivo di evangelizzatori espressamente inviati d'Oltralpe.

Eterogenea era anche la composizione sociale del movimento, all'interno del quale prevaleva, tuttavia, il ceto medio, rappresentato da professionisti come me-

<sup>28</sup> M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 153.

dici, avvocati, notai; dagli insegnanti, i quali potevano essere tanto laici quanto religiosi, regolari o secolari, o anche, come molto spesso accadeva, ex religiosi quale era appunto Cornelio Donzellini; e dagli artigiani di élite, la categoria professionale più rappresentata tra gli accusati di eresia filo-protestante nella Venezia cinquecentesca. Tra gli artigiani, i più interessati alle nuove dottrine appaiono, a Venezia come un po' in tutta Italia, gli orafi e gioiellieri. Si è detto di Bartolomeo Carpan; un suo collega, certo Iseppo, era membro autorevole di una «scuola di lutherani» scoperta nell'ottobre 1548, mentre un altro, Alessandro Caravia, amico di vari letterati eterodossi, fu anche poeta e nei suoi versi espresse ammirazione per le dottrine luterane. Dalle fonti documentarie sembra di intuire che le conventicole clandestine veneziane rispecchiassero in qualche modo la rigida divisione gerarchica della società cinquecentesca: anche all'interno delle comunità filoprotestanti sussistevano, infatti, quelle barriere invisibili che rendevano difficile per la gente di umile condizione intrattenere un rapporto paritario con i fratelli di fede di ceto più elevato. I *reduitti* di nobili e cittadini appaiono, di norma, distinti da quelli composti da popolani..

Andrea da Ponte (fratello di Nicolò, doge dal 1578 al 1585) è un'atipica figura di patrizio assunto a un ruolo direttivo all'interno della dissidenza religiosa veneziana, così convinto per giunta della sua scelta di fede da dedicarsi a uno scoperto e insistente proselitismo tra i suoi pari e da decidersi infine, nel 1560, per l'emigrazione a Ginevra. Altri membri del Maggior Consiglio veneziano, per lo più giovani e di scarso rilievo politico, subirono procedimenti inquisitoriali che in qualche caso li portarono all'abiura, ma si trattò di pochi individui; altri ancora, pure più o meno pesantemente indiziati, non furono mai inquisiti. Di una certa apertura del patriziato veneziano cinquecentesco nei confronti della Riforma sopravvivono, indubbiamente, tracce documentarie di una certa consistenza, sebbene per lo più allusive e, comunque, tutt'altro che esaurienti. Fin verso la metà del secolo tale apertura venne spesso manifestata senza eccessive inibizioni, con pubbliche prese di posizione (per esempio, a difesa di eretici perseguitati) o comportamenti trasgressivi (intorno alla metà del secolo sembra non fossero pochi i patrizi che disertavano i sacramenti); resta peraltro incerto se questi atteggiamenti rispondesero a genuina inclinazione per le dottrine protestanti o a quella vena di anticlericalismo propria di molti settori dell'aristocrazia lagunare. Come corpo politico questa, come si è visto, optò per una netta presa di distanze dal protestantesimo: per opportunismo ma anche, verosimilmente, perché una puntuale osservanza dell'ortodossia cattolica era tutt'uno con la lealtà verso il cattolicissimo Stato marciano, con il quale il ceto dirigente veneziano identificava sé stesso.

Assai diversamente andavano le cose nel resto del territorio della Repubblica, dove non più che tiepida era la devozione a Venezia dei ceti dirigenti che con la conquista veneziana si erano visti ridotti a esercitare un potere a livello esclusivamente locale, senza la minima possibilità di influire sulla politica statale in quanto esclusi, salvo sporadiche eccezioni, dall'accesso al Maggior Consiglio. La Riforma poté quindi riscuotere consistenti adesioni presso le *élite* del Dominio, che nell'anticonformismo religioso trovavano sfogo ad antiche frustrazioni di

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

natura sociale e politica. Vari nobili bresciani e, più ancora, vicentini aderirono così al calvinismo: tra questi, esponenti di grandi casate vicentine come Odoardo Thiene o Alessandro Trissino, che scelsero la via dell'esilio dimostrandosi – a differenza dei patrizi veneziani loro compagni di fede – più sensibili al richiamo della coscienza che alle esigenze della famiglia, della posizione sociale e del patrimonio. Dalle limitrofe terre arciducali, la Riforma si propagò tra la riottosa, violenta, spesso dichiaratamente filoimperiale feudalità del Friuli veneto; i ceti privilegiati dell'Istria abbracciarono il luteranesimo. Per il resto, le conventicole filoprotestanti della terraferma si presentavano affini, per composizione sociale, a quelle veneziane, forse talvolta con una più marcata presenza dell'elemento mercantile: così avveniva a Vicenza, città nella quale appunto l'attività mercantile fu determinante per la nascita delle comunità eterodosse.

Tra i molti nomi di eterodossi veneti, o attivi in territorio veneto, tramandati fino a noi dalle fonti cinquecentesche, relativamente pochi sono quelli femminili. Nessuno, in teoria, metteva in discussione l'uguaglianza tra uomo e donna quanto al diritto-dovere di sequela e di testimonianza cristiana: «tanto sono le donne obbligate a ricercar Christo, quanto sono gl'huomini», era infatti la memorabile dichiarazione di principi rivolta alle clarisse udinesi da uno dei loro corrispondenti, l'anabattista bassanese Alessandro Iechil (destinato a finire i suoi giorni sul rogo nel 1574 a Roma), nel tentativo di vincere la loro riluttanza a lasciare il chiostro. A trattenere le suore eretiche in uno stato di vita del quale esse ormai ben conoscevano l'incompatibilità con l'Evangelo era la consapevolezza dell'essere «molto differente il viver delle donne non che è il viver delli huomini, perché alli huomini è lecito di andar per il mondo travaiano et guadagnando il suo viver, ma alle donne non è lecito a lassar casa sua per andar pitogando per il mondo»<sup>29</sup>. Queste considerazioni, a quanto sembra, erano ampiamente condivise dalla popolazione femminile della Repubblica, profondamente restia a «lassar casa sua» anche solo in senso figurato, staccandosi dalle ben radicate sicurezze offerte dalla fede e dalle pratiche tradizionali. Particolare resistenza le donne erano solite opporre a chi tentava di disaffezionarle al sacramento della penitenza, che spesso rappresentava per loro, in una società patriarcale in genere sorda ai sentimenti e alle esigenze affettive femminili, l'unica occasione in cui poter trovare un ascolto paziente, un consiglio, una parola di conforto.

Se una donna aderiva al protestantesimo, ciò avveniva in genere all'interno e con il sostegno del nucleo familiare (come insegna il caso udinese, questo poteva anche essere costituito, o sostituito, dalla famiglia spirituale, la comunità monastica), che finiva così con l'assumere la fisionomia di una minuscola conventicola eterodossa. Ne erano esempi – limitandoci alla città di Venezia – famiglie come quella dello speciale Silvestro Gemma, nella quale l'eresia aveva contagiato perfino le due figlie adolescenti, o quella di Angela Semprini, conquistata alla Riforma insieme a tutti i suoi dal prete marchigiano Fedele Vico, frequentatore di questi

<sup>29</sup> G. Paolin, *Dell'ultimo tentativo compiuto in Friuli di formare una comunità anabattista. Note e documenti*, in «Nuova Rivista storica», 1-2(1978), pp. 3-28: 21.

umili operai tessili del settore laniero come pure di vari aristocratici vicini ad Andrea da Ponte. Una volta convertite alla Riforma, le donne potevano rivelarsi combattive e risolte propagandiste del nuovo verbo: come quella Franceschina che nel 1548 si era data, Vangeli alla mano, a un infuocato proselitismo presso vicini e conoscenti, o quella Caterina sarta che nel 1574, insieme al marito Francesco, aveva fatto della sua casa una conventicola ereticale.

Casi di «Chiese domestiche» protestanti delle quali le donne erano membri a pieno titolo rivestendo, all'occasione, anche un attivo ruolo di evangelizzatrici sono attestati anche in altre aree del Dominio veneziano, come Vicenza o il Friuli. Nell'Istria di Pier Paolo Vergerio una parte consistente della popolazione femminile aveva acquistato grande domestichezza con i Vangeli e le lettere paoline e l'adolescente Virginia Panarelli, sorella di Teofilo e come lui educata da un padre instancabile propugnatore del messaggio della Riforma, leggeva ai familiari le prediche del vescovo. In queste e in altre località venete, non poche donne delle *élite* locali aderirono alle dottrine protestanti, arrivando anche – le vicentine soprattutto – a incrementare la diaspora italiana a Ginevra; nella Padova degli anni cinquanta Caterina Sauli da Passano, ricca vedova da molti anni residente in questa città pur appartenendo per nascita e per matrimonio all'aristocrazia genovese, fece del proprio palazzo il centro di una cellula ereticale collegata con altre città venete e con Mantova, città dove la gentildonna abiurò nel 1568. Nella Dominante, al contrario, timido e assai limitato appare il consenso incontrato dalle novità religiose presso le donne dei ceti privilegiati.

Le conventicole d'ispirazione protestante si radunavano presso residenze private, botteghe, monasteri e talvolta, come si è visto, anche in orti o giardini. Sulla scorta delle informazioni offerte dalle fonti, in primo luogo quelle inquisitoriali (le più esaurienti, sebbene per ovvi motivi esse offrano testimonianze solo «indirette e di parte»)<sup>30</sup>, sembra che la loro principale attività consistesse nella lettura e nel commento della Bibbia o di qualcuno dei molti libri eterodossi – più di una trentina i titoli menzionati nei processi veneziani – reperibili senza troppa difficoltà grazie all'impegno di librai e stampatori attratti dal guadagno ma, talvolta, anche personalmente coinvolti nella dissidenza religiosa e attivi nell'organizzazione di reti clandestine per la distribuzione in territorio italiano della letteratura ispirata alle idee della Riforma.

Bibbia e libri eterodossi: ben presto il confine tra questi due tipi di letture divenne indistinto. Come osserva infatti Gigliola Fragnito, e come confermano numerosi processi inquisitoriali, «proibita e rimossa perché fonte d'eresia, la Sacra Scrittura finì col confondersi, nel vissuto degli italiani, con gli scritti degli eretici»<sup>31</sup>. Fin dall'agosto 1558, la stampa di traduzioni, sia di testi della Bibbia sia di trattati di argomento biblico, in qualsiasi lingua volgare fu vietata

<sup>30</sup> A. Del Col, *La storia religiosa del Friuli nel Cinquecento. Orientamenti e fonti. Parte prima*, in «Metodi e ricerche», n.s. 1(1982), p. 69-87: 76.

<sup>31</sup> G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 328.

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

dal Sant'Uffizio veneziano, che anticipava in tal modo la proibizione ufficiale destinata ad apparire l'anno successivo con l'Indice di Paolo IV. Particolare apprensione destava la Bibbia curata dal fiorentino Antonio Brucioli: pubblicata nel 1532 dalla stamperia veneziana dei fratelli Giunti, essa ebbe sei edizioni e fu «la prima traduzione italiana non basata sul testo della *Vulgata*, destinata nei successivi decenni ad alimentare l'identità dottrinale e la vita religiosa dei gruppi e movimenti ereticali pullulanti in ogni città italiana»<sup>32</sup>.

Tra i libri eretici propriamente detti che a Venezia passavano di mano in mano, fatti oggetto di prestito, di scambio, di dono, i più popolari erano il *Beneficio di Cristo*, il *Sommario della Sacra Scrittura*, gli scritti di Ochino, Curione, Negri, Vergerio, Alfonso de Valdés, Erasmo (tutti gli scritti dell'umanista erano stati condannati dall'Indice di Paolo IV), alcune traduzioni italiane di Lutero, l'*Institutio* e il *Catechismo* di Calvino. Venivano letti e commentati anche gli scritti parenetici di esuli italiani che esortavano i «fratelli» rimasti nella penisola ad affrontare il martirio o a sottrarsi, con la fuga, a una vita di fede inautentica, anzi di fatto idolatra in quanto vissuta nell'obbedienza esteriore all'Anticristo di Roma; nelle riunioni clandestine questa seconda via veniva fatta oggetto di seria discussione (non così, per quanto ne sappiamo, l'altra via, quella del martirio) e generalmente giudicata, in linea teorica, la migliore per un vero credente, ma riconosciuta di fatto difficilmente praticabile da chi fosse legato da doveri familiari, o dotato di un consistente patrimonio. Si discuteva anche di questioni di politica internazionale, come le guerre di religione in Francia, in questo caso prendendo naturalmente le parti degli ugonotti.

Alla lettura e ai dibattiti poteva seguire un momento liturgico, con recita di preghiere e canto dei salmi. È documentata la celebrazione della Santa Cena, ma ignoriamo con quale frequenza e in quali circostanze. Tanto a Venezia quanto in terraferma sono altresì attestati, in ambienti vicini alla Riforma – anche dopo il 1563, quando con il decreto tridentino *Tametsi* la Chiesa cattolica aveva fissato le norme per la corretta celebrazione delle nozze –, casi di matrimoni celebrati da semplici laici, senza alcun intervento del parroco o di altri rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica romana. Molto importante all'interno e nei reciproci rapporti tra conventicole era poi l'attività che potremmo definire diaconale, consistente nella raccolta di contributi per sovvenzionare i fratelli di fede bisognosi.

La prima fase della Riforma in terra veneta fu connotata da grande fluidità ed eterogeneità dottrinale: caratteristiche che condizionarono pesantemente il movimento, influenzando negativamente sui suoi tentativi di raggiungere una qualche coesione interna. Ne danno testimonianza il carteggio di Butzer prima, quello di Lutero poi, con alcune comunità italiane nei primi anni quaranta del secolo; i principali punti di discordia sembra consistessero nel problema della predestinazione e nell'interpretazione dell'eucaristia. Su questi e su altre questioni, i filo-protestanti italiani non riuscirono mai a raggiungere un totale accordo. Ciò

<sup>32</sup> M. Firpo, *Artisti*, cit., p. 105.

nonostante, intorno alla metà del secolo le conventicole eterodosse venete appaiono nell'insieme attestate – seguendo un orientamento condiviso dalla maggior parte dell'Italia protestante – su posizioni dottrinali riformate, e concordi nel riconoscere in Ginevra il loro punto di riferimento. A questo «improvviso e rapido tramonto del luteranesimo a Venezia»<sup>33</sup> si sottrassero solo alcune aree periferiche nord-orientali del Dominio come l'Istria e qualche zona del Friuli, dove i dissidenti da Roma, sull'esempio dei territori limitrofi, continuarono a prediligere la Riforma nella sua versione luterana. Significativo il successo dell'*Institutio* calviniana presso i dissidenti italiani (a Padova essa circolava già nel 1539), molti dei quali continuarono tuttavia a dimostrarsi refrattari a qualsiasi rigida chiusura nell'ortodossia protestante: una copia del Corano figura, per esempio, tra i libri sequestrati a Padova nel 1566 a Guido Giannetti.

Un certo eclettismo dottrinale rimase tratto distintivo delle comunità filo-protestanti venete, e italiane in genere. Contribuì in questo senso la presenza, tra gli adepti, di anabattisti e di altri esponenti della Riforma radicale; sede di incontro e di incroci fecondi tra valdesiani, protestanti di vario orientamento e dissidenti dalla Riforma magisteriale fu in particolare Padova, con la sua Università frequentata da studenti provenienti da ogni parte d'Italia (dal Mezzogiorno soprattutto) come pure da Oltralpe. Su alcuni punti fondamentali, comunque, era stato raggiunto un consenso di massima all'interno delle conventicole: l'adesione alla dottrina della giustificazione per sola grazia mediante la fede; la riduzione dei sacramenti al battesimo e alla Cena (ai quali talvolta, in omaggio a un orientamento che appare peculiare della Riforma italiana, si aggiungeva il matrimonio); il rifiuto del ruolo del pontefice e di qualsiasi forma di gerarchia ecclesiastica; l'attribuzione di esclusivo valore normativo alla Scrittura, negando l'autorità del magistero e della tradizione; il rigetto delle pratiche devozionali cattoliche, specie di quelle connesse al culto di Maria e dei santi o alla credenza nel purgatorio, che veniva identificato con il sangue sparso da Cristo per i peccatori.

Nelle conventicole venete c'era chi spiegava la Scrittura, chi presiedeva la Cena, chi provvedeva alla diaconia. Ma non abbiamo elementi sufficienti per affermare che presso queste cellule clandestine esistessero davvero i requisiti considerati, in ambito riformato, necessari perché una comunità di credenti potesse dirsi «Chiesa»: una corretta e univoca linea teologica, una salda coesione interna e un preciso ordinamento basato sulla distinzione quadripartita dei ministeri, che garantisse la predicazione della Parola, l'amministrazione dei sacramenti, il controllo della disciplina e l'attività diaconale. Pienamente presenti, nel secolo XVI, solo nei territori valdesi e, per un certo tempo, in altre località del Piemonte, questi tratti distintivi si possono almeno in parte riscontrare anche presso altre comunità protestanti italiane: vere e proprie «Chiese» riformate sono state individuate a Cremona, a Faenza, a Lucca, a Capua. Assai meno chiara la

<sup>33</sup> A. Stella, *La riforma protestante*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, VI, *Dal Rinascimento al Barocco*, a cura di G. Cozzi e P. Prodi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994, pp. 341-363: 347.

situazione delle conventicole sparse nel territorio della Repubblica. «Ciascuno è chiesa a se stesso, secondo l'arbitrio e il capriccio di ciascuno» lamentava nel 1542 Baldassarre Altieri, scrivendo a Lutero per conto delle *ecclesiae* di Venezia, Vicenza e Treviso<sup>34</sup>; e anche nei decenni successivi le comunità venete continuarono a presentarsi frammentate, disorganizzate, precarie. Ciò nonostante, c'è ragione di credere che esse condividesse con gli altri gruppi filo-protestanti italiani una certa autocoscienza ecclesiale: che guardassero a sé stesse, cioè, come a espressioni locali di un'unica realtà ecclesiale, autonoma da Roma e ad essa, anzi, alternativa in quanto, a differenza della Chiesa romana, fedele all'Evangelo e pertanto vera Chiesa di Cristo.

A rafforzare questa consapevolezza contribuì la repressione, che si intensificò soprattutto a partire dalla fine degli anni cinquanta. Un'arma sempre più potente nella lotta contro l'eresia divenne il sacramento della penitenza, ridotto a strumento nelle mani dell'Inquisizione che tendeva a «trasformare le confessioni sacramentali e orali in denunce scritte, utilizzabili a fini processuali»<sup>35</sup>. Nel 1560, l'inquisitore fra Felice Peretti entrò in urto con le autorità politiche della Repubblica veneta a causa della sua determinazione nel mettere in atto la bolla con cui, nel gennaio 1559, Paolo IV aveva «commandato alli confessori che non assolvano chi tiene libri proibiti e chi non rivela gli eretici»<sup>36</sup>: il penitente in possesso di qualche informazione in materia di eresia era dunque tenuto a farsi delatore – a danno di altri o anche di sé stesso, con una autodenuncia che passava per «comparizione spontanea» – presentandosi dinanzi al tribunale inquisitoriale per rivelare tutto ciò che sapeva.

Fin dall'inizio della propagazione della Riforma in terra veneta, era apparso chiaro come i libri fossero, accanto alla predicazione, il più potente mezzo di diffusione dell'eresia. Già si è detto dei roghi di libri che, nel 1524 e nel 1527, avevano avviato a Venezia la campagna contro la stampa eterodossa. Nel 1549 venne compilato, a cura del Sant'Uffizio veneziano e con l'approvazione del Consiglio dei dieci, un Indice che condannava l'*opera omnia* di quarantasette autori e oltre un centinaio di titoli singoli. Tra questi, il celebre libretto di devozione intitolato *Beneficio di Cristo*, stampato a Venezia nel 1543 e condannato tre anni dopo a Trento nonostante l'enorme successo riscosso in tutta Italia, anche in ambienti ecclesiastici: Pier Paolo Vergerio dà al riguardo un'informazione certo esagerata a scopi propagandistici, ma pur sempre significativa, parlando di quarantamila copie vendute in sei anni nella sola Venezia.

Questo primo Indice, legato al nome del nunzio Giovanni Della Casa, non venne però mai promulgato a causa delle opposizioni incontrate in Senato. Non ebbe miglior fortuna l'Indice romano del 1554, sospeso l'anno dopo dall'Inquisizione veneziana in seguito alle proteste dei librai. L'Indice promulgato da Paolo IV nel 1559 si scontrò a Venezia con analoghe resistenze, che non valsero tuttavia

<sup>34</sup> S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1997<sup>2</sup>, p. 131.

<sup>35</sup> A. Prosperi, *Tribunali*, cit., p. 235.

<sup>36</sup> Ivi, p. 232.

a trattenere l'inquisitore Peretti dal mandare al rogo oltre diecimila volumi il sabato santo del 1560, mentre alcuni librai veneziani cominciavano a sottoporre i loro inventari al Sant'Uffizio. La partenza da Venezia di fra Felice, nel giugno di quell'anno, non significò un'inversione di tendenza: nel 1562 venne inaugurato nella Repubblica un sistema di censura che prevedeva, per i manoscritti destinati alla stampa, un *imprimatur* del Consiglio dei dieci sulla scorta di un certificato rilasciato dai Riformatori dello Studio di Padova, i quali a loro volta dovevano disporre di tre fedi, una dell'inquisitore, una di un pubblico lettore, una di un segretario ducale. Questi segni di disponibilità delle autorità politiche veneziane a collaborare con quelle ecclesiastiche – a dispetto delle radicate tradizioni giurisdizionalistiche della Repubblica – per vigilare sulla stampa furono seguiti nel 1564 dalla pronta pubblicazione a Venezia dell'Indice tridentino, nel 1569 dall'istituzione di un sistema di controllo sui libri provenienti dall'estero, nel 1570 dalla concessione al Sant'Uffizio, da parte della Repubblica, del permesso di effettuare nelle librerie controlli a sorpresa che portarono, nel settembre di quell'anno, a un nuovo rogo di libri. Ciò nonostante, la domanda di titoli proibiti continuava e anche nella seconda metà del secolo fu intensa e bene organizzata l'importazione clandestina di opere provenienti soprattutto dalle stamperie dell'Europa settentrionale: per questo reato e per le personali convinzioni protestanti venne giustiziato, nel 1588, lo stampatore Pietro Longo.

Quella da lui subita risulta, dalle fonti documentarie, l'ultima esecuzione capitale per eresia protestante eseguita a Venezia nel secolo XVI. A quell'epoca, il movimento filo-protestante veneziano e veneto già da un paio di decenni aveva cominciato a sfaldarsi sotto la pressione inquisitoriale. La popolazione stessa si era fatta meno tollerante verso la dissidenza religiosa grazie agli sforzi congiunti di predicatori e di confessori coadiuvati, nel compito di tutelare l'ortodossia, dalle confraternite laiche di devozione o Scuole, come erano chiamate a Venezia; anche due eventi traumatici come la guerra di Cipro (1570-1573) e la peste del 1575-1577 contribuirono a incrementare la devozione cattolica dei sudditi della Repubblica, inducendoli a collaborare con le autorità ecclesiastiche e civili nella repressione dell'eresia onde impetrare la clemenza divina. Ai seguaci della Riforma, la via dell'esilio si andava ormai sempre più chiaramente configurando come l'unica che consentisse di perseverare nella professione della fede che avevano scelto. Con il progressivo disgregarsi del fitto reticolo clandestino di conventicole che aveva collegato i centri filo-protestanti del Veneto e di tutta l'Italia settentrionale, ciò che ancora sussisteva del dissenso religioso ispirato alla Riforma andava perdendo non solo la sua fisionomia comunitaria (sempre più riducendosi a scelta individuale, da praticare in privato e sotto il velo del nicodemismo), ma altresì quel tanto di coerenza dottrinale acquistato tra gli anni quaranta e cinquanta del secolo. Che un presunto reo denunciato al Sant'Uffizio venisse qualificato con l'ossimoro «heretico et atheo»<sup>37</sup>, nel tardo '500 non stu-

<sup>37</sup> Questa l'espressione usata nel 1587 dal patrizio veneziano Francesco Barozzi nel denunciare il proprio figlio Giacomo (cfr. F. Ambrosini, *Storie di patrizi*, cit., p. 204).

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

piva nessuno. Da quest'epoca, infatti, i casi di eterodossia segnalati ai tribunali inquisitoriali si presentano per lo più come episodi di miscredenza, di materialismo, di indifferentismo religioso; di manifestazioni insomma in cui il retaggio, sia pur degradato, dell'antica tradizione razionalistica patavina si associava a echi di un orientamento intellettuale alla moda, quello «libertino», e talvolta a un'infarinatura di protestantesimo, del quale si rielaborava qualche enunciato in modo grossolano e approssimativo.

Anche tra i credenti più fervidi e sinceri, anzi soprattutto tra loro, non pochi esprimevano insofferenza per qualsiasi troppo rigida chiusura dogmatica e confessionale e si mostravano inclini a misurare la validità delle varie fedi religiose con il metro della loro efficacia sul piano etico; al punto che in terra veneta, come altrove in Italia, molti esprimevano la persuasione che la salvezza fosse accessibile anche ai non cristiani, purché osservassero con rettitudine i precetti della loro fede. Dichiaratamente fondate sulla certezza dell'infinita misericordia di Dio – il quale, diceva nel 1572 un artigiano veneziano, «non vorrà che tante sue creature vadeno dannade, si moreno da homini da ben» – queste opinioni suonano come reminiscenza di certi principi circolanti in tempi ormai lontani nei settori più spiritualistici della Riforma radicale e condivisi anche da Bartolomeo Fonzio, il quale intorno al 1540 predicava «che il battesimo non è necessario, perché tutti li predestinati si possono salvare senza quello»<sup>38</sup>.

Con il dissolversi della minaccia di un dilagare del protestantesimo nei territori della Repubblica, il governo veneziano riscopriva l'esigenza di mettere un freno al potere dell'Inquisizione e di riaffermare l'autorità dello Stato, ponendo fine ad abusi come quelli che da tempo si verificavano nei tribunali inquisitoriali di terraferma, dove era ormai abituale celebrare i processi senza l'assistenza dei rappresentanti laici. Determinante per indirizzare in questo senso la politica veneziana dell'ultimo ventennio del secolo fu l'apporto di quei patrizi che si riconoscevano nella corrente politica dei cosiddetti «giovani». Questi premevano per una maggiore autonomia di Venezia dalla Sede Apostolica. Desiderosi, inoltre, di arginare lo strapotere della Spagna, erano inclini a stringere legami anche con potenze religiosamente sospette, come la Francia di Enrico IV – nel 1589 la Repubblica veneta fu prontissima a riconoscere il Borbone come legittimo successore di Enrico III –, o apertamente eretiche, come le Province Unite o l'Inghilterra, con la quale nel 1603 furono ristabiliti i regolari rapporti diplomatici interrotti dopo la morte di Maria Tudor. Sotto l'influsso dei «giovani», che sul finire del secolo XVI costituivano il gruppo egemonico all'interno del ceto dirigente veneziano, la Repubblica cominciò dunque a mostrarsi meno disponibile alla collaborazione con il tribunale inquisitoriale: un segnale di questo mutamento di rotta – o, meglio, di questo ritorno alla più tradizionale linea politica veneziana – è il rifiuto opposto nel 1596 dal Senato all'Indice clementino, che venne accettato solo dopo alcune modifiche concordate tra la Sede Apostolica e la Repubblica.

<sup>38</sup> Citazioni tratte da S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 150-151.

La tensione tra le due potenze si aggravò tra lo scorcio del secolo XVI e i primi anni del XVII. Venezia appariva a Roma sempre più indulgente nel favorire eretici e infedeli: oltre alla fiorente comunità ebraica e a una colonia turca la Dominante ospitava, nella seconda metà del secolo, settecento protestanti tedeschi, in parte artigiani, in parte mercanti del Fondaco che godevano di una tacita tolleranza, purché osservassero la massima riservatezza nelle loro pratiche religiose, mentre lo Studio patavino era frequentato da circa duecento studenti protestanti. Nel 1596, pochi mesi prima della stipulazione del concordato relativo all'Indice, Clemente VIII tentò di colpire gli interessi commerciali dello Stato veneto emanando una bolla che vietava agli eretici di risiedere in territorio italiano.

Tra il 1606 e il 1607 si giunse tra le due potenze allo scontro aperto, che esplose con la contesa dell'interdetto. Fu, questo, l'ultimo momento nella storia di Venezia in cui da parte protestante si guardò alla Repubblica come a una possibile «porta della Riforma» in Italia. Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria, nel gennaio 1606 nominato dalla Repubblica «consultore in iure» e incaricato di assistere il governo veneziano in veste di teologo e canonista, era infatti fortemente critico nei confronti dell'istituzione cattolica, quanto meno del volto che essa aveva assunto dopo il concilio di Trento, e fervido estimatore dell'Europa protestante, all'interno della quale annoverava molte prestigiose e solide amicizie tra intellettuali e politici. Negli anni immediatamente successivi all'interdetto si disse che il servita, insieme ai suoi più fidati collaboratori, a veneziani di condizione patrizia e cittadina e a vari forestieri, progettasse di separare da Roma la Chiesa veneziana e di darle una fisionomia di tipo riformato. Questo disegno poteva forse contare su qualche appoggio all'interno del ceto dirigente veneziano, come suggerisce la testimonianza di Christoph von Dohna, inviato del principe di Anhalt, il quale nel 1608 parlava dell'esistenza a Venezia di trenta patrizi criptoriformati: il diplomatico tedesco mostrava di ritenere la loro una consapevole scelta confessionale dal momento che aveva cura di distinguere questi dagli altri, molto più numerosi, i quali a suo dire si limitavano a manifestare sentimenti ostili al pontefice.

È possibile che questa elitaria *ecclesia* protestante veneziana sia stata un'effettiva realtà e non una illusoria proiezione dei desideri di von Dohna: se la sua testimonianza è l'unica di cui disponiamo circa questi patrizi simpatizzanti per la Riforma, è comunque attestato che in quegli anni «il patriziato e gli uomini di cultura possedevano l'*Institutio* di Calvino nell'originale latino e scritti anticattolici inglesi»<sup>39</sup>, mentre il *Catechismo* di Calvino in volgare e altri libri di ispirazione protestante, oltre al Nuovo Testamento in volgare, circolavano negli ambienti popolari. A spingere verso questa letteratura tanti sudditi veneti di ogni condizione non era tuttavia una vera e profonda esigenza di fede, quanto piuttosto un'esasperazione di natura essenzialmente politica: insofferenza e rigetto per le pretese giurisdizionali di Roma, rancori anticuriali mai del tutto

<sup>39</sup> P. F. Grendler, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia, 1540-1605*, Il Veltro Editrice, Roma 1983, p. 381, e cfr. *ivi*, p. 355: «Mai, dalla fine degli anni Sessanta del Cinquecento, erano entrati a Venezia tanti libri proibiti quanti tra il 1592 ed il 1605».

## La Riforma nella Repubblica di Venezia

sopiti e destinati a sopravvivere per vari anni ancora dopo la revoca dell'interdetto. L'attrazione di questi veneziani per il protestantesimo non aveva solide radici, perché era ormai acquisita la consapevolezza che un'alternativa al cattolicesimo era impossibile e che «l'unica alternativa era il ripudio della religione in quanto tale»<sup>40</sup>. Lo conferma l'attività del Sant'Uffizio nel secolo XVII e nel successivo, volta, salvo rare eccezioni (si trattava in genere di forestieri), a perseguire reati di natura diversa dall'eresia di stampo protestante: pratiche magiche e superstiziose, abuso di sacramenti, e, appunto, scetticismo in tutte le sue gradazioni, fino alle aperte professioni di ateismo.

federica.ambrosini@unipd.it

<sup>40</sup> Così, riferendosi alla situazione bolognese negli anni 1570-80 (che ricorda da vicino, sotto questo e altri aspetti, quella veneziana), G. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Istituto per la Storia di Bologna, Bologna 1999, p. 437.



## Riformare la Riforma? La Chiesa alla prova della Storia nel pietismo tedesco - Reforming the Reformation? Church and the Challenge of History in German Pietism)

Stefania Salvadori (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel/  
Akademie der Wissenschaften Göttingen)

Abstract: The contribution explores and compares the diverse models of Reformation within the early modern German Pietism. The Father of the movement, Philipp Jakob Spener, outlined a program for renewal in the church, which included devotional study of the Bible, mutual religious edification, emphasis on morality and a clearer recognition of the laity's role in Christian witness. His eschatological hope and expectation for "better times" urged all true Christians to gather in small conventicles and achieve so conversion, spiritual rebirth and sanctification. Apocalyptic and chiliastic ideas became the pivotal point in the heterogeneous group of the "radical Pietism". Taking inspiration from several spiritualistic traditions and promoting a mystical interpretation of the Scripture, radical Pietism understood the spiritual rebirth in terms of a *unio mystica* and a progressive renovation both of the soul and of the body and aimed to organize the invisible chiliastic Church outside of and often opposed to the established Lutheran churches.

Keywords: Pietism, Chiasm, spiritual Rebirth, Regeneration, Confessionalism, Spiritualism

1. Un mutato contesto storico; 2. Pietismo e riforma; 3. Le conventicole come forza riformista nel pietismo ecclesiastico; 4. Premesse escatologiche alla rottura; 5. Pietismo radicale fra Wiedergeburt e unio mistica 6. Non riforma, ma avanguardia chiliastica; 7. Alla ricerca di una "nuova Gerusalemme".

Dietro la catena ininterrotta di tentativi riformisti che percorre la storia del Cristianesimo si può leggere l'epifenomeno di una contraddizione essenzialmente inerente al concetto di Chiesa, al tempo stesso manifestazione privilegiata di annuncio, veicolazione, normalizzazione del messaggio divino atemporale, da una parte, e, dall'altra, struttura storica transeunte e umana. In questo equilibrio sempre precario fra aspirazione all'universalità e concretezza storico-materiale, l'idea di riforma si esprime come intervento correttivo di una degenerazione, o meglio di un allontanamento della struttura umana rispetto a una presunta "purezza" della verità divina. Perché se quest'ultima rimane per definizione immutata, la prima è invece soggetta all'usura del tempo e degli avvenimenti fisici,

incapace com'è di auto-riformularsi costantemente in maniera autonoma per rispondere alle mutate coordinate culturali e politiche in cui si colloca.

Il processo di traduzione dell'eterno immutabile nel movimento storico cui deve rispondere la Chiesa per rendersi comprensibile per e attiva nella società non può quindi correre su un vettore orizzontale di progressivo incremento, ma ha piuttosto struttura circolare. Ogni fase di riforma è destinata a rendersi incomprensibile o inadatta al presente e deve quindi essere sottoposta ad aggiustamenti e cambiamenti radicali, siano essi intesi come riformulazione della struttura ecclesiastica per assicurarne una maggiore aderenza alle esigenze storiche date o come superamento della stessa in una fuga verso la soglia del tempo escatologico.

Entrambe le direzioni – maggiore rispondenza alle necessità contingenti dei fedeli, da una parte, e superamento apocalittico della Chiesa come istituzione storica corrotta, dall'altra – sono percorse dal Pietismo tedesco, che rappresenta il tentativo più ampio, radicale e sistematico di riforma compiuto all'interno del mondo protestante dopo Lutero<sup>1</sup>. Di questo movimento – tanto variegato quanto ancora poco presente alla storiografia italiana – si può nelle pagine a seguire offrire almeno una prima lettura introduttiva per indicarne i temi centrali e le principali tendenze riformatrici.

### 1. *Un mutato contesto storico*

Il pietismo tedesco è un fenomeno eterogeneo, in cui coesistono orizzonti di rinnovamento spesso antitetici fra loro non risolvibili nell'ormai classica distinzione fra un "pietismo ecclesiastico" – riconducibile sostanzialmente al fondatore Philipp Jakob Spener (1653-1705) e al più coerente organizzatore del movimento August Hermann Francke (1663-1727)<sup>2</sup> – e un "pietismo radicale" – in cui si è soliti far confluire un gruppo estremamente variegato di singoli pensatori o gruppi accomunati però da tendenze chiliastiche e dalla predilezione verso un'interpretazione mistica della Scrittura<sup>3</sup>. Ciò nonostante questa distinzione

<sup>1</sup> Per un'approfondita introduzione storica e dottrinale al Pietismo tedesco si rimanda al classico, *Geschichte des Pietismus*, edito da Martin Brecht et al.: Volume I: *Der Pietismus von siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993; Volume II: *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995; Volume III: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000; Volume IV: *Glaubenswelt und Lebenswelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004. Utile anche il recente Douglas H. Shantz, *An Introduction to German Pietism. Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore 2013.

<sup>2</sup> Si veda rispettivamente Johann Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Mohr, Tübingen 1986, e Martin Brecht, *August Hermann Francke und der Hallische Pietismus*, in *Geschichte des Pietismus*, cit., vol. I, pp. 440-539.

<sup>3</sup> Un tentativo di introduzione sistematica al pietismo radicale in Hans Schneider, *German radical Pietism*, Scarecrow Press, Lanham 2007 e, nella più recente storiografia, in Wolfgang Breul et al. (edd.), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010

## Riformare la Riforma?

permette se non altro di estrapolare fra il grande numero di sperimentazioni teologiche, culturali e sociali che si usa sussumere nel movimento almeno alcune linee generali di un mutato concetto di “riforma” che si propone più o meno ufficialmente di riprendere e rinnovare il messaggio di Lutero nelle società nord alpine fra ‘600 e ‘700. Rispetto alla Riforma nel pietismo tedesco si registra però uno slittamento concettuale tanto nella relazione verticale fra Dio e singolo credente, quanto in quella orizzontale fra vero cristiano e chiesa istituzionale o umanità post-lapsaria. Accanto alla definizione di una nuova identità singola e collettiva tramite una codificazione precisa dell’esperienza religiosa personale, il pietismo mira infatti a proporre di volta in volta una diversa formulazione dei modelli ecclesiastici e al tempo stesso delle strutture comunitarie allo scopo di attualizzare e rendere efficace il messaggio divino nella storia<sup>4</sup>.

Nonostante sia sempre rischioso ricondurre a fenomeni di lunga durata l’emergere di movimenti culturali o il pensiero di un singolo autore tramite collegamenti diretti di causa-effetto, è utile collocare prima di tutto la discussione sullo sfondo del contesto storico che le è proprio. In questo senso, non è azzardato leggere il pietismo tedesco come un tentativo di risposta alla radicale crisi culturale e religiosa del diciassettesimo secolo. In un’Europa devastata dalla Guerra dei Trent’anni fomentata dalle rivalità confessionali e che ha sconvolto l’assetto politico del continente<sup>5</sup>, si fa sempre più pressante nel continente l’emergere di una nuova sensibilità religiosa. Le Chiese tradizionali, chiuse ormai nelle loro dispute dottrinali, vengono percepite come inadeguate di fronte alle esigenze di una popolazione che, stremata da conflitti, carestie e pestilenze, cerca nuove soluzioni pratiche e risposte simboliche al clima di costante incertezza fisica e spirituale in cui è immersa. Ne sono indicatori sia la massiccia diffusione, a metà del secolo, di una letteratura devozionale adatta anche ai laici, sia il moltiplicarsi di movimenti transconfessionali e sovranazionali di pietà popolare<sup>6</sup>.

Questo sentimento d’insoddisfazione e il tentativo di ricerca di nuove forme religiose caratterizza anche le chiese protestanti. Fra le necessità di definizione dottrinali di quest’ultime e lo smarrimento interiore in cui vive la popolazione, fra le aule dei teologi e le piccole comunità di semplici fedeli si apre nel corso del Seicento una tale frattura da rendere impossibile l’adattamento della Chiesa alla mutata situazione storica. E tanto più quest’inadeguatezza della

<sup>4</sup> Hartmut Lehmann, *Absonderung und neue Gemeinschaft*, in *Geschichte des Pietismus*, cit., vol. IV, pp. 488-97.

<sup>5</sup> Thomas Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998; Hans Medick e Benjamin Marschke (Ed.), *Experiencing the Thirty Years War: a brief history with documents*, Bedford / St. Martins, Boston 2013.

<sup>6</sup> Cfr. Hartmut Lehmann e Anne-Charlott Trepp (Ed.) *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999; Martin Brecht, *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland*, in *Geschichte des Pietismus*, cit., vol. I, pp. 113-203; Peter Damrau, *The Reception of English Puritan Literature in Germany*, Maney Publ., London 2006.

struttura ecclesiastica s'aggrava, tanto maggiore è la sperimentazione dal basso: i credenti cercano altrove una risposta alle loro angosce interiori, leggono libri, seguono predicatori itineranti o sviluppano una religiosità tutta privata<sup>7</sup>. Effetto e al tempo stesso tentativo di contenimento di una simile sperimentazione dal basso è il pietismo tedesco, che per oltre un secolo tenta nelle sue varie forme una nuova mediazione fra definizione dottrinale e pratica religiosa individuale nella nascente società borghese<sup>8</sup>.

## 2. Pietismo e Riforma

A segnare il mutato orizzonte concettuale in cui si muove il pietismo, sia esso ecclesiastico o radicale, è prima di tutto uno slittamento più che una rivoluzione dei paradigmi fondamentali che caratterizzano l'esperienza religiosa. Se per Lutero il momento decisivo per ogni cristiano era la rinascita della creatura postlapsaria tramite la giustificazione gratuita, nel corso del Seicento è il concetto di conversione (*Bekehrung*) a determinare la svolta decisiva nella vita umana<sup>9</sup>. Si tratta però, come dicevamo, di uno slittamento più che di una sovversione del quadro teologico, perché anche la conversione – di cui tutti i veri cristiani devono fare esperienza interiore – non nega esplicitamente né la predestinazione divina né la gratuità della giustificazione come precondizioni essenziali al conseguimento della salvezza. Piuttosto entrambi questi concetti si emancipano dalla visione cinquecentesca di un Dio che elegge a suo piacimento dalla massa dei dannati un numero ristretto di uomini e, nonostante il permanere della loro natura peccaminosa, decide d'imputare loro gratuitamente la giustizia e destinarli a vita eterna. Predestinazione e giustificazione gratuita corrispondono piuttosto alle promesse di grazia che il Padre ha voluto rivolgere a tutti i suoi figli, a patto che essi si dedichino dinamicamente a un processo di purificazione interiore effettivo.

Pur non negando apertamente la predestinazione, il pietismo pone quindi decisamente al centro della vita religiosa l'esperienza del singolo e il suo attivo sforzo di rigenerazione. Non più *servum arbitrium* colmato dalla grazia onnipotente divina, ma volontà e impegno del fedele nell'ascolto della Scrittura e nel processo di conversione, prassi di giustizia e responsabilità personale di fronte al messaggio di salvezza di Cristo. Reinterpretando Lutero e portando alle estreme conseguenze alcune sue idee, il vero cristiano nel pietismo non è più *simul iustus et peccator*, ma è colui che dopo aver sperimentato la *Bekehrung* spirituale non

<sup>7</sup> La particolare situazione di crisi vissuta dalle chiese protestanti nel diciassettesimo secolo è ben analizzata in Udo Sträter, *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts*, Mohr, Tübingen 1995; Johann Wallmann, *Zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts*, in Idem, *Pietismus-Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 118-31.

<sup>8</sup> Ulrike Gleixner, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.

<sup>9</sup> Cfr. Markus Matthias, *Bekehrung und Widergeburt*, in *Geschichte des Pietismus*, cit., vol. IV, pp. 49-79.

## Riformare la Riforma?

potrà fare a meno di dedicarsi completamente a un processo di santificazione fino al ristabilimento della purezza originaria nella sua vita quotidiana<sup>10</sup>.

Proprio questo processo di purificazione interiore, a cui ogni credente deve attivamente partecipare, definisce la nuova identità cristiana ed è articolato in tre momenti. Il concetto di *Bekehrung* diventa infatti indisciungibile da quelli di *Erweckung* (risveglio) e di *geistliche Wiedergeburt* (rinascita spirituale), che si concretizzano sempre e solo come esperienza spirituale privata. Più precisamente, la conversione coincide con quel passaggio del singolo fedele da una religiosità puramente esteriore – e quindi sempre e comunque imperfetta, quando non apertamente colpevole, sia essa anche quella protestante – alla vera fede salvifica tramite un'illuminazione interiore personale in cui egli entra in relazione diretta con il divino, abbandona di conseguenza la sua natura carnale e rinasce come nuova creatura<sup>11</sup>.

A favorire il processo di trasformazione e trasmutazione interiore non è solo il singolo, la lettura delle Scritture o l'azione misericordiosa divina, ma in genere anche un altro membro della comunità, prevalentemente il pastore, che dopo aver a sua volta sperimentato in prima persona il risveglio alla vera fede e il rinnovamento spirituale si dedica a seguire e accompagnare la conversione altrui<sup>12</sup>. Lo scopo principale della Chiesa intesa come comunità dei veri cristiani – risvegliati, rigenerati e convertiti – non è infatti per il pietismo tedesco definire verità dottrinali tramite quelle infinite e pericolose dispute tipiche dell'ortodossia luterana dell'epoca, quanto piuttosto convertire il prossimo, ricondurre sempre più persone a Cristo e coadiuvare così il progetto di salvezza universale divino agendo in una struttura orizzontale e infra-mondana, in cui il rapporto verticale con il divino del singolo si concretizza all'interno delle relazioni personali con gli altri fedeli.

In una simile riformulazione dell'esperienza religiosa anche il rapporto fra il fedele o la comunità dei rigenerati, da una parte, e la Chiesa istituzionalizzata, dall'altra, subisce modificazioni significative, rese tanto più necessarie dalla progressiva chiusura della teologia ufficiale ad inizio del Seicento nelle anguste strette

<sup>10</sup> Cfr. Johann Wallmann, *Philipp Jakob Speners Auseinandersetzung mit der tridentinischen Rechtfertigungslehre*, in Idem, *Pietismus-Studien*, cit., pp. 195-200.

<sup>11</sup> Sui modelli antropologici del pietismo tedesco, basati sull'opposizione fra vecchio e nuovo Adamo, si rimanda qui a Udo Sträter (ed.), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationales Kongress für Pietismusforschung 2005*, 2 voll., Verl. der Franckeschen Stiftungen, Halle/Saale 2009.

<sup>12</sup> Nel pietismo tedesco si sviluppa un genere letterario specifico per la narrazione a posteriori della propria personale esperienza di conversione quasi a testimonianza pubblica dell'avvenuto ingresso nella comunità dei veri fedeli che assume i tratti di un'agiografia laica. Nonostante siano tramandati resoconti persone provenienti da ogni classe sociale, alcune assumono il valore di esempio e modello cui i cristiani che non si sono ancora convertiti possono guardare per accompagnare il loro cammino di rigenerazione. Le stesse prediche dei pastori sono molto spesso focalizzate sulle vite e sui processi interiori dei singoli col doppio scopo di accelerare o avviare i processi di conversione. Si veda sul tema Hans-Jürgen Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Heinrich Reitz', 'Historie der Wiedergeborenen' und ihr geschichtlicher Kontext*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.

toie delle rivalità confessionali e delle speculazioni dottrinali. Occorre ritornare a Lutero: questo il grido che si alza da ogni parte; occorre riformare la Riforma, riportare le chiese protestanti al loro originario messaggio che ha strappato la cristianità dagli oscurantismi papali e l'ha ricondotta alla purezza della Scrittura e del messaggio divino. Nella prospettiva pietista ad attuare questa "riforma 2.0" non possono certo essere i teologi delle scuole, tristi copie degli scolastici medievali, ma solo i veri fedeli, i rigenerati, i *Wiedergeborene* che, come un'élite spirituale, agiscono da forza trainante per tutti gli altri cristiani e spingono al rinnovamento definitivo della Chiesa.

È su questo punto però che il pietismo tedesco si frantuma in un quadro eterogeneo di proposte e sperimentazioni, perché sul *come* questa nuova "riforma della Riforma" debba essere perseguita – se *all'interno della* o *in opposizione alla* Chiesa istituzionale – le possibilità di risposta si rivelano molteplici e a tratti inconciliabili.

### 3. Le conventicole come forza riformista nel pietismo ecclesiastico

Un primo tentativo di risposta alle necessità di riforma dell'epoca è elaborato da Philipp Jakob Spener, considerato il fondatore del pietismo tedesco e in particolare di quello ecclesiastico<sup>13</sup>. A lui si devono concetti che troveranno fortuna ed applicazione anche nel pietismo radicale e che sono quindi trasversali e comuni a tutto il movimento.

Formatosi all'interno della chiesa luterana, ma attento fin da giovanissimo alla letteratura devozionale inglese e all'opera dai tratti mistici di Johann Arndt (1555-1621)<sup>14</sup>, mai esplicitamente rivoluzionario in materia dottrinale ma capace d'interpretazioni personali della Scrittura, Spener giunge a Francoforte nel 1666 per avviarsi a una promettente carriera ecclesiastica. Proprio qui, stimolato da alcuni fedeli della sua comunità che lamentavano l'assenza totale di un luogo in cui riunirsi per confrontarsi sui temi centrali per la loro vita spirituale, decide di accogliere nella sua casa privata un gruppo scelto di persone con cui leggere alcune pagine di quella letteratura religiosa a lui tanto cara e poi guidarle al confronto e allo scambio di riflessioni. Lo scopo di queste conventicole, ben presto chiamate *Collegia pietatis* o *Exercitium pietatis*, doveva essere nelle intenzioni del loro promotore l'edificazione reciproca e la promozione del mutuo sostegno nel percorso spirituale di ciascuno dei partecipanti<sup>15</sup>. La formula ebbe a tal punto

<sup>13</sup> Cfr. Martin Brecht, *Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen*, in *Geschichte des Pietismus*, cit., vol. I, pp. 281-389.

<sup>14</sup> Sull'importanza di questo autore per il pietismo tedesco si veda Hans Schneider, *Der Fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006. e Andreas Deppermann, *Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002

<sup>15</sup> Markus Matthias, *Collegium pietatis und ecclesiola*, in: "Pietismus und Neuzeit", 19 (1993), pp. 46-59.

## Riformare la Riforma?

successo che nel giro di pochi anni agli incontri furono progressivamente ammesse sempre più persone, uomini e donne di tutte le classi sociali.

Dal 1674 in poi, con l'introduzione della lettura di alcuni passi della Bibbia, Spener rende ancora più esplicito il significato religioso del progetto, che precisa l'anno successivo in una breve opera intitolata *Pia Desideria*<sup>16</sup>. L'agile testo delinea i presupposti del suo programma: dopo la diagnosi sul triste stato in cui versa la cristianità dell'epoca e dopo averne individuato i responsabili non tanto nel popolo, ma nelle autorità politiche e ancor più religiose, colpevoli d'aver trascurato la cura dei fedeli per darsi alle sterili dispute dottrinali, s'individua una proposta concreta di intervento all'interno della stessa Chiesa per ricondurre grazie all'azione rinnovatrice dei membri della comunità spiritualmente più puri tutti alla viva pratica della fede<sup>17</sup>.

Il principio di riforma che viene introdotto da Spener è possibile solo nella misura in cui sottintende un modello ecclesiastico che, pur non discostandosi sostanzialmente dalla tradizione nel distinguere una chiesa esterna e storica che includa ugualmente giusti e peccatori da una chiesa invece interna e invisibile costituita dalla piccola comunità dei veri credenti, accentua sensibilmente questa stessa contrapposizione<sup>18</sup>. Pur infatti riconoscendo quella luterana come la "vera chiesa" dal punto di vista confessionale storico, Spener non indugia nel denunciarne i limiti, le degenerazioni e gli errori, soprattutto per quanto riguarda la cura dei fedeli e la prassi di pietà. È questa chiesa esterna e umana che dev'essere trasformata affinché possa coincidere meglio e in maniera più evidente con la sua parte spirituale più pura a cui, nei *Pia Desideria*, è affidata la responsabilità di ogni riforma.

Le conventicole, che a partire dai *collegia pietatis* diventano la struttura caratteristica del pietismo tedesco, costituiscono agli occhi di Spener un'*ecclesiola in ecclesia* e devono essere espressione concreta e attiva della parte interna e spirituale della Chiesa. Anche in questo caso la continuità con l'insegnamento di Lutero emerge assieme alle sue modificazioni. Fedele al principio del sacerdozio universale, Spener ne precisa ed estremizza significato e scopo sottolineandone la dimensione spirituale<sup>19</sup>: solo i cristiani rigenerati hanno il compito di sostenere ed educare gli altri fedeli sia tramite l'insegnamento, sia tramite l'esempio pratico<sup>20</sup>. Così inteso il sacerdozio universale non è più una pretesa assoluta di

<sup>16</sup> Il testo, pubblicato nel 1675, era originariamente pensato come introduzione a una nuova edizione delle *Evangelienpostillen* di Johann Arndt. Fu poi ristampato pochi mesi dopo come opuscolo autonomo e conobbe un successo straordinario nei decenni successivi. Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria*, in: Idem, *Schriften*, a cura di Erich Beyreuther e Dietrich Blaufuss, vol. I, Olms 1979, pp. 123-548.

<sup>17</sup> Ibid., pp. 156-181.

<sup>18</sup> Cfr. Hans Schneider, *Understanding the Church: Issues of Pietist Ecclesiology*, in Jonathan Strom (ed.), *Pietism and Community in Europe and North America, 1650-1850*, Brill, Leiden 2010, p. 19.

<sup>19</sup> Cfr. Philipp Jakob Spener, *Das Geistliche Priestertum*, in *Schriften*, Vol. I, cit., pp. 549-731. Il testo ribadisce la diagnosi già formulata nei *Pia Desideria* sulla degenerazione della chiesa.

<sup>20</sup> Ibid. Importante ricordare che questo testo è strutturato secondo la forma del catechismo in una concatenazione di domande e risposte, partendo dai principi fondamentali della fede fino a

tutti i cristiani, ma nemmeno un privilegio riservato a o regolato tramite ordini ecclesiastici; è piuttosto un mezzo necessario e insostituibile alla riforma della Chiesa, dal momento che solamente attraverso l'edificazione reciproca fra i laici all'interno di piccole conventicole si può raggiungere lo scopo prefisso: aiutare il cristianesimo decaduto a ritornare alla sua originaria purezza<sup>21</sup>.

#### 4. Premesse escatologiche alla rottura

Nel programma di riforma pietista le conventicole dei rigenerati si muovono all'interno della Chiesa, intesa come macrostruttura storica e umana, quasi fossero lievito capace di far crescere spiritualmente l'intera comunità<sup>22</sup>. Ad attivarle non è però semplicemente la buona volontà dei singoli, ma un orizzonte storico dalle sfumature escatologiche.

Già negli anni giovanili a Strasburgo, Spener si era dedicato per il conseguimento del dottorato (1664) allo studio filologico originale, basato anche su fonti non del tutto ortodosse, del libro dell'Apocalisse<sup>23</sup>, che riappare nei *Pia Desideria* come riferimento centrale per la speranza nell'avvento di tempi migliori per la Chiesa. In particolare la visione della caduta di Babilonia<sup>24</sup>, assieme all'annuncio paolino della conversione futura del popolo ebraico<sup>25</sup>, sono i segni del futuro instaurarsi di una nuova era in cui tutta l'umanità sarà ricondotta alla semplicità di fede e di vita che già aveva contraddistinto le prime comunità cristiane. Dio stesso, infatti, ha promesso un miglioramento della condizione della Chiesa già sulla terra<sup>26</sup>. Quest'attesa di un tempo migliore solo accennata nei *Pia Desideria*, trova piena formulazione ufficiale qualche decennio dopo in un'opera intitolata significativamente *Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten*<sup>27</sup> che apre una fase nel pensiero di Spener negli anni Settanta del secolo in cui i temi escatologici vengono più apertamente suggeriti, senza però mai uscire dall'alveo dell'ortodossia<sup>28</sup>. Nei suoi tratti essenziali, il quadro di riferimento rimane comunque sostanzialmente invariato dai *Pia Desideria* in poi.

L'oggetto primario dell'attesa in un tempo migliore è per Spener sempre e sostanzialmente la Chiesa, mai la società civile o l'ordine politico. A differenza

trattare i temi più complessi. L'opera, lungi dall'essere un trattato teologico, si propone in coerenza ai principi pietistici come manuale pratico accessibile ad ogni fedele e utile per la reciproca e quotidiana edificazione.

<sup>21</sup> Ibid., p. 558.

<sup>22</sup> Hans Schneider, *Understanding the Church*, cit., p. 25

<sup>23</sup> Johann Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, cit., pp. 164-82.

<sup>24</sup> Ap. 18,19.

<sup>25</sup> Rom. 11,25.

<sup>26</sup> Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria*, cit., p. 43.

<sup>27</sup> Il testo viene pubblicato a Francoforte presso Johann David Zunner nel 1693. Su questo scritto si veda Heike Krauter-Dierolf, *Die Eschatologie Philipp Jakob Speners*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 142-72.

<sup>28</sup> Cfr. ibid., pp. 29-53 e 267-79.

## Riformare la Riforma?

dei millenaristi, poi, la concretizzazione di questo miglioramento non trova una collocazione precisa nell'orizzonte temporale, ma rimane proiettato in un più o meno prossimo futuro. Anche nei contenuti la speranza a cui i fedeli sono invitati non si lascia descrivere: la riforma a cui la Chiesa sarà sottoposta e che Dio ha promesso viene definita solo in termini oppositivi, ossia come generale miglioramento in contrapposizione allo stato attuale, contrassegnato da ogni sorta di degenerazione dottrinale e morale<sup>29</sup>. Al tempo stesso però il richiamo in questi termini alle promesse divine e la conseguenza speranza in un futuro migliore definisce il raggio d'azione dei *collegia pietatis* e ne determina di conseguenza la radicale incompatibilità con qualsiasi progetto chiliastico<sup>30</sup>.

Se i millenaristi pretendono di realizzare il regno celeste in terra con mezzi umani e in tempi prestabiliti, i rigenerati di Spener, pur avendo piena fiducia nelle promesse del Padre e quindi pur essendo certi che un rinnovamento della Chiesa avrà luogo<sup>31</sup>, si mettono semplicemente a disposizione del programma divino nella storia, coscienti di non poter in alcun modo ostacolarlo o modificarlo. Al tempo stesso la loro azione riformatrice tramite le conventicole non è indifferente al buon esito del piano eterno, poiché così come i peccati e i dissidi dottrinali vengono puniti con l'allontanamento di sempre più persone dalla Chiesa e con la dilazione della conversione degli ebrei, in maniera analoga gli sforzi dei rigenerati nella reciproca edificazione possono concorrere al progetto di redenzione e favorire la salvezza dell'umanità. Da questo punto di vista proprio l'orizzonte escatologico è il fattore di motivazione decisivo che attiva l'impegno dei *collegia pietatis* nel perseguire la riforma personale e collettiva<sup>32</sup>. Al tempo stesso però proprio quest'attesa in una futura rigenerazione della Chiesa apre nel pietismo radicale alla sperimentazione chiliastica.

### 5. Pietismo radicale fra Wiedergeburt e unio mistica

La proposta riformista di Spener subisce marcate trasformazioni nel pietismo radicale che, pur assumendone gli elementi principali, li inserisce poi in un mutato paradigma teologico in cui affluiscono correnti di pensiero fra le più disparate, del tutto estranee alla tradizione protestante, tanto che ci si trova costantemente confrontati con casi limite o autori talmente eclettici nel combinare tradizioni che spaziano dall'ascesi medievale alla cabala o all'illuminismo da essere diffi-

<sup>29</sup> Cfr. Heike Krauter-Dierolf, *Hoffnung künftiger besser Zeiten. Die Eschatologie Philipp Jakob Speners im Horizont der zeitgenössischen lutherischen Theologie*, in: Wolfgang Breul e Jan Carsten Schnurr (ed.), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, pp. 56-67.

<sup>30</sup> Si veda qui Wolfgang Breul, "Hoffnung besserer Zeiten": der Wandel der "Endzeit" im Lutherschen Pietismus um 1700, in: Achim Landwehr (ed.), *Frühen neue Zeiten: Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 261-82.

<sup>31</sup> Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria*, cit., pp. 74-6.

<sup>32</sup> Heike Krauter-Dierolf, *Die Eschatologie Philipp Jakob Speners*, cit., pp. 32-3.

cilmente inseribili in un quadro unitario. Se quindi da una parte resta difficile definire in maniera chiara chi e cosa confluisca in questa corrente<sup>33</sup>, è tuttavia possibile monitorare almeno le modificazioni principali subite dal concetto di “riforma” cogliendo i tratti comuni fra i vari autori prima di tutto nella delinea-zione di un nuovo modello di rapporto fra uomo e Dio.

Trasversale a tutto il pietismo radicale è una lettura mistica dell’esperienza religiosa intesa più o meno marcatamente come *unio mistica*. Molto più che per Spener scivolano in primo piano i concetti di conversione e di rinascita che assumono al tempo stesso un significato di cesura nella vita umana: essi sono infatti conseguenza della rivelazione spirituale nell’anima umana e inaugurano un rapporto diretto e assoluto fra fedele e Dio. Di conseguenza la dinamica *Erweckung-Bekehrung-Wiedergeburt* si sintetizza nell’attimo dell’unione mistica e segna il passaggio da una condizione post-lapsaria a un ricreato stato di purezza adamica in cui l’anima del singolo è già a tal punto in connessione intima con il Padre da non aver bisogno di intermediazione alcuna, nemmeno della Scrittura.

L’esegesi dei testi sacri non è certo rifiutata da questi gruppi che i contemporanei, recuperando le categorie cinquecentesche, non esitano a definire di *Schwärmer*, di fanatici. Questi ultimi anzi prevedono, radicalizzando il senso delle con-venticole di Spener, proprio la lettura della Bibbia come momento fondativo della loro vita religiosa comunitaria<sup>34</sup>, ma collocano la Scrittura generalmente a valle dell’esperienza mistica: solo e soltanto chi abbia già vissuto una rivelazione interiore e una conseguente rinascita spirituale è in grado di comprendere il si-gnificato eterno racchiuso nelle e oltre le parole umane che lo veicolano. Per que-sto motivo all’interpretazione letterale si predilige quella allegorica, supportata per di più da visioni mistiche ed esperienze spirituali tramite cui i singoli rinati vengono istruiti direttamente da Dio<sup>35</sup>. In alcuni gruppi si arriva addirittura a predicare una sorta di “elezione sociolinguistica”: solo i veri cristiani, illuminati e guidati dallo Spirito, sono in grado di parlare la “lingua di Canaan”, ossia il linguaggio adamitico dell’Eden che permette loro di decodificare correttamente la verità divina nella Scrittura e nella storia<sup>36</sup>.

Tramite l’immagine del matrimonio mistico fra l’anima del fedele e Dio i pietisti radicali si propongono inoltre spesso come i figli di questa unione di-

<sup>33</sup> Per un’introduzione al vivace dibattito storiografico sul concetto di pietismo radicale di oggi si veda in particolare Wolfgang Breul et. al. (edd.), *Der radikale Pietismus. Perspektive der Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011.

<sup>34</sup> Ne è l’esempio forse più chiaro la Bibbia di Berleburg, una nuova edizione della Scrittura, tra-dotta e commentata fra il 1726 e il 1742, da un gruppo di pietisti radicali che ebbe un successo straordinario. Si rimanda per un’introduzione al sempre utile contributo di Martin Brecht, *Die Ber-leburger Bibel. Hinweise zu ihrem Verständnis*, in “Pietismus und Neuzeit” 8 (1982), pp. 162–200.

<sup>35</sup> Si veda sul tema ad esempio Claudia Wustmann, *Die “begeisterten Mägde”. Mitteldeutsche Prophe-tinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts*, Edition Kirchhof & Franke, Leipzig 2008.

<sup>36</sup> Cfr. Hans-Jürgen Schrader, *Die “Sprache Canaan”. Pietistische Sonderterminologie und Spezialse-mantik als Auftrag der Forschung*, in *Geschichte des Pietismus*, cit., vol. IV, pp. 404-429, e, più di recente, in Lucinda Martin, *The “Language of Canaan”: Pietism’s Esoteric Sociolect*, in “Aries”, 12 (2012), pp. 237-253.

## Riformare la Riforma?

vina e come l'avanguardia di una nuova umanità. Il passaggio che si compie nella *Wiedergeburt* è perciò quello radicale dal vecchio al nuovo Adamo e viene generalmente descritto nei termini di una morte (della natura peccatrice) e una resurrezione (in Cristo)<sup>37</sup>. A differenza però delle correnti mistiche infra-protestanti, gli effetti di una simile rigenerazione in queste correnti pietiste postulano un cambiamento ontologico del cristiano che si esplica quasi sempre primariamente nella dimensione spirituale, ma che talvolta lascia addirittura intuire una reale trasmutazione della stessa corporalità fisica. Non è raro trovare gruppi radicali che attendono la caduta della struttura carnale e l'assunzione al suo posto di un corpo angelico e androgino con cui i rigenerati si apprestano a entrare nella nuova Gerusalemme<sup>38</sup>.

Una comunità di rigenerati descritta in questi termini non può che porsi in netto contrasto con la Chiesa intesa come struttura storica istituzionalizzata. Ed è infatti all'interno di un simile quadro mistico che le conventicole di Spener diventano nel pietismo radicale *ecclesiolae extra ecclesia*. Le Chiese confessionali si dimostrano agli occhi di questi gruppi di perfetti *Wiedergeborene* non solo inutili – la loro funzione di mediazione decade infatti di fronte all'*unio mistica* –, ma addirittura dannose e non più riformabili. Anche su questo aspetto si può rilevare una certa omogeneità nell'argomentazione dei vari pietisti radicali. Il modello di riferimento è costituito dalle prime comunità cristiane in cui la fede era vissuta con semplicità e coerenza, lontana da ogni distinguo dogmatico e speculazione metafisica, e si esplicava in un'esistenza improntata alla virtù e alla preghiera. Se paragonata a questa perfezione originaria, la Chiesa attuale si presenta invece come una totale depravazione dottrinale e morale ormai irrecuperabile. La speranza in un futuro migliore per la cristianità a cui chiamava Spener appare quindi inattuabile nei termini di una riforma lenta e progressiva guidata dalle conventicole dei fedeli più devoti che agiscano come lievito all'interno della comunità. A ricreare la perfezione del cristianesimo delle origini sono invece *hic et nunc* i rigenerati: solo loro costituiscono già la vera Chiesa di Dio, in cui la struttura esterna storica (come comunità organizzata o gruppo itinerante raccolto attorno ad un predicatore) coincide perfettamente con la sua parte più spirituale. L'*élite* d'avanguardia in seno alla Chiesa di Spener viene quindi sostituita dalla comunità separata ed esiliata dei pietisti radicali che interpretano l'istanza riformatrice come aperta opposizione e denuncia della storia in attesa dell'imminente restaurazione del regno divino sulla terra.

<sup>37</sup> Cfr. Udo Sträter (ed.), *Alter Adam und Neue Kreatur*, cit.

<sup>38</sup> Si veda ad esempio Willi Temme, *Krise der Leiblichkeit. Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998; Stefania Salvadori, *The restitution of 'Adam's Angelical and Paradisiacal Body': Jane Lead's metaphor of rebirth and mystical marriage*, in: Ariel Hessayon (ed.), *Jane Lead and her Transnational Legacy*, Palgrave Macmillan, London 2016, 143-66.

6. *Non riforma, ma avanguardia cbiliastica*

Come per il pietismo ecclesiastico, anche in quello radicale l'idea di riforma si attiva all'interno di un preciso orizzonte escatologico che trova il suo riferimento scritturale ancora una volta nell'Apocalisse. Quest'ultima fornisce una chiave di lettura della storia utile in primo luogo alla costruzione di una nuova identità comunitaria dei rigenerati in opposizione alle chiese istituzionalizzate e dentro un orizzonte marcatamente millenarista: le persecuzioni a cui i pietisti radicali sono sottoposti dalle autorità sia ecclesiastiche sia secolari confermano la loro elezione poiché sono i veri cristiani che, costretti a fuggire da Babilonia, vivono in esilio, nell'attesa del secondo avvento di Cristo e della conseguente instaurazione del suo regno<sup>39</sup>.

All'interno di questa cornice si muovono autori diversissimi fra loro per sensibilità e pensiero; tutti però, al di là della specificità delle soluzioni intraprese, non si accontentano di attendere passivamente l'instaurazione della nuova Gerusalemme, ma agiscono e in coerenza con le loro convinzioni elaborano una strategia d'intervento nella storia per sollecitare i veri cristiani a uscire dalla comunità dei "figli del mondo" e unirsi ai "figli di Dio". Il loro scopo, quindi, non è, come ricordato, riformare le chiese confessionali, ma farsi strumenti divini nella storia, accelerare la conversione dei "falsi cristiani" e degli ebrei per costruire la nuova comunità messianica. Per i pietisti radicali le comunità dei rinati costituiscono quindi un ponte fra umano e divino, fra storia ed eternità perché rappresentano già in terra il primo nucleo della vera Chiesa.

Uno degli impulsi decisivi alle speculazioni millenaristiche e alla nuova identità comunitaria del pietismo radicale arriva dall'opera di Jane Lead (1624-1704)<sup>40</sup>, tradotta e diffusa in tutto il continente nell'ultimo decennio del secolo<sup>41</sup>. Lead, guida carismatica della *Philadelphian Society*<sup>42</sup> combina nei suoi scritti l'attesa messianica alla teosofia di Jakob Böhme – in una forma, quest'ultima, estremamente semplificata e di cui rimane soprattutto la cornice narrativa e la simbologia<sup>43</sup>. Nel programma di riforma, o meglio di superamento di ogni struttura storica ecclesiastica proposto da questi *Philadelphians* s'innestano perciò elementi esoterici e

<sup>39</sup> Cfr. Ap. 18,4 Sul millenarismo in epoca moderna nel pietismo radicale si veda Hans Schneider, *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*, in *Geschichte des Pietismus*, cit., vol. I, pp. 391-437. Per le tendenze storiografiche attuali e indicazioni bibliografiche, cfr. Wolf-Friedrich Schäufele, *Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung um 1700*, in Wolfgang Breul e Jan Carsten Schnurr (ed.), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, cit., pp. 29-55.

<sup>40</sup> Per un'introduzione si rimanda ai saggi raccolti in Ariel Hessayon (ed.), *Jane Lead and her transnational legacy*, cit.

<sup>41</sup> Burkhard Dohm, *Böhme-Rezeption in England und deren Rückwirkung auf den frühen deutschen Pietismus. Jane Lead und das Ehepaar Petersen*, in Wilhelm Kühlmann e Friedrich Vollhardt (ed.), *Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 219-39.

<sup>42</sup> Cfr. Clasia G. Manusow, *Jacob Böhme and Britain*, in Jan Garewicz (ed.), *Gott, Natur, Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, Harrassowitz, Wiesbaden 1995, pp. 197-208.

<sup>43</sup> Si rimanda qui, anche per i riferimenti bibliografici essenziali, a Ariel Hessayon e Sarah Apetrei (ed.), *An introduction to Jacob Boehme. Four centuries of thought and reception*, Routledge, New York 2014.

## Riformare la Riforma?

panteistici che si ritrovano poi, in varie combinazioni, anche fra i pietisti radicali: il piano soteriologico della storia è intrecciato all'intervento reincarnato di *Sophia*, ipostasi divina d'intermediazione fra Creatore e creato, alla restaurazione della natura androgina del primo Adamo in tutti i rigenerati, fino alla apocatastasi cosmica<sup>44</sup>. Qui ci basti però richiamare il modello di comunità cristiana con cui Lead e i suoi seguaci si propongono di attraversare la svolta escatologica.

Che le chiese istituzionalizzate rappresentino la fase terminale del lungo cammino di degenerazione del cristianesimo delle origini lo si coglie, secondo i *Philadelphians*, nella loro natura confessionale, espressione d'una distinzione fra interpretazioni umane del tutto estranee alla pienezza della verità divina. Al contrario, la Chiesa di Dio, sopravvissuta attraverso i secoli in piccole comunità di perseguitati, si caratterizza per la sua natura spirituale, semplice e priva di divisioni interne. L'opposizione fra queste due chiese non è però statica, ma inserita in una dinamicità storica rivelata nel secondo e terzo libro dell'Apocalisse: dopo la chiesa di Efeso, Smirne, Pergamo e Thyatira, si è ora giunti alla chiesa di Sardi<sup>45</sup> che, simboleggiando tutte le chiese confessionali, rimane priva di vita nonostante i molti tentativi di riforma; per questo il piano divino prevede l'imminente instaurazione di una nuova comunità, quella di Filadelfia<sup>46</sup>, in cui, ristabilita la perfezione iniziale, Cristo deve regnare fino alla fine dei tempi. A questa nuova chiesa millenaristica, conclude Lead, sono invitati tutti i rigenerati, a prescindere dal loro credo originario, poiché risorti alla natura del nuovo Adamo ne condividono il medesimo stato di perfezione<sup>47</sup>.

Nel pietismo radicale l'ingresso nella comunità dei rigenerati segna quindi automaticamente il superamento pieno della dimensione storica, sia sul piano del singolo, sottoposto a una trasmutazione quasi ontologica e reintegrato nella perfezione edenica originaria, che della comunità, interpretata come unione perfetta di esseri spirituali in cui decadono tutte le distinzioni terrene, siano esse confessionali, linguistiche, sociali o di genere. Il salto escatologico curva quindi la linea temporale fino a chiuderla in un circolo in cui la Chiesa messianica dei rigenerati sostituisce *ex abrupto* la chiesa storica assumendo non solo la purezza delle prime comunità cristiane, ma addirittura la perfezione pre-lapsaria. Rappresentandosi al tempo stesso come incarnati nell'*hic et nunc* infra-mondano, eppure già anticipazione concreta del regno chiliastico, i gruppi di pietisti radicali si trovano a vivere in una costante contraddizione cui cercano di dare precaria risposta sperimentando sempre nuove forme di aggregazione sociale<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Sulla ricezione di questi temi della teosofia di Böhme nel pietismo radicale si rimanda qui a Wolfgang Breul e Stefania Salvadori (edd.), *Geschlechtlichkeit und Ehe im Pietismus*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014.

<sup>45</sup> Cfr. Ap. 3,1-6

<sup>46</sup> Cfr. Ap. 3,7-13.

<sup>47</sup> Sempre utile sul tema il contributo di Douglas H. Shantz, *Between Sardis and Philadelphia: The Life and World of Pietist Court Preacher Conrad Bröske*, Brill, Leiden 2008.

<sup>48</sup> Si rimanda qui al fondamentale saggio di Hans Schneider, *Die unerfüllte Zukunft. Apokalyptische Erwartungen im radikalen Pietismus um 1700*, in Manfred Jakobowski-Tiessen (Ed.), *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, pp. 187-212.

7. *Alla ricerca di una "nuova Gerusalemme"*

Il pietismo radicale è una delle tante risposte alla diffusa percezione di un'accelerazione della storia che caratterizza il clima culturale tardo-seicentesco<sup>49</sup>. Data infatti per impossibile la semplice riforma delle chiese storiche confessionali, i rigenerati pretendono di costituire *de facto* il primo nucleo della nuova Gerusalemme celeste. A differenza di Spener, però, è un'attesa, la loro, che costantemente cerca di stabilire una sua data di compimento: soprattutto a partire dalla metà degli anni '90 del secolo si susseguono le visioni apocalittiche, le interpretazioni allegoriche della Scrittura – in particolare appunto dell'Apocalisse, ma anche del libro di Daniele – e i tentativi di leggere i fatti storici e naturali come segni dell'imminente avvento di Cristo<sup>50</sup>. Per il breve tempo che li separa dall'instaurazione del regno millenario ogni conventicola si organizza così in maniera autonoma così da essere pronta all'inizio della nuova era<sup>51</sup>.

Il modello della Chieda di Filadelfia proposto da Jane Lead e dai suoi seguaci assume più di ogni altro per il pietismo radicale un carattere paradigmatico<sup>52</sup>. Attraverso l'*unio mistica* qualsiasi differenza decade e i rigenerati sono liberi di riunirsi in conventicole autonome in cui, sotto la guida diretta dello Spirito, si dedicano alla lettura, alla traduzione di testi religiosi e alla costante edificazione reciproca. Proprio in virtù di questo egualitarismo potenziale fra tutti i *Wiedergeborene*, queste comunità non assumono una struttura fissa e gerarchica, ma agiscono piuttosto come gruppi occasionali in cui i singoli fedeli vivono in costante esilio e se perseguitati sono pronti a dividersi, spostarsi e riunirsi in nuove conventicole cui protestanti, riformati e cattolici hanno ugualmente accesso, purché uniti nel contatto spirituale diretto con Cristo<sup>53</sup>. La pretesa universalistica della chiesa messianica si esprime quindi in una rete di contatti internazionali fatta d'incontri e contaminazioni fra singoli membri e comunità, ma anche di fitti scambi epistolari, come pure di ricezione, traduzione e rielaborazione di testi chiliastici. Pur dispersi in ogni dove, pur divisi fra le varie confessioni, i pietisti che assumo il modello dei *philadelphians* si concepiscono come una chiesa sovranazionale che, pur perseguitata, agisce carsicamente accanto alle chiese istituzio-

<sup>49</sup> Cfr. John Christian Laursen (ed.), *Continental millenarians: protestants, catholics, heretics*, Kluwer, Dordrecht 2001.

<sup>50</sup> Si veda per un tentativo di sistematizzazione delle attese escatologiche nel pietismo radicale Douglas H. Shantz, *Radical Pietist Eschatology as a Complex Phenomenon. Differing Chiliastic Views in Jakob Böhme, J. W. Petersen, and Conrad Bröske*, in Wolfgang Breul e Jan Carsten Schnurr (edd.), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, cit., pp. 103-14.

<sup>51</sup> Cfr. Barbara Hoffmann, *Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft*, Campus-Verl., Frankfurt/Main 1996.

<sup>52</sup> Oltre alla letteratura di riferimento riportata nelle note 40-2, si rimanda qui a Paula McDowell, *Enlightenment Enthusiasms and the Spectacular Failure of the Philadelphian Society*, in "Eighteenth-Century Studies" 35 (2002), pp. 128-146

<sup>53</sup> Su questi rapporti interconfessionali si vedano i contributi raccolti in Hartmut Lehmann et al. (edd.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002.

## Riformare la Riforma?

nalizzate e rimane sempre pronta a stringere le fila e a organizzarsi saldamente appena il suo capo, il Messia, giungerà sulla terra<sup>54</sup>.

Altri gruppi di pietisti radicali estremizzano invece le componenti mistiche dell'esperienza religiosa e danno vita a forme di unione più gerarchiche in cui i fedeli si raccolgono attorno a una guida che vanta un'ispirazione diretta e speciale dello Spirito ed è quindi incaricata di svolgere una funzione quasi genitoriale. In queste comunità l'influsso di correnti spiritualistiche e in particolare di Jakob Böhme si fanno più evidenti: i *leader* carismatici sono spesso donne che, dopo un'esperienza estatica totalizzante, agiscono come ipostasi divine della *Sophia* celeste. Più precisamente, nella loro perfetta *unio mistica* con Cristo sono dotate di un potere rigenerativo verso le anime post-lapsarie dei neofiti in cui, come madri spirituali, guidano e favoriscono la rinascita del nuovo Adamo.<sup>55</sup> I riti che regolano a queste premesse la vita comunitaria sono variegati, ma in tutte le *Inspirationsgemeinde* decade comunque l'egualitarismo filadelfico e si sottolinea invece l'appartenenza di alcuni membri delle comunità alla linea del "Sacerdozio di Melchisedec" che si oppone radicalmente al "falso sacerdozio" delle chiese storiche. Questa tipologia di gruppi pietistici radicali incarna quindi nella sua struttura piramidale il percorso sotierologico cui sono chiamati i *Wiedergeborene* nella costituzione della nuova Chiesa messianica: sono ammessi all'unione interiore con Dio e quindi alla rigenerazione completa solo dopo un lungo percorso di purificazione guidato e codificato dai capi della conventicola<sup>56</sup>.

Ancora diversa è l'organizzazione di quei gruppi radicali che, orientandosi apertamente al modello delle prime comunità cristiane, sviluppano un'identità confessionale rigida, distante sia dall'indifferentismo filadelfico sia dalle pratiche estatiche delle *Inspirationsgemeinde*. Nelle conventicole dei Nuovi Battisti o dei Fratelli di Schwarzenau, ad esempio, la vita religiosa è improntata ad un biblicismo veterotestamentario in cui, accanto ad elementi che da Spener in poi sono trasversali a tutto il movimento pietista, emerge chiaramente la linea di continuità con l'anabattismo del Cinquecento, di cui recuperano non solo l'esegesi scritturale ma anche molte regole concrete di vita comunitaria. In queste conventicole il separatismo dalle chiese istituzionalizzate come pure dagli altri gruppi pietistici è radicale e viene codificato in una struttura sociale fissa e puntualmente regolata in ogni aspetto, tanto che la comunità dei rigenerati costituisce non solo una forma alternativa di Chiesa, ma anche di Stato<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Douglas H. Shantz, *Radical Pietist migrations and dealings with the ruling authorities as seen in the autobiographies of Johann Wilhelm Petersen and Johann Friedrich Rock*, in Wolfgang Breul et al. (edd.), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, cit., pp. 211-27.

<sup>55</sup> Barbara Becker-Cantarino, *Die mütterliche Krafft unsrer neuen Gebuhr: theologische Ideen und religiöse Wirksamkeit von Jane Lead (1623/4-1704) und Johanna Eleonora Petersen (1644-1724)*, in Ruth Albrecht (ed.), *Glaube und Geschlecht*, Böhlau, Köln 2008, pp. 235-52.

<sup>56</sup> Cfr. ad esempio Isabelle Noth, *Ekstatischer Pietismus. Die Inspirationsgemeinden und ihre Prophetin Ursula Meyer (1682-1743)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.

<sup>57</sup> Si rimanda qui almeno a Jeff Bach, *Der Pazifismus und die Schwarzenauer Neutäufer*, in Wolfgang Breul et al. (edd.), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, cit., pp. 229-36; Marcus Maier, *The Origin of the Schwarzenau Brethren*, Pa. Brethren Encyclopedia, Philadelphia 2008.

Stefania Salvadori

Questi tre modelli di riferimento non esauriscono le forme di sperimentazione sociale nell'ala più innovativa del movimento in cui, al contrario, vengono continuamente proposte forme ibride di comunità che raccolgono e combinano contemporaneamente elementi tanto dei *Philadelphias*, quanto dei gruppi estatici e neo-anabattisti<sup>58</sup>. Comune però a tutte le conventicole radicali è il tentativo di creare una Chiesa degli eletti, separata e opposta alle istituzioni ecclesiastiche storiche, in cui si concretizzi già nel mondo l'avanguardia del regno eterno divino<sup>59</sup>. Abbandonati i termini di un rinnovamento dell'esistente proposti da Spener, il concetto di "riforma" per i pietisti radicali assume così definitivamente i caratteri della *renovatio mundi*, della palingenesi radicale della Storia fino al suo dissolversi nel tempo escatologico. Un programma riformista questo che, come per gli *Schwärmer* del Cinquecento<sup>60</sup>, trova nella vecchia Europa solo persecuzione politica e religiosa e che si aprirà poi ad una nuova fase evolutiva nel Settecento oltre oceano<sup>61</sup>.

stefania.salvadori@tin.it

<sup>58</sup> Cfr. Hans Schneider, *Understanding the Church*, cit., pp. 15-35.

<sup>59</sup> Cfr. sopra, nota 48.

<sup>60</sup> Ci si riferisce qui a quella che tanto Roland H. Bainton quanto Heinold Fast hanno definito "l'ala sinistra della Riforma" e che comprende quei gruppi radicali di anabattisti, spiritualisti e antitrinitari perseguitati non solo dalla Chiesa di Roma, ma anche dalle Chiese protestanti e riformate. Le analogie fra queste correnti cinquecentesche e il pietismo radicale sono evidenti e si manifestano anche nella massiccia ricezione delle prime nel secondo.

<sup>61</sup> Cfr. Jonathan Strom et. al. (edd.), *Pietism in Germany and North America. 1680-1820*, Ashgate, Farnham 2009.

+

## Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?\*

### Double Illusion. Was Francis of Assisi a Reformer?

Francesco Mores (Università degli studi di Milano)

Abstract: This essay reflects on the possibility of reconstructing a biography of Francis of Assisi: St. Francis was a religious reformer? Moving from a well-known draft by Pierre Bourdieu, *L'illusion biographique*, the essay analyses the implications of the relationship between the hagiographies of St. Francis, the writings of Francis and the so-called first portrayal of the true man of Assisi, in a small Chapel of the Speco of Subiaco. From the point of view of a work by Erasmus Alber *Alcoranus Franciscanorum* (first half of the XVI Century), this image highlights the illusion of the 'true' Francis. The man of Assisi was not a Christian reformer.

Keywords: Francis of Assisi, Reform, Iconography, Biography, Autobiography

1. L'illusione biografica; 2. L'illusione d'una riforma.

Cinquecento anni dalla diffusione delle *Tesi* di Lutero sulle indulgenze, cento dalla presa del Palazzo d'Inverno a Pietrogrado, ventuno dalla pubblicazione del saggio di Pierre Bourdieu dedicato all'*illusione biografica*<sup>1</sup>, cinque anni da *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*<sup>2</sup> di Massimo Cacciari: se il nostro scopo è uscire finalmente dal cerchio magico dei centenari e affrontare la figura di frate Francesco riformatore, dovremo attraversare una doppia illusione. È possibile ricostruire la biografia di Francesco? L'Assisiate fu davvero un riformatore? Per rispondere alle domande appena formulate, percorrerò un itinerario in due tappe.

\* Molte delle idee discusse in questo saggio sono frutto delle lezioni dedicate a Francesco tenute nella parte conclusiva del corso di Storia medievale presso l'Università Vita e Salute-San Raffaele nell'anno accademico 2016-2017. Ho ridotto le note al minimo, per tentare di conservare la finalità didattica delle riflessioni che seguono: ringrazio gli studenti del corso e l'amico Enrico Cerasi che mi ha spinto a rielaborarle. Nel ricordo di Giovanni, vivo.

<sup>1</sup> P. Bourdieu, *L'illusion biographique*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 62-63 (1986), pp. 69-72: *L'illusione biografica*, in Id., *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 2009<sup>2</sup> (ed. or. Seuil, Paris 1994; trad. it. di R. Ferrara), pp. 71-79.

<sup>2</sup> M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Adelphi, Milano 2012.

## 1. *L'illusione di una biografia*

La storia di vita è uno di quei concetti del senso comune entrati di contrabbando nell'universo scientifico, dapprima, alla chetichella, fra gli etnologi e poi, più di recente e non senza fracasso, fra i sociologi. Parlare di storia di vita significa almeno – e non è poco – presupporre che la vita sia una storia, che una vita sia, inscindibilmente, l'insieme degli avvenimenti di un'esistenza individuale concepita come una storia e il racconto di quella storia [...]. Tutto ciò comporta la tacita accettazione della filosofia della storia come racconto storico, ossia in una teoria della narrazione, storica o romanzesca, in questo senso non distinguibili, in particolare biografia o autobiografia<sup>3</sup>.

L'esordio del breve saggio di Bourdieu sull'*illusione biografica* ha interrogato dal 1986 etnologi, sociologi e filosofi, ma non sembra aver scosso la tranquilla coscienza degli storici, che continuano a usare lo strumento della biografia come se esso fosse neutro, e non implicasse di per sé una precisa scelta. Nel campo degli studi francescani, la tendenza si ripresenta ciclicamente: decenni di riflessione sulla biografia di Francesco non hanno lasciato tracce sulla superficie della storia di vita dell'uomo di Assisi. Al di fuori del campo della francescanistica, non sono mancate le critiche alle prese di posizione di Bourdieu, fondate «su una precisa, anche se implicita, tripartizione gerarchica tra lo spregevole senso comune, il tradizionale discorso romanzesco e la moderna avanguardia»<sup>4</sup>. Queste obiezioni sembrano muoversi sul filo del presente e del passato prossimo: i limiti della ricerca sociologica ed etnologica, la moderna avanguardia degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, i grandi romanzi della seconda metà dell'Ottocento. Poste in tal modo, esse non danno ragione di un altro passaggio del breve saggio di Bourdieu:

È lecito supporre che la narrazione autobiografica sia sempre, almeno in parte, motivata dall'intenzione di dare un senso e una ragione, di scoprire una logica retrospettiva e insieme prospettiva, una consistenza e una costanza, collegando con relazioni intelligibili, come quella fra effetto e causa efficiente, momenti successivi che così si pongono come tappe di uno sviluppo necessario [...]. L'inclinazione a farsi ideologi della propria vita selezionando certi eventi significativi in funzione di un'intenzione globale e istituendo fra l'uno e l'altro delle connessioni atte a giustificare l'esistenza e a renderli coerenti, come quelle implicite nei porli come cause o, più spesso, come fini, incontra la complicità naturale del biografo che tutto spinge ad accettare questa creazione artificiale di senso, a cominciare dalle sue disposizioni di professionista dell'interpretazione<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> P. Bourdieu, *L'illusione biografica*, cit., p. 71.

<sup>4</sup> S. Loriga, *La piccola x. Dalla biografia alla storia*, Sellerio, Palermo 2012 (ed. or. Seuil, Paris 2010), pp. 187-188.

<sup>5</sup> P. Bourdieu, *L'illusione biografica*, cit., p. 72.

### Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?

Il nesso tra biografia e autobiografia, ecco il punto. Gli studiosi di storia non sono né etnologi, né sociologi, non intervistano i propri oggetti di studio, ma hanno spesso a che fare con autobiografie. In situazioni particolarissime, usano biografie e autobiografie e si servono della scorciatoia della storia di vita per risolvere i problemi; con un balzo, superano la distanza che ci divide dal XIII secolo e si collocano nel punto di osservazione che sta a metà strada fra il senso comune, il romanzo naturalistico e il buon senso dettato dalla fiducia che le “fonti” si ricompongano da sole in un disegno ordinato.

A partire dalla morte di Francesco d'Assisi, avvenuta forse fra il 3 e il 4 ottobre 1226, passando attraverso una canonizzazione straordinaria decisa da papa Gregorio IX nemmeno due anni dopo, un numero eccezionalmente alto di storie di vita si è riversato sull'uomo di Assisi divenuto san Francesco. In età moderna e contemporanea, lo studio di queste storie ha generato l'idea che esistano delle *fonti francescane* e che, al loro interno, sia possibile trovare la vita di san Francesco<sup>6</sup>. Non ci si è posti il problema della scelta che questa sistemazione ha generato, dando per scontata l'identità fra ciò che è di Francesco e ciò che è “francescano”; il francescanesimo ha coperto ogni cosa, non consentendo di vedere, a ritroso, aspetti fondamentali della storia dell'Ordine dei frati Minori, di san Francesco e di frate Francesco.

Si consideri la prima sezione delle ultime – per ora – *fonti francescane*, dedicata agli *scritti* e alle *biografie di san Francesco d'Assisi*. Esiste certamente un rapporto fra gli *scritti* e le *biografie di san Francesco*, ma non può esistere un rapporto che non sia testuale fra gli scritti di Francesco e le biografie di san Francesco; le biografie di san Francesco furono composte tutte dopo la morte di Francesco, servendosi anche degli scritti di Francesco, ma inserendo la sua vita in una storia che voleva essere contemporaneamente biografia e agiografia. D'altra parte, se consideriamo gli scritti autografi o fatti scrivere da Francesco durante la sua esistenza, non potremo pensare ad essi come una *narrazione autobiografica*, ma di certo – come nota Bourdieu nel secondo passo dell'*Illusione biografica* riportato poco sopra – non escluderemo che essi furono composti con l'*intenzione di dare un senso e una ragione* al proprio vissuto. Gli scritti di Francesco non selezionano *eventi significativi in funzione di un'intenzione globale*, non stabiliscono *fra l'uno e l'altro delle connessioni atte a giustificarne l'esistenza e a renderli coerenti*: offrono un ritratto dell'Assisiense, spogliato di ogni attributo.

Un'immagine di Francesco privo di ogni attributo di santità si trova sulla copertina del piccolo libro di Massimo Cacciari *Doppio ritratto*, dedicato all'imma-

<sup>6</sup> La raccolta e la pubblicazione di tali “fonti” è uno dei risultati del clima di riscoperta successivo al Vaticano II: le ultime in ordine di tempo sono le *Fonti francescane*. Terza edizione rivista e aggiornata: *scritti e biografie di san Francesco d'Assisi; cronache e testimonianze del primo secolo francescano; scritti e biografie di Chiara d'Assisi; testi normativi dell'Ordine francescano secolare*, Efr, Padova 2011. Accanto a esse, utilizzerò Francesco d'Assisi, *Scritti*, a cura di A. Cabassi e G.G. Merlo, Efr, Padova 2002.

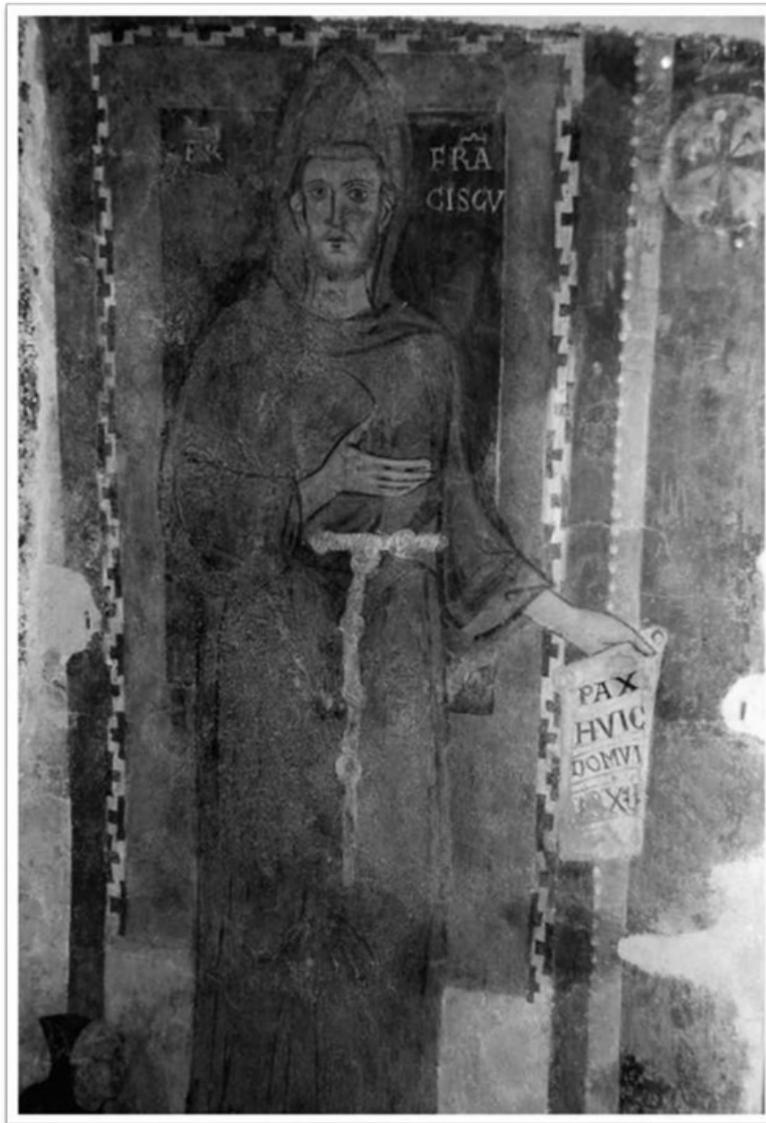
gine di san Francesco in Dante e Giotto. Sottolineando la divergenza di interpretazione della figura dell'Assisiense in Giotto e Dante, Cacciari dedica anche un accenno all'origine in effigie di tale contrapposizione:

Francesco è simbolo nel suo stesso esserci. Esattamente come il Gesù che vuole imitare. Le immagini ieratiche del corpo risorto, tutt'uno con la idea, sono sconvolte fin dall'apparizione di quella prima, misera immagine, quasi graffiata da qualcuno sulla nuda parete dello speco di Subiaco. Il Crocefisso bizantino (il "greco calcificato d'oriente" ebbe a dire il Longhi) si trasfigura nello *Jesus patibilis* di Francesco, la cui rivoluzionaria icona domina il secolo, fino a trionfare nel grandioso *requiem* di Cimabue nel transetto della chiesa superiore<sup>7</sup>.

Al termine di questo saggio, spero di cogliere almeno alcuni dei significati di questa prima immagine e il nesso che la lega a Francesco e alla riforma. Qui debbo solo anticipare che l'affresco a Subiaco fu realizzato fra il 1226 e il 1228 all'interno del monastero che, secondo tradizioni altomedievali e moderne, accolse Benedetto da Norcia prima della fondazione di Monte Cassino, in una fase eremitica della sua lunga conversione. Ecco l'immagine sublacense:

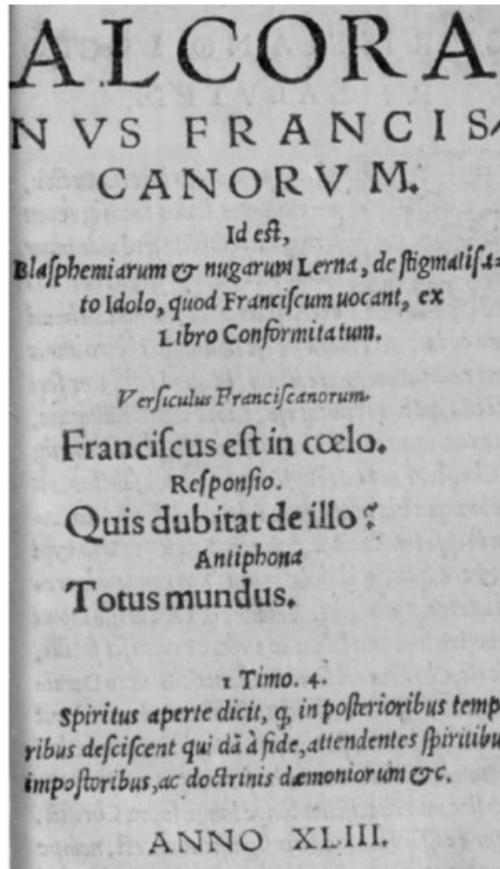
<sup>7</sup> M. Cacciari, *Doppio ritratto*, cit., p. 14. Il riferimento a Roberto Longhi va sciolto: tra i più significativi storici dell'arte italiana del secolo scorso, Longhi pubblicò nel 1948 il suo *Giudizio sul Duecento*, ristampato poi in apertura al settimo volume delle *Opere* edita a Firenze da Sansoni. La citazione fu ripresa e rimessa in circolo da L. Bellosi, *La pecora di Giotto*, Einaudi, Torino 1985, nota 47 p. 196: «Mi sembra giusto richiamare a questo proposito la caratterizzazione data da Roberto Longhi di Cimabue come "patriarca melanconico e grifagno che rimugina a nuovo pensieri vecchi di secoli; che, dal greco calcificato d'oriente, risale al latino polemico di san Gerolamo e sempre si esprime con una cupa avvampata possanza che è bene occidentale" (*Giudizio* [1974], pp. 11-12)».

Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?



Una serie di tradizioni seicentesche ha contribuito a creare il mito che tale immagine sia un ritratto eseguito dal vero dell'Assisiato. Su questo punto specifico tornerò in seguito, ma non prima di aver connesso l'apertura della seconda citazione tratta dal saggio di Pierre Bourdieu con il problema dell'illusione biografica che ha investito tutti coloro che hanno voluto occuparsi di Francesco partendo dalle bio-agiografie successive alla sua morte, o hanno cercato di combinare fra loro gli scritti di frate Francesco con le agiografie di san Francesco. Proviamo a rovesciare la frase nella quale Bourdieu parla di una *logica retrospettiva e insieme prospettiva*,

*una consistenza e una costanza, collegando con relazioni intelligibili, come quella fra effetto e causa efficiente, momenti successivi che così si pongono come tappe di uno sviluppo necessario, e ripartiamo da un testo che potrebbe aver contribuito a ritroso a riformare tale logica. Ne riproduco il frontespizio della traduzione latina:*

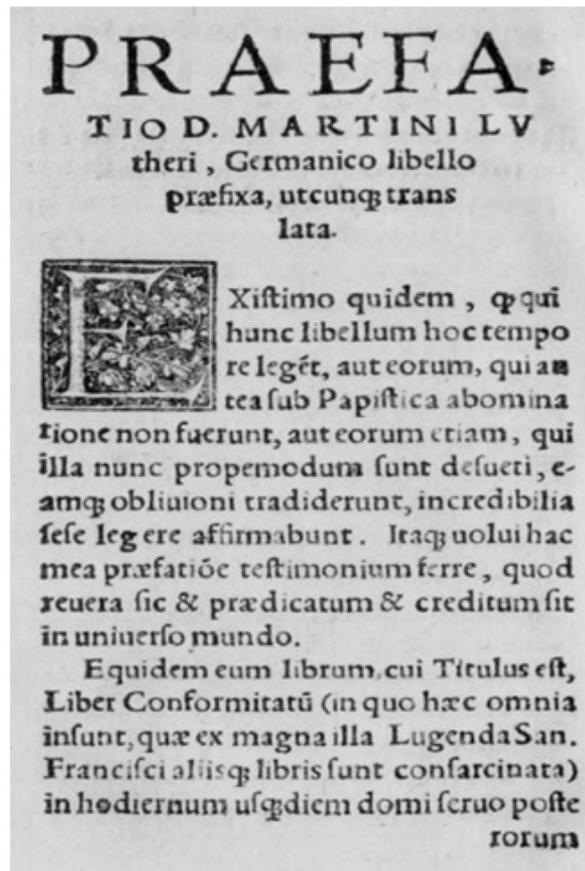


L'*Alcoranus Franciscanorum* (*Il Corano dei Francescani*) fu pubblicato per la prima volta in tedesco nel 1542, con una lettera prefatoria di Lutero<sup>8</sup>; l'anno seguente – «con la stessa data nel colophon, ma con quella dell'anno successivo nel frontespizio»<sup>9</sup> – fu volto in latino e stampato a Francoforte<sup>10</sup>, con il testo di Lutero trasformato in postfazione:

<sup>8</sup> Erasmus Alberus, *Der Barfüßer Münche Eulenspiegel und Alcoran*, mit einer Vorrede D. Martini Luther, Wittenberg, Hans Lufft 1542.

<sup>9</sup> G. Reggi, *Bartolomeo da Pisa, Liber Conformitatum, Milano, Gottardo da Ponte, 1510. L'esemplare BSF 75 Ga 9: provenienze marsigliesi e parigine*, «Fogli» 38 (2017), pp. 103-115: 106.

<sup>10</sup> Erasmus Alberus, *Alcoranus Franciscanorum. Id est blasphemiarum et nugarum Lerna, de stig-*

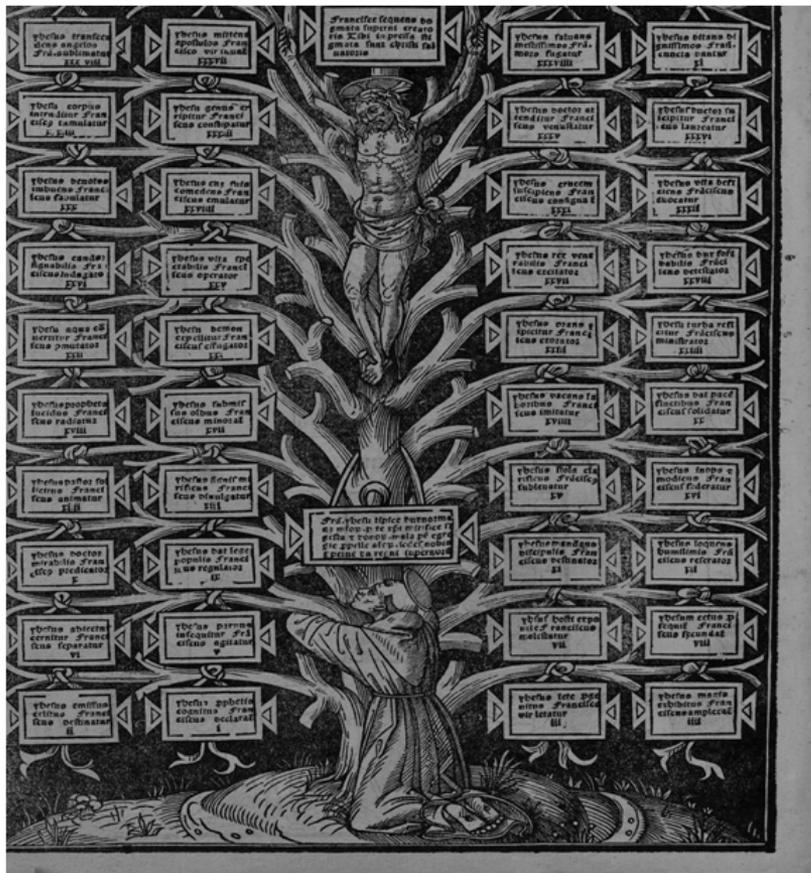


L'edizione francofortese della quale si è riprodotto poco sopra il frontespizio favorì altre traduzioni, in francese e olandese, contribuendo a dare nuovo vigore a una polemica che non era certo nuova<sup>11</sup>. Qui il rifiuto della vita monastica e mendicante si saldava all'idea che esistesse un testo che, per coloro che seguivano la regola dell'Ordine dei frati Minori, potesse essere fruito nello stesso modo in cui i "turchi" si accostavano al Corano. I "francescani" avevano anteposto al Vangelo la regola dell'Ordine e san Francesco a Gesù Cristo; per farlo, si erano affidati al testo che, sullo scorcio del XIV secolo, frate Bartolomeo da Pisa aveva assemblato sotto il titolo *Liber de conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, abbreviato da Lutero nella sua prefazione-postfazione in *Liber con-*

*matizzato idolo, quod Franciscum vocant, ex Libro Conformitatum, Francofurtiae, ex officina Petri Brubacchii 1542.*

<sup>11</sup> Per ciò che segue, fino a diversa indicazione, si veda G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Efr, Padova 2003, pp. 434-436 e, per Bartolomeo da Pisa, 297-300.

*formitatum*. Le *conformità* che attirarono il dottor Martino erano quelle contenute nella gigantesca compilazione di frate Bartolomeo, tutte volte a dimostrare la sovrapposibilità di Francesco a Gesù Cristo, la convergenza delle tradizioni molteplici sorte da coloro che si richiamavano alla regola dei Minori e l'esistenza di quello che è stato definito un "francescanesimo compilativo" di fine Trecento, con un carico non indifferente di compiaciuta visibilità. Che cosa si debba intendere con quest'ultima espressione è mostrato da quello che segue:

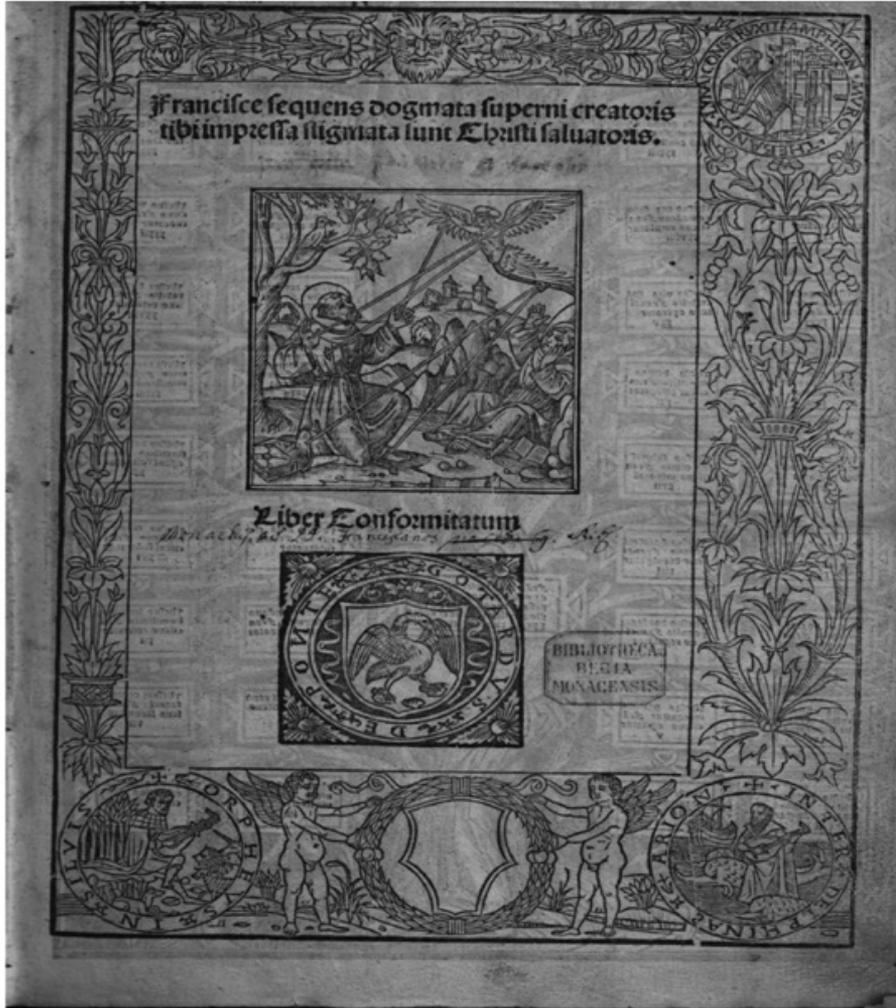


Sul verso del frontespizio dell'*editio princeps*, stampata a Milano nel 1510<sup>12</sup>, troviamo la traduzione visiva dell'albero delle *conformità*. Dal legno della croce di Cristo discendono le virtù del beato Francesco, ma discendono anche una serie di testi che i lettori dell'edizione milanese, all'inizio del XVI secolo (e co-

<sup>12</sup> Descritta, sulla base dell'esemplare recentemente acquisito dalla Biblioteca Salita dei Frati di Lugano, ancora da Reggi, *Bartolomeo da Pisa, Liber Conformitatum, Milano, Gottardo da Ponte, 1510*, pp. 109-112.

### Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?

munque prima del 1517) potevano avere o non avere presenti; la conoscenza testuale era comunque preceduta dalla visione (qui da un esemplare monacense):



Dobbiamo immaginare che Erasmus Alber e Lutero abbiano avuto presente questa immagine quando, fin dal *recto* del frontespizio della prima edizione a stampa del *Liber conformitatum*, descrissero Francesco come un «idolo stigmatizzato». L'*Alcoranus* non era altro che un'epitome polemica dell'opera di Bartolomeo da Pisa, riletta con gli occhiali di una stigmatizzazione ritenuta impossibile; a sua volta, il *Liber de conformitate* era una compilazione di testi trecenteschi e duecenteschi prodotti nel vasto e vario campo di quanti si richiamavano alla figura e all'eredità rivendicata di san Francesco: dalle cronache alla legislazione dell'Ordine dei frati Minori passando per i Fioretti, lo *Speculum perfectionis* e le

*legendae* di Bonaventura da Bagnoregio e di Tommaso da Celano. Senza difficoltà, potremmo inserire in questa sequenza di immagini il *doppio ritratto* di Dante e Giotto, ma non risolveremo il problema del supposto primo “ritratto dal vero” di Francesco, non ancora santo a Subiaco. L’immagine sublacense non può essere spiegata con le molteplici illusioni biografiche generate dopo la morte e la nascita di san Francesco: lo possono fare gli scritti di frate Francesco?

## 2. *L’illusione di una riforma*

Da trentacinque anni gli studiosi dell’Assisiote hanno imparato a misurarsi con le considerazioni di Giovanni Miccoli sulla *proposta cristiana di Francesco d’Assisi*<sup>13</sup>; in un capitolo dedicato al Testamento di Francesco come *riepilogo e riproposizione della sua esperienza religiosa*<sup>14</sup>, Miccoli analizzò il testo che, dettato nel 1226, nell’imminenza della morte, contiene forse quanto serve a identificare la «coscienza soggettiva che Francesco possedette del suo itinerario e della sua opera»<sup>15</sup>. Non la *coscienza soggettiva* di Francesco, si badi, ma i materiali che consentono di avvicinarsi alla coscienza di sé di un oggetto comunque non attingibile direttamente: sta qui, mi pare, il nucleo vero dell’esperienza interpretativa di studiosi come Giovanni Miccoli e Grado Giovanni Merlo<sup>16</sup>, che continuano a insistere sul valore euristico di ogni ricerca che parta e arrivi al Testamento di Francesco.

Ma che cos’è davvero il Testamento dell’Assisiote? Si tratta di uno degli ultimi scritti di Francesco, probabilmente dettato, in latino, che gli editori moderni hanno suddiviso in quarantatré versi, ventiquattro dei quali sono l’immagine storico-narrativa che Francesco volle lasciare di sé. La citazione è molto lunga, ma è fondamentale per comprendere il nesso fra l’ultima immagine che Francesco volle lasciare di sé e la riforma grazie alla quale egli cominciò a essere rappresentato:

Il Signore così diede a me, fratello Francesco, di iniziare a fare penitenza, poiché essendo nei peccati, troppo mi sembrava amaro vedere i lebbrosi. E lo stesso Signore mi condusse in mezzo a loro e feci misericordia con loro. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi si trasformò in dolcezza d’animo e di corpo. E poi un poco ristetti e uscii dal secolo. E il Signore mi diede tale fede nelle chiese che così pregavo semplicemente e dicevo: Ti adoriamo, Signore Gesù Cristo, anche in tutte le tue chiese che sono nel mondo intero, e ti benediciamo perché con la tua santa croce hai

<sup>13</sup> G. Miccoli, *La proposta cristiana di Francesco d’Assisi*, «Studi medievali», s. III, XXIV (1983), pp. 17-73, poi, con poche modifiche e correzioni, in Id., *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991, pp. 33-97 (da cui citerò), e infine, con un apparato di note ridotto, in Id., *Francesco. Il santo di Assisi all’origine dei movimenti francescani* [titolo redazionale], Donzelli, Roma 2013, pp. 39-118.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 41-56.

<sup>15</sup> Ivi, p. 41.

<sup>16</sup> Dopo G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, cit., una nuova tappa è stata toccata con Id., *Frate Francesco*, Il Mulino, Bologna 2011.

### Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?

redento il mondo. Poi il Signore mi diede e mi dà una così grande fede nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa chiesa romana a causa del loro ordine che, anche se mi perseguitassero, voglio ricorrere a loro. E se avessi tanta sapienza quanta Salomone ebbe e trovassi sacerdoti poverelli di questo secolo, nelle parrocchie in cui dimorano non voglio predicare al di là della loro volontà. E loro e tutti gli altri voglio temere, amare e onorare come miei signori. E non voglio in loro considerare il peccato poiché vedo in loro il Figlio di Dio e sono miei signori. E per questo lo faccio: perché in questo secolo vedo corporalmente dello stesso altissimo Figlio di Dio se non il santissimo corpo e il santissimo sangue suo che essi ricevono ed essi soli amministrano agli altri. E questi santissimi misteri sopra ogni altra cosa voglio che siano onorati, venerati e collocati in luoghi preziosi. I santissimi nomi e le sue parole scritti, dovunque troverò in luoghi indecenti, voglio raccogliere e prego che siano raccolti e collocati in luogo onesto. E tutti i teologi e coloro che amministrano le santissime parole divine dobbiamo onorare e venerare come coloro che ci amministrano lo spirito e la vita. E dopo che il Signore mi diede dei fratelli, nessuno mi indicava che cosa dovessi fare; ma lo stesso Altissimo mi mostrò che dovevo vivere secondo il modello del santo vangelo. E io con poche parole e semplicemente [lo] feci scrivere e il signor papa me [lo] confermò. E coloro che venivano a prendere la vita, davano ai poveri tutte le cose che potevano avere ed erano contenti di una tunica rappezzata dentro e fuori, con un cingolo e le brache: e non volevano avere di più. Noi chierici come gli altri chierici dicevamo l'ufficio, i laici dicevano il Padre nostro. E assai volentieri rimanevano nelle chiese; ed eravamo idioti e sottomessi a tutti. E io con le mie mani lavoravo e voglio lavorare; e fermamente voglio che tutti gli altri fratelli lavorino di un lavoretto che sia onesto. Coloro che non sanno [lavorare] imparino, non per la cupidigia di ricevere la ricompensa del lavoro, ma per [dare] l'esempio e per cacciare l'oziosità. E quando non ci sarà data la ricompensa del lavoro, ricorriamo alla mensa del Signore, chiedendo l'elemosina di porta in porta. Il Signore mi indicò che dicessimo il saluto: il Signore ti dia pace<sup>17</sup>.

Questi versi ci proiettano al di fuori delle illusioni biografiche successive e consentono di stare lontani dall'idea che Francesco fosse un riformatore. Francesco non mostrò nessuna forma di «progettualità»<sup>18</sup> nei confronti della Chiesa romana o della società, dal momento che l'investimento di esperienza ricordato nel Testamento costituiva già il limite ultimo a cui tendere. Non è un caso che i riferimenti alla chiesa, ai sacerdoti e ai teologi siano ricompresi tra la conversione e l'arrivo dei primi fratelli: sono dati di fatto, senza i quali la storia di vita di Francesco non sarebbe nemmeno stata pensata. Certo, sarebbe possibile ritenere tutto quanto sostenuto finora un'illusione autobiografica, ma una lettura in parallelo di parte del Testamento e del supposto ritratto dal vero di Francesco nello speco di Subiaco consente di evitare tale rischio.

Ho già ricordato che l'immagine sublacense fu realizzata fra il 1226 e il 1228. Dal punto di vista figurativo, essa è inserita in un complesso di affreschi sul quale

<sup>17</sup> Ho riprodotto la traduzione di Grado Giovanni Merlo inclusa in Francesco d'Assisi, *Scritti*, cit., pp. 429-439: 433 e 435.

<sup>18</sup> G. Miccoli, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, cit., p. 81.

mi sono soffermato più volte<sup>19</sup> e sui cui non credo sia necessario tornare ancora, non perché essi non presentino sempre nuovi motivi di interesse, ma perché le successive ridipinture non consentono di impiegare nessun argomento stilistico a sostegno dell'una o dell'altra interpretazione, e perché fu solo nel XVII secolo che si cominciò a parlare di un Francesco "ritratto" nell'alta valle dell'Aniene. Secondo tali pie tradizioni, riferite negli *Annales Minorum* di Luke Wadding e nella *Cronaca* sublacense di Cherubino Mirzio, Francesco si sarebbe recato nel monastero di Santa Scolastica e allo Speco – fondati, secondo altrettanto pie e più antiche tradizioni da Benedetto da Norcia, prima di Montecassino – tra il 1222 e il 1224, proprio per rendere omaggio a Benedetto, al seguito di Ugolino di Segni, cardinale protettore dell'Ordine dei Minori e, dal 1227, papa Gregorio IX. Questa piissima tradizione sarebbe stata rapidamente dimenticata se l'immagine di Francesco a figura intera (più volte ridipinta, vestita con l'abito di un monaco) non fosse stata realizzata in una cappella detta di San Gregorio accanto alla scena della consacrazione di un altare che contiene – con una forzatura linguistica le cui implicazioni verranno chiarite tra poco – un epitaffio dipinto. Eccone il testo, secondo la mia versione che tiene conto delle discussioni (moderne e contemporanee) e del contesto (duecentesco) nel quale l'epigrafe *depicta* fu realizzata:

Costui è papa Gregorio che risolse, con spirito di *reformatio*, secondo l'esempio del suo grande predecessore Innocenzo III, conflitti e deviazioni che il monastero soffrì lungo la via dell'imitazione e dell'esempio del padre Benedetto. Prima di divenire papa egli fu cardinale di Ostia e fu per vie diverse ancora legato alle protobadie. Questa cappella fu consacrata dallo stesso Ugolino con la sua presenza. La cappella fu dipinta nel secondo anno di pontificato di Gregorio IX. Egli, quando si trovava nel primo di quella serie di sommi onori ai quali ascese con il passare degli anni, il cardinalato del titolo di Sant'Eustachio, era rimasto qui [nel 1202] e aveva condotto vita celeste per due mesi, imitando Paolo nella sua ascesi, come Innocenzo III aveva imitato Abramo nel suo soggiorno a Subiaco. Per esso pregate devotamente.

Francesco non si recò mai a Subiaco. La sua *imago* sublacense, totalmente priva degli attributi di santità, fu realizzata due anni dopo la morte – nel secondo anno di pontificato di Ugolino di Segni (19 marzo 1228-18 marzo 1229), alle soglie della canonizzazione voluta da Gregorio IX (16 luglio 1228) – nel contesto di una storia di vita nella quale Ugolino/Gregorio IX occupa una posizione eminente.

La riforma non riguarda dunque Francesco, ma l'ambiente nel quale frate Francesco fu ritratto; quando Francesco decise di fornire un ritratto di sé, nel suo Testamento, inserì nella sua storia una serie di riferimenti non narrativi alla

<sup>19</sup> A partire da F. Mores, *Alle origini dell'immagine di san Francesco d'Assisi*, Efr, Padova 2004. Fino a diversa indicazione, ciò che segue riassume Id., *Alle origini dell'immagine di Francesco d'Assisi: parole, gesto o ritratto?*, in *La comunicazione del sacro (secoli IX-XVIII)*, a cura di A. Paravicini Bagliani-A. Rigon, Herder, Roma 2008, pp. 97-109.

## Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?

chiesa, ai sacerdoti e ai teologi: tutti oggetti che svolsero un ruolo attivo nella costruzione della sua immagine di vita.

Della potenza di questa proiezione continuiamo ad avere prove. Lo stesso Miccoli, ripresentando nell'agosto 2013 la sua prima raccolta di saggi "francescani" apparsa nel 1991, scrisse una nuova introduzione nella quale un posto particolare è occupato da un discorso tenuto da papa Francesco tre giorni dopo la sua elezione, il 16 marzo 2013. Rivolgendosi ai rappresentati dei media, papa Bergoglio collegò la scelta del proprio nome a quello dell'Assisiense, in un contesto degno di nota:

Alcuni non sapevano perché il Vescovo di Roma ha voluto chiamarsi Francesco. Alcuni pensavano a Francesco Saverio, a Francesco di Sales, anche a Francesco d'Assisi. Io vi racconterò la storia. Nell'elezione, io avevo accanto a me l'arcivescovo emerito di San Paolo e anche prefetto emerito della Congregazione per il Clero, il cardinale Claudio Hummes: un grande amico, un grande amico! Quando la cosa diveniva un po' pericolosa, lui mi confortava. E quando i voti sono saliti a due terzi, viene l'applauso consueto, perché è stato eletto il Papa. E lui mi abbracciò, mi baciò e mi disse: "Non dimenticarti dei poveri!". E quella parola è entrata qui: i poveri, i poveri. Poi, subito, in relazione ai poveri ho pensato a Francesco d'Assisi. Poi, ho pensato alle guerre, mentre lo scrutinio proseguiva, fino a tutti i voti. E Francesco è l'uomo della pace. E così, è venuto il nome, nel mio cuore: Francesco d'Assisi. È per me l'uomo della povertà, l'uomo della pace, l'uomo che ama e custodisce il creato; in questo momento anche noi abbiamo con il creato una relazione non tanto buona, no? È l'uomo che ci dà questo spirito di pace, l'uomo povero... Ah, come vorrei una Chiesa povera e per i poveri! Dopo, alcuni hanno fatto diverse battute. "Ma, tu dovresti chiamarti Adriano, perché Adriano VI è stato il riformatore, bisogna riformare...". E un altro mi ha detto: "No, no: il tuo nome dovrebbe essere Clemente". "Ma perché?". "Clemente XV: così ti vendichi di Clemente XIV che ha soppresso la Compagnia di Gesù!"<sup>20</sup>.

Così, appena eletto, il nuovo vescovo di Roma decise di *raccontare la storia*. Non è naturalmente escluso che egli intenda cambiare la Chiesa cattolico-romana nella direzione di una riproposizione dell'immagine di un «Francesco riformatore, che nella povertà, nell'abbandono di ogni trionfalismo e autoreferenzialità, indica alla Chiesa la strada per poter parlare agli uomini»<sup>21</sup>, anche «in funzione di una radicale riforma della Chiesa»<sup>22</sup>, ma come tutto ciò si possa realizzare, traendo ispirazione dal passato, resta un interrogativo aperto nel presente. L'esistenza di un'eredità del pieno medioevo (il conclave), nel quale gli eredi di un'idea altomedievale di istituzione ecclesiastica (i cardinali), riuniti in istituzioni della prima età moderna (le congregazioni), votano per l'elezione di un monarca, rende difficile anche solo immaginare che cosa accadrà. Si potrebbe poi rilevare

<sup>20</sup> Riprendo la citazione da G. Miccoli, *Introduzione 2013. Otto secoli dopo: il santo e il papa*, in Id., *Francesco*, cit., pp. VII-XVII: IX-X.

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

<sup>22</sup> Ivi, p. XV.



### Francesco Mores

che, nel discorso di cui si è riportato poco sopra il passaggio più significato, si accenna *anche* al bisogno di riformare l'istituzione, associandolo a una figura dimenticata come Adriano VI (non certo un grande riformatore degli inizi del XVI secolo, ma di certo l'ultimo papa non italiano fino a Giovanni Paolo II). Per tale caratterizzazione, meno appariscente di quella che si rifà all'immagine di Francesco, andrebbe forse trovato un posto nel grande albero delle conformità: siamo in ogni caso di fronte a un'ulteriore riprova del potere delle illusioni.

moresfra@gmail.com

# Hegel e l'identità politica europea - Hegel and the European Political Identity

Alessandro Volpe (Università Vita-Salute San Raffaele)

Abstract: The present essay aims to focus on Hegel's concept of the European political identity, through three points of view. In the first place, the birth of European identity in the Modern Age and the notion of "germanic world". According to Hegel, there are essentially three decisive events, all occurring between the 15th and 16th Century: the growing autonomy of European monarchies, the crumbling of Christian unity after the Lutheran Reformation and the discovery of the New World. In the second place, the historical/conceptual relationship and the opposition between Europe and Nations. Hegel solves this conflict by identifying the European political culture with the independence of Nations and with the new policies introduced by the French Revolution, finding a mediation model in the Prussian Kingdom of his time. The fundamental features of the European political culture are found precisely in the encounter between France and German. In the third place, the issue of the European balance of power in the period of the Restoration. Hegel rejects every cosmopolitan thesis, especially the Kantian idea of "perpetual peace", considered abstract and obsolete. The only possible balance must be based on the mutual recognition of free and sovereign State nations. By this perspective, it is possible to highlight some general and still relevant themes and issues of the idea of Europe, also with the support of two classics on this topic: *Storia dell'idea di Europa* by Federico Chabod and *L'Europe* by Lucien Febvre.

Keywords: Hegel, Idea of Europe, Modern Age, Revolution, Reforms, Cosmopolitanism

1. L'Europa moderna e "germanica" di Hegel; 2. Europa e Stato-nazione. La Rivoluzione della Francia e le riforme della Germania; 3. Equilibrio europeo: cosmopolitismo o riconoscimento delle nazioni.

## 1. *L'Europa moderna e "germanica" di Hegel*

Dire Europa significa dire età moderna. Questo binomio, su cui è essenziale soffermarsi preliminarmente, è ben illuminato da due veri e propri "classici", che saranno di prezioso supporto nel corso della trattazione: *Storia dell'idea*

di Europa<sup>1</sup> dello storico italiano Federico Chabod (1901-1960) e *L'Europe. Genèse d'une civilisation* dello storico francese della scuola della *Annales* Lucien Febvre (1878-1956). Entrambi pongono lucidamente in risalto il valore della *modernità* della coscienza europea. Da queste e da altre analisi di lunga durata della storia europea<sup>2</sup> è possibile ricavare una distinzione tra due sensi, o se si vuole, tra due diverse intensità della coscienza europea: 1) un senso *debole*, essenzialmente pre-moderno, legato a una concezione prevalentemente geografica della nozione di Europa; 2) un senso *forte*, che vede tale coscienza corrispondere a una civiltà, a una precisa unità culturale dotata di attributi propri e riconoscibili, ossia, nelle parole di Febvre: «l'insieme delle caratteristiche che un gruppo umano presenta agli occhi di un osservatore imparziale e oggettivo, la vita collettiva di un gruppo (vita materiale, vita politica e sociale, vita intellettuale, morale, religiosa)»<sup>3</sup>. È quella che Hegel ritrae come «una famiglia», formata dalle nazioni europee «secondo il principio generale della loro legislazione, dei loro costumi, della loro cultura»<sup>4</sup>.

In questo senso, se il mondo antico – e più nello specifico la cultura greca – ha “consegnato” l'Europa alla storia nella parola e nel mito, solo successivamente la modernità le ha conferito un significato «reale e vivente». Il “mondo ellenico”<sup>5</sup> era, in primo luogo, una civiltà mediterranea, non ancora una formazione *continentale*, dove, nell'uso del lemma «Europa», osserva Chabod, «precisazione geografica e precisazione culturale-morale non combaciano ancora»<sup>6</sup>. Al mondo antico era infatti ignota una nozione politica di Europa: «nessuno che visse in Europa a quell'epoca – volendo fare un esercizio di psicologia storica – avrebbe definito se stesso europeo»<sup>7</sup>. L'Europa era ancora sinonimo di Occidente. Etimologia e mitologia lo confermano: le radici del termine, probabilmente derivanti dall'accadico<sup>8</sup>, richiamano questo suo senso crepuscolare: *erib* e *erebu*, che significano «entrare», indicherebbero il tramonto del sole, contrapposti ad *asu* e *acu* («alzarsi»), che indicherebbero l'alba, l'Asia; i fenici *erebe*, *oreb*, *erob*, l'arabo *grabb*, indicano «il paese dove scende la notte». Il mito, invece, allude a un'Europa “strappata” dall'Occidente, sebbene stretta parente d'Oriente: nella

<sup>1</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1961.

<sup>2</sup> Oltre ai due testi di Chabod e Febvre, i più recenti H. Mikkeli, *Europe as an idea and an identity*, Palgrave Publishers, Basingstoke, 1998; trad. it. a cura di R. Falcion, *Europa. Storia di un'idea e di un'identità*, Il Mulino, Bologna, 2002 e P. Rossi, *L'identità dell'Europa*, Il Mulino, Bologna, 2007.

<sup>3</sup> L. Febvre, op. cit., p. 35.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970; trad. it. a cura di Giuliano Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2012, §399.

<sup>5</sup> Espressione che lo storico inglese Arnold Toynbee utilizza per comprendere sia il mondo greco che quello latino: Cfr. A. Toynbee, *Hellenism: The History of a Civilization*, Oxford University Press, 1959; trad. it. a cura di G. Pignolo, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino, 1967.

<sup>6</sup> F. Chabod, op. cit., p. 25.

<sup>7</sup> H. Mikkeli, op. cit., p. 23.

<sup>8</sup> Mikkeli fa notare che, fino a ora, «non è stata presentata un'accezione del termine “Europa” che sia indiscutibile» (ivi p. 13).

## Hegel e l'identità politica europea

*Teogonia* (verso 257), Esiodo presenta Europa figlia di Oceano e Teti, e sorella di Asia; celebre poi, specie per l'iconografia canonica, il racconto omerico del *Ratto di Europa*: Europa, figlia di re fenici, rapita da Zeus, attraversa il mare fino a Creta; dalla loro unione nascerà Minosse. La determinazione geografica nelle fonti antiche è altresì varia e spesso contraddittoria<sup>9</sup>: nella cosmografia erodotea «Europa» designa tutto il quadrante occidentale del mondo, distinta da Asia ad est e dalla Libia a sud; in Pindaro indica la costa settentrionale del Mediterraneo; in Aristotele rappresenta solo le zone fredde a nord dell'Ellade, ossia Tracia e Macedonia; in Isocrate s'identifica, invece, con la sola Grecia. Con l'espansione dell'ecumene ellenistica si «rendeva impossibile ogni ulteriore sviluppo del concetto appena nato»<sup>10</sup>. In età romana sarà l'estensione stessa dell'impero, divenuto intercontinentale, a coincidere culturalmente con il mondo civilizzato.

A dare fondamento all'attuale profilo geografico dell'Europa sarà la scomposizione della *Pars Occidentis* imperiale – secondo la formula di Marc Bloch: «l'Europa nasce quando l'Impero crolla» – e l'imporsi di ciò che Hegel chiama il «mondo germanico», con due conseguenze fondamentali: il passaggio del centro di gravità economico-politico occidentale dal Mediterraneo alla “terraferma” continentale, e l'egemonia del Cristianesimo latino sulle nuove formazioni romano-barbariche. Naturalmente, sia Febvre sia Chabod, in tale contesto, esaltano l'apporto dato alla formazione dell'Europa da parte dell'Impero di Carlo Magno, considerato come il «lievito che ha fatto fermentare la pasta europea»<sup>11</sup>. Benché ancora non classificabile come un organismo politico propriamente europeo, bensì come una *respublica christiana*<sup>12</sup>, l'Impero carolingio – «corona venerabile d'Europa» e «*rex, pater Europae*» – è stato senza dubbio il “germe” da cui si è sviluppato il futuro sistema degli Stati. Hegel riconosce all'impresa carolingia l'importanza di essere stata la prima formazione statale a raccogliersi attorno al cristianesimo fin dalla sua nascita e di aver “preparato” il terreno alle reazioni nazionali contro il suo stesso dominio universale. In generale, l'età medievale aveva come sua comunità di riferimento la *christianitas*, e non l'Europa come unità molteplice di Stati autonomi.

L'espressione hegeliana «mondo germanico», benché apparente sintomo di una visione ingenuamente germanocentrica, non deve trarre in inganno: essa va intesa in maniera elastica, come l'incontro tra i popoli germanici e le molteplici radici europee preesistenti: l'eredità greca, il diritto romano e, soprattutto, il messaggio cristiano, di cui questi popoli si fanno rinnovati portatori. Hegel, nelle pagine delle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* dedicate alla descrizione del mondo germanico, non appare né interessato né affascinato dalla presunta “purezza” delle

<sup>9</sup> Dal punto di vista degli antichi «quali siano i confini dell'Europa è cosa quanto mai incerta», P. Rossi, op. cit., p. 15. Per la geografia di Europa nelle fonti antiche si veda: ivi pp. 19.41, e H. Mikkeli, op. cit., pp. 15 e 18.

<sup>10</sup> F. Chabod, op. cit., p. 29.

<sup>11</sup> L. Febvre, op. cit., p. 23.

<sup>12</sup> P. Rossi, op. cit., p. 46.

genti nordiche, esaltata invece dagli ambienti romantici tedeschi: ammette di non voler «inseguire i Germani nelle loro foreste», né di giudicare elevato lo «stato di selvatichezza» delle prime popolazioni barbariche<sup>13</sup>. Con tono prossimo allo sdegno, parla persino di «ottusità barbarica» e, rispetto al culto pagano dei Germani, sostiene che esso non avesse «nulla di profondo»<sup>14</sup>. All'autenticità tedesca contrappone invece la virtuosa ibridazione con l'intero patrimonio spirituale di epoche passate, che le nuove formazioni germaniche hanno saputo elasticamente accogliere e rielaborare con spirito nuovo. Il rifiuto del mito della "purezza" tedesca, come si noterà più avanti, avrà delle importanti ripercussioni sul piano politico, in particolar modo sul legame tra Germania e Francia.

Soltanto all'interno di quella che Hegel indica come la *terza età* del mondo germanico, ossia l'evo moderno, si verificano quelle grandi scissioni che daranno solidità al senso dell'Europa. Si tratta di eventi decisivi, a cavallo tra il XV e XVI secolo, che impongono il riconoscimento di nuove alterità, sia *esterne*, extra-europee, sia *interne*, derivanti da processi storici continentali. La cifra comune di questi episodi è la manifestazione di una molteplicità di soggetti. L'Europa nasce in coincidenza della comparsa di una pluralità di figure storiche. In primo luogo, il disgregarsi dell'ecumene cristiana sotto l'autorità della Chiesa di Roma per effetto della Riforma luterana, che Hegel saluterà entusiasticamente come «il sole che tutto trasfigura»<sup>15</sup>. Evento che fu decisivo non solo per la differenziazione religiosa, ma anche e soprattutto per la differenziazione politica tra Stati germanici di fede luterana, Stati romanici di fede cattolica e nazioni slave di rito prevalentemente ortodosso. In secondo luogo, l'emergere impetuoso dell'autonomia delle monarchie nazionali e la conseguente necessità della ricerca di un nuovo *nomos* dell'equilibrio, fondato su un esercizio controllato della sovranità, ormai non più rintracciabile nella comune appartenenza alla cristianità latina. Oltre i confini europei, furono la scoperta del Nuovo Mondo, l'esplosione del fenomeno delle esplorazioni e l'inizio del colonialismo a mettere in crisi un'identità europea che non poteva più riconoscersi esclusivamente attorno alla *christianitas*, portata a bordo delle navi dei conquistatori ed esportata nelle Americhe.

## 2. Europa e Stato-nazione. La Rivoluzione della Francia e le riforme della Germania

La modernità dell'idea di Europa coincide anche con la modernità dell'idea di nazione. Se da una parte, con tutta evidenza, lo Stato-nazione è un prodotto tipicamente europeo, dall'altra è stata e continua ad essere, almeno sul piano del

<sup>13</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, in *Werke*, Dunker & Humboldt, Berlin, 1832-45, vol. XII, nuova ed. critica nei *Sämtliche Werke*, vol. XVIII A: *Die Vernunft in der Geschichte*, a cura di G. Lasson. e J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1955; trad. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 287.

<sup>14</sup> Ivi p. 291.

<sup>15</sup> Ivi p. 337.

conflitto di sovranità e degli equilibri politici, il principale contendente dell'Europa. L'evidente contraddizione, di natura squisitamente filosofica, sta nel fatto che l'Europa, idea universalistica per eccellenza, rappresenta qualcosa di più di un'identità nazionale, mentre la nazione è qualcosa al contempo di particolaristico, se vista da fuori, ma anche di universale entro di sé. Contrastante è anche l'atteggiamento manifestato da Febvre e Chabod in relazione a questo problema: per lo storico francese, l'irrompere della nazione coincide con un autentico *tracollo* dell'idea di Europa, tanto da definire questo evento come «lo scoglio, la roccia su cui va ad infrangersi la nave delle speranze europee»<sup>16</sup>. Più concilianti sono invece i toni di Chabod: la nazione, dal suo punto vista, è in qualche modo concettualmente e storicamente integrabile nel più ampio contesto dell'idea di Europa, tanto da spingersi nella coraggiosa affermazione secondo cui «l'idea di nazione è indissolubilmente legata all'idea di Europa»<sup>17</sup>.

Per lo storico italiano la nazione è quindi un'idea complessa, inconcepibile al di fuori di una coscienza europea, sia da un punto di vista della sua genesi storica, come prodotto caratteristico della cultura politica europea, sia anche nell'aspirazione cosmopolitica del suo progetto. Chabod prende a modello l'ideale mazziniano della nazione come mezzo per il raggiungimento dell'umanità europea<sup>18</sup>: il movimento della *Giovine Europa* affiancata dalla *Giovine Italia*. Nell'*Idea di nazione*, Chabod prova a sciogliere la contraddizione distinguendo tra un'idea *volontaristica* e una *naturalistica* di nazione: la prima appartarrebbe alla tradizione italiana e francese, potenzialmente più aperte alla solidarietà europeistica; la seconda alla tradizione tedesca, più incline alla chiusura nei confronti dell'ideale europeo. Alla domanda su «quali furono le ripercussioni che l'affermazione della nazione e di una missione affidata ai singoli popoli, a tutti i popoli, ebbe sulla coscienza europea», Chabod risponde nel modo seguente: «storicizzare, per così dire, i caratteri tipici della civiltà europea, nel senso di ricercare come essi si fossero venuti svolgendo, attraverso una storia ormai millenaria, ad opera delle varie nazioni»<sup>19</sup>.

Nel pensiero di Hegel è possibile rintracciare, sotto l'aspetto concettuale, il medesimo tentativo formulato da Chabod. Anzitutto, è necessario rilevare che il criterio adottato per l'inserimento di un popolo nella sua storia teleologica è quello di presentarsi nella forma di uno Stato: «un popolo senza formazione statale (una *nazione* in quanto tale) non ha propriamente nessuna storia»<sup>20</sup>, e ancora: «nell'esistenza di un *popolo*, il fine sostanziale consiste nell'essere uno Stato e nel mantenersi come tale»<sup>21</sup>. Inoltre, è lo Stato ad essere il “materiale” stesso che lo spirito utilizza per realizzare il suo fine, che è la libertà: «lo Stato è la realtà del-

<sup>16</sup> L. Febvre, op. cit., p. 220.

<sup>17</sup> F. Chabod, op. cit., p. 79.

<sup>18</sup> F. Chabod, *L'idea di nazione*, cit., p. 80.

<sup>19</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, cit., p. 135.

<sup>20</sup> G. F. W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Gesammelte Werke*, Band 20, a cura di U. Remel, W. Bonsiepen e H. C. Lucas, Felix Meiner Verlag, 1992; trad. it. cit., §549.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

la libertà concreta»<sup>22</sup>. L'unico orizzonte possibile per appagamento della libertà sono il diritto, la morale concreta, le istituzioni oggettive. Una libertà senza legge concreta e sostanziale cadrebbe nella pura accidentalità, nell'arbitrio.

L'episodio che più di tutti ha dato unità tra statualità e nazionalità è stato senza dubbio la Rivoluzione francese<sup>23</sup>, alla quale Hegel dedica le pagine forse più suggestive delle sue *Lezioni*: «[d]a che il sole sta nel firmamento e i pianeti girano introno a esso, non si era mai visto l'uomo mettersi sulla testa, ovvero sia nel pensiero, e costruire la realtà a misura del pensiero»<sup>24</sup>. Hegel, con una celebre formula, la definisce «una splendida aurora», che «tutti gli esseri pensanti – egli compreso – celebrarono unanimi»<sup>25</sup>. Il rapporto tra il filosofo tedesco e la Rivoluzione, per le sue implicazioni e la successiva influenza e fortuna, meriterebbe naturalmente una trattazione a sé. Importante è qui rilevare quale ruolo essa abbia avuto nella formazione della coscienza nazionale e nella modernizzazione dello Stato. A questo proposito Hegel elenca schematicamente le principali novità e riforme apportate dalla stagione rivoluzionaria e diffuse in tutta Europa mediante violente conquiste o decreti dei governi. In primo luogo, le leggi della libertà oggettiva: le chiama indicativamente «leggi della razionalità», che hanno rotto con i vecchi vincoli feudali, in cui rientrano le libertà della persona e della proprietà, la libertà d'industria e il libero accesso alle cariche statali da parte dei cittadini; grazie a esse decadono, infine, «tutte quelle determinazioni derivate dal diritto feudale, le decime e i canoni»<sup>26</sup>; in secondo luogo, la completa *sovranità* degli Stati, come «esercizio formale della realizzazione delle leggi e loro mantenimento» all'interno dei loro confini, e poi verso l'esterno «l'indipendenza della nazione come individualità rispetto alle altre»<sup>27</sup>; in ultima istanza, il momento della «disposizione d'animo», ovvero «il sentire che le leggi e la costituzione sono qualcosa di solido e che sommo dovere degli individui è quello di sottomettere alle leggi la loro volontà individuale»<sup>28</sup>. Nella *Filosofia del diritto* questo sentimento è definito da Hegel «patriottismo»<sup>29</sup>.

La Rivoluzione in Francia si era tuttavia prima capovolta nel Terrore («dove finì allora il governo? In teoria passò al popolo, di fatto alla Convenzione Nazionale e ai suoi comitati»<sup>30</sup>) e successivamente nel potere militare ed espansionistico di Napoleone. L'ammirazione di Hegel per questa figura – espressa sin dalla gioventù e, non senza coraggio, fino alla maturità in piena Restaurazione – è dovuta al significato epocale e storico-mondiale della sua impresa: l'aver esportato le maggiori conquiste rivoluzionarie (rappresentate emblematicamente dal *Code Napoléon*) e, d'altro canto, l'aver anche sollecitato le conseguenti legittime reazioni nazionali:

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §260.

<sup>23</sup> Si veda A. Zannini, *Storia minima dell'Europa*, Il Mulino, Bologna, 2015, p. 224.

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 362.

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

<sup>26</sup> *Ivi* p. 363.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ivi* p. 364.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §268.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 365.

## Hegel e l'identità politica europea

La Germania fu percorsa dagli eserciti francesi vittoriosi [...] le leggi del diritto, alle quali diede senz'altro occasione l'oppressione francese, in quanto persuaso tramite i difetti delle istituzioni precedenti vennero in particolare luce. La menzogna di un impero è completamente sparita. L'impero si è scomposto in Stati sovrani. Gli obblighi feudali sono stati aboliti, i principi della libertà e della libertà personale sono stati resi principi fondamentali. Ciascun cittadino ha accesso alle cariche statali, ma condizione necessaria sono capacità e utilità<sup>31</sup>.

Sulla base di questa tensione tra la necessità delle riforme d'impronta francese e la legittimità dell'indipendenza nazionale tedesca, si fonda quella mediazione che Hegel sembrava trovare nella Prussia del suo tempo. Per fare ciò, occorre che il popolo tedesco trovasse una sua propria identità istituzionale, aperta alle conquiste politiche provenienti dalla Francia rivoluzionaria. L'attenzione di Hegel nei confronti del destino della nazione tedesca nasce sin dalle sue prime riflessioni filosofico-politiche, a partire da un testo significativo, datato 1802, *La Costituzione della Germania*, nel quale «egli auspica per la Germania la stessa soluzione auspicata da Machiavelli per l'Italia»<sup>32</sup>. Scritto durante il periodo di scontro tra il vecchio Impero germanico e le armate francesi, questo saggio-manifesto denuncia la debolezza dell'istituto imperiale e le sue arretratezze, prime tra tutte la totale mancanza di accentramento dei suoi poteri e la palese confusione giuridica tra diritto pubblico e diritto privato, secondo i caratteri tipici del particolarismo feudale.

Come illustrato nitidamente da Domenico Losurdo nel suo monumentale studio *Hegel e la Germania*, «lo sforzo di costruire una tradizione culturale nella quale il popolo tedesco potesse riconoscersi caratterizza il pensiero di Hegel»<sup>33</sup>. Con questa vera e propria politica culturale (*Kulturpolitik*), portata avanti specialmente nella maturità a Berlino, intendeva «influenzare, mediante il suo insegnamento, non solo la cerchia dei suoi discepoli all'Università, ma anche i più larghi settori dell'opinione pubblica»<sup>34</sup>. Hegel, come si è potuto constatare già in precedenza, era insofferente nei confronti di ogni «ripiegamento geloso e autosufficiente»<sup>35</sup> in una presunta «autenticità» germanica, che politicamente appariva remissiva rispetto a qualunque apporto esterno, specialmente se d'impronta francese. Errore in cui era caduto persino Fichte nei suoi fiammanti *Discorsi alla nazione tedesca* del 1807, parlando del cosiddetto *Urvolk*, il popolo germanico culturalmente «intatto», esente da ogni «contagio» romanico.

<sup>31</sup> Ivi p. 369.

<sup>32</sup> G. Bedeschi, *Il pensiero politico e giuridico*, in C. Cesa (a cura di), *Guida ad Hegel*, Laterza, Bari, 1993, p. 158.

<sup>33</sup> G. Losurdo, *Hegel e la Germania*, Guerini Associati, Napoli, 1997, p. 25. Anche per G. Bedeschi «il nucleo profondo della riflessione politica era costituito dalla storia tedesca e alle prospettive della nazione tedesca» (*Il pensiero politico e giuridico*, cit., p. 157).

<sup>34</sup> D. Losurdo, op. cit., p. 27.

<sup>35</sup> Ivi p. 34.

La priorità era invece di «ridare in qualche modo diritto di cittadinanza alle idee provenienti da Oltretreno»<sup>36</sup>, fare tesoro dei progressi dell'Europa avanzata, evitando ogni atteggiamento ingenuamente nostalgico nei confronti dell'assetto prerivoluzionario e del vecchio Impero. Ma per sconfiggere ogni tipo di “gallofobia” era d'altra parte necessario costruire una tradizione nazionale alternativa, strappando, in prima istanza, il monopolio ideologico della figura di Lutero e dell'ideale della Riforma dal partito dei teutomani<sup>37</sup>. Il luteranesimo era infatti, al tempo, ancora una prodigiosa arma ideologica contro i “latini” francesi e popolarmente esaltata durante i *Befreiungskriege*, la lotta contro l'occupazione napoleonica. Come già visto in precedenza, Hegel giudica la Riforma come l'evento di esordio della modernità, attribuendole un rilievo inestimabile per la storia europea e mondiale: basti rilevare che, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, tra i grandi riformatori morali e religiosi solo la figura Lutero riesce ad eguagliare quella di Socrate<sup>38</sup>. Sorta dalla corruzione morale e spirituale della Chiesa di Roma, la Riforma del frate tedesco aveva accompagnato l'uomo verso un'ulteriore tappa della sua libertà: quella della autonomia nella coscienza religiosa.

Il messaggio luterano, secondo Hegel, ha avuto come suo merito rivoluzionario quello di aver riconciliato non solo lo spirito con il divino (ripudiando, ad esempio, l'autorità del clero nell'interpretazione del testo biblico) ma anche la religione stessa con lo Stato e con tutta la sfera della mondanità. Caduta ogni dipendenza dal potere estraneo della Chiesa, il fedele poteva finalmente trovare nel terreno delle leggi oggettive e della sua attività mondana la realizzazione della propria coscienza religiosa. Con questa somma intuizione nasce il soggetto moderno. D'altronde, era questo, sin da principio, il *significato* dell'avvento del cristianesimo per la storia universale, «quello di far sì che la religione appaia come ragione umana, che il principio religioso, insediato nel cuore umano, si produca anche in forma di libertà mondana»<sup>39</sup>. Hegel imputa il sorgere della Riforma in terra tedesca all'originaria «intimità del popolo tedesco»<sup>40</sup> e sua propensione alla libertà soggettiva.

La Germania quindi aveva già avuto, ben prima della Francia, la “sua” rivoluzione, e ciò stava a giustificare l'assenza entro i suoi confini della medesima insurrezione brusca e violenta avvenuta in terra francese. La Riforma per Hegel si configura come «il punto di partenza del processo che poi culmina con la Rivoluzione francese»<sup>41</sup>, preparando il terreno affinché lo spirito europeo giungesse fino alla sua compiuta liberazione. Il filosofo si spinge a sostenere, per sottolineare questa profonda connessione tra riforma religiosa e riforma politica, che «va considerata come una follia della nostra epoca quella che intende trasformare un

<sup>36</sup> Ivi p. 35.

<sup>37</sup> Cfr. ivi p. 41

<sup>38</sup> Nella schiera dei *grandi individui storici*, ai riformatori si aggiungono i condottieri politici e militari (Pericle, Alessandro Magno, Cesare, Carlo Magno, Richelieu, Federico II di Prussia e Napoleone).

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 278.

<sup>40</sup> Ivi p. 339.

<sup>41</sup> D. Losurdo, op. cit. p. 61.

## Hegel e l'identità politica europea

sistema etico corrotto, e la connessa costituzione e legislazione statale, senza trasformare anche la religione»<sup>42</sup>. Ma tra i presupposti “germanici” della Rivoluzione, Hegel non indica soltanto la nascita del Protestantesimo ma anche e soprattutto il grande portato intellettuale della filosofia kantiana: se infatti la coscienza del pensiero è stata messa in luce per la prima volta dal francese Descartes<sup>43</sup>, è stato il tedesco Kant ad aver esposto concettualmente «la libertà intatta, indipendente, la fonte di tutte le determinazioni universali»; ma se questo «rimase per i Tedeschi tranquilla teoria, i Francesi vollero realizzarlo in pratica»<sup>44</sup>.

A questo punto, è possibile trarre due conclusioni. In primo luogo, per Hegel i lineamenti fondamentali della cultura politica europea, e lo stesso equilibrio continentale, si decidono lungo le due sponde del Reno, nell'incontro-tensione, sia politico che intellettuale, tra Francia e Germania. Un modello che avrà incessanti riconferme lungo tutta la storia europea, fino ai nostri giorni. In secondo luogo Europa e nazione cessano di essere due astratti opposti: pensare queste due dimensioni come concettualmente e storicamente indipendenti, nella prospettiva appena delineata, non avrebbe alcun senso. A un attento sguardo sulla storia successiva, in particolare sul secolo XX, il modello dello Stato-nazione, corredato dagli istituti tipici dello Stato di diritto, costituirà in effetti la reale specificità politica europea esportata in tutto il mondo<sup>45</sup>. Nella sua *Storia dello stato moderno*<sup>46</sup>, lo storico tedesco Wolfgang Reinhard riconosce la paternità assoluta del vecchio continente nella costituzione storica e concettuale dello Stato – «l'Europa ha inventato lo Stato»<sup>47</sup> – trovando in Hegel un teorico esemplare del moderno Stato europeo. Reinhard distingue da ciò che possiamo definire stato moderno, ossia quell'«insieme specificamente europeo di istituzioni che chiamiamo stato moderno»<sup>48</sup> dai “regni” premoderni. L'elemento essenziale, il “successo” europeo, nella costruzione dello Stato moderno è stato proprio, in accordo con Hegel, la «relazione tra popoli giovani e l'eredità mediterranea», a cui si aggiungono «dimensioni ridotte dell'Europa, differenza dei paesaggi, pluralismo politico»<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., §552.

<sup>43</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 357.

<sup>44</sup> Ivi p. 360.

<sup>45</sup> Secondo Marc Bloch «se c'è un fenomeno di ampiezza europea, è proprio [...] la formazione degli Stati» (M. Bloch, *Per una storia comparata delle società europee* [1928], in *Histoire et historiens*, Armand Colin, Paris, 1995; *Storici e storia*, a cura di M. Bloch, Einaudi, Torino, 1997 citato in A. Giovagnoli, *Storia e globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 31).

<sup>46</sup> Reinhard riporta cinque caratteristiche fondamentali dello stato moderno, redatte da Weber e Jjellineck: «1) territorio unitario; 2) popolo unitario; 3) potere statale unitario; 4) monopolio uso legittimo della forza interno; 5) monopolio uso legittimo forza esterno; a cui si sono aggiunti; 6) stato di diritto e costituzionale; 7) stato nazionale; 8) stato democratico». Interessante notare come in Hegel tutte queste caratteristiche – ad eccezione dell'ultima – siano compiutamente esposte nella sua filosofia del diritto. (W. Reinhard, *Geschichte des modernen Staates: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Beck, München, 2007; trad. it. a cura di M. Cupellaro, *Storia dello stato moderno*, Il Mulino, Bologna, 2010, pp. 13-14).

<sup>47</sup> Ivi p. 7.

<sup>48</sup> Ivi p. 11.

<sup>49</sup> Ivi pp. 31-32.

3. *Equilibrio europeo: cosmopolitismo o riconoscimento delle nazioni*

Se lo Stato è il luogo per eccellenza dell'universalità e della raggiunta libertà, della libertà concretizzatasi nelle istituzioni, e se la stessa identità politica europea fa tutt'uno con il modello più avanzato dello Stato nazionale moderno, che tipo di altro organismo può concorrere al suo primato? Detto in altri termini: che ne è dunque dell'equilibrio e dell'ordine tra gli Stati europei, se ad essi non viene ad aggiungersi un *tertium* che ne regoli la sovranità? In questo paragrafo si tenterà di rispondere a questa domanda di fondamentale importanza nell'economia del rapporto tra Hegel e l'idea di Europa. Come suggerito acutamente da Biagio De Giovanni, Hegel «è un pensatore universalista, ma non *cosmopolita*»<sup>50</sup>. Il seguente passo dalla *Filosofia del diritto* lo testimonia:

Appartiene alla cultura, al pensare come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che io venga appreso come persona universale, ove tutti sono identici. L'uomo ha valore così, perché è uomo, non perché è ebreo, cattolico, protestante tedesco, italiano ecc. Questa coscienza, per la quale il pensiero ha valore, è d'importanza infinita, – soltanto allora è manchevole, quando essa per es. come cosmopolitismo si fissa nel contrapporsi alla concreta vita dello stato<sup>51</sup>.

Per comprendere l'insofferenza di Hegel nei confronti dell'ideale cosmopolitico, occorre anzitutto collocare la sua prospettiva all'interno di un preciso contesto storico. Negli anni che vanno dallo scoppio della Rivoluzione fino al riassetto diplomatico del 1815 – quelli che il filosofo tedesco aveva definito, non a torto, i «vent'anni più ricchi dell'intera storia universale» – gli ideali e la coscienza collettiva europea erano mutati radicalmente. Il vecchio equilibrio europeo – quella vecchia «costituzione d'Europa»<sup>52</sup> – era stato messo in crisi dalla deflagrazione rivoluzionaria in Francia, dall'espansionismo napoleonico, e sul piano ideologico, dall'irrompere dell'idea di nazione, «portatrice di un nuovo intreccio di universalità e particolarità»<sup>53</sup>.

La tradizione di pensiero del diritto delle genti (*jus gentium*), volto a trovare una soluzione alle guerre fratricide tra Stati europei, aveva visto la sua nascita con Maximilien de Béthune, duca di Sully, nel 1610 col suo *Project pour une paix perpétuelle*, passando per l'Abate Saint Pierre, fino a Rousseau e Kant sul finire del Settecento. Ciò che accumulava tutte queste teorie era l'anelito alla pace perpetua, a cui, anche se in forme diverse, sia la missione napoleonica, sia il riassetto continentale del Congresso di Vienna, si rifacevano idealmente. L'intento di Napoleone era quello di costituire un sistema europeo con un diritto comune e una sola corte suprema<sup>54</sup>, sotto la guida della nazione francese;

<sup>50</sup> B. De Giovanni, op. cit., p. 226.

<sup>51</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §209.

<sup>52</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, cit., p. 54.

<sup>53</sup> B. De Giovanni, op. cit., p. 233.

<sup>54</sup> Cfr. H. Mikkeli, op. cit., p. 63.

## Hegel e l'identità politica europea

quello della Restaurazione, invece, era il ritorno all'equilibrio settecentesco non dei popoli e delle nazioni, ma delle dinastie e dei gabinetti europei. In termini concettuali, il progetto dell'unità politica europea, si presentava, da un lato, come la tracotante e violenta esportazione degli ideali rivoluzionari, nazionalizzando o "francesizzando" l'Europa intera, e dall'altro, come il regressivo ripudio delle nazionalità e delle novità politiche espresse dalla Rivoluzione<sup>55</sup>. Insomma, nel periodo nel quale Hegel si trovava a operare «la parola d'ordine della pace perpetua era divenuta lo strumento di legittimazione ideologica di una sorta di monarchia universale»<sup>56</sup>, «era servita di copertura all'espansionismo napoleonico, ora serviva di copertura all'egemonia delle potenze reazionarie in Europa»<sup>57</sup>.

Tra fine Settecento sino al periodo della Restaurazione, era esplosa una letteratura sulla pace duratura in Europa. Per citare alcuni tra i testi più significativi: *Zum ewigen Frieden* di Kant del 1795; *Der allgemeine Frieden, un Ideal*, di Joseph von Görres del 1798; *Die Christeneth oder Europe. Ein fragment*, di Friedrich Leopold von Arenberg, detto Novalis, del 1799; *Über den ewigen Frieden* di Friedrich Gentz del 1800 (Gentz, peraltro, divenne segretario di Metternich e partecipò al Congresso di Vienna); *Handbuch der Geschichte des europäischen Staatensystems und seiner Kolonier*, di A. H. L. Hareen, 1809; il *Du Pape* di Joseph de Maistre del 1818. Le lezioni berlinesi di Hegel, i corsi sulla *Filosofia della storia* e specialmente le determinazioni dello Stato delineate nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, possono essere lette come un'«implicita polemica nei confronti della Santa Alleanza»<sup>58</sup> e delle tesi cosmopolitiche in voga, specialmente quella kantiana. La lettura che Hegel fornisce del progetto filosofico-politico di Kant risente fortemente del clima politico del tempo, facendone il modello teorico a cui lo spirito stesso della Restaurazione si ispirava: «La pace perpetua viene sovente pretesa come un ideale al quale l'umanità dovrebbe approssimarsi. Kant ha così proposto una federazione di principi, la quale dovrebbe appianare la litigiosità fra gli stati, e la Santa Alleanza aveva intenzione di essere a un dipresso un istituto siffatto»<sup>59</sup>. Bisogna tenere a mente che Hegel tenne le sue lezioni di filosofia del diritto proprio a ridosso delle decisioni dei diplomatici riuniti a Vienna: all'università di Heidelberg tra il 1817-18 e a Berlino tra il 1818 e il 1825, dalle quali, nel 1821, scaturì la pubblicazione del compendio *Lineamenti di filosofia del diritto*. In quest'ottica va collocata la dura critica, sia allusiva sia esplicita, che Hegel muove alla posizione kantiana, nelle sezioni dello Stato, relative a «La sovranità all'esterno» e ne «Il diritto statale esterno» dei *Lineamenti*. È opportuno qui è riportare e commentare il seguente passo:

<sup>55</sup> Cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, cit., p. 131-132.

<sup>56</sup> D. Losurdo, op. cit., p. 327.

<sup>57</sup> Ivi p. 330.

<sup>58</sup> Ivi, p. 294.

<sup>59</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §324.

## Alessandro Volpe

Non c'è alcun pretore, al massimo, àrbitri o mediatori tra stati, e anche questi in modo accidentali, cioè secondo volontà particolari. La concezione *kantiana* di una *pace perpetua* grazie a una federazione di stati [...] presuppone la concordia tra gli stati, la quale riposerebbe su fondamenti e riguardi morali, religiosi o quali siano, in genere sempre su volontà sovrane particolari, e grazie a ciò rimarrebbe affetta da accidentalità<sup>60</sup>.

In primo luogo, nella *Metafisica dei costumi* (1797), nella sezione sul «Diritto delle genti», Kant mostra che il suo modello di riferimento era tipicamente settecentesco:

Si può chiamare questa specie di alleanza di alcuni Stati per conservare la pace un *permanente congresso di Stati*. [...] Tale fu l'assemblea degli Stati generali, che ebbe luogo all'Aia nella prima metà di questo secolo, e dove i ministri della maggior parte delle corti europee e persino delle più piccole repubbliche, portarono le loro lagnanze sulle ostilità compromesse dagli uni e dagli altri, considerando quindi l'Europa intera come un unico Stato federato e prendendolo per così dire ad arbitro in quelle loro contese pubbliche<sup>61</sup>.

Tale modello, riproposto anacronisticamente dalla Santa Alleanza, secondo Hegel, non tiene conto di quella novità della cultura politica europea che si è mostrata essere l'indipendenza dello Stato-nazione come individualità rispetto alle altre, come «potenza assoluta sulla *terra*»<sup>62</sup>. L'unica garanzia di equilibrio possibile è data proprio dal *riconoscimento* delle molteplici sovranità nazionali:

Quanto poco l'individuo è una persona reale senza relazione con altre persone (§71); tanto poco lo è stato è un individuo reale senza rapporto con gli altri stati (§322). [...] Ma questo riconoscimento richiede una garanzia, che gli altri, che devono riconoscerlo, esso in pari modo li riconosca, cioè che li rispetterà nella loro indipendenza<sup>63</sup>.

Hegel, nei passi citati<sup>64</sup>, rimanda a paragrafi della *Filosofia del diritto* evidentemente connessi con il movimento del reciproco riconoscimento tra autocoscienze, sviluppato nella *Fenomenologia dello spirito*:

Il movimento, dunque, è puramente e semplicemente il movimento duplice delle due autocoscienze. Ciascuna vede l'altra fare la stessa cosa ch'essa fa; ciascuna fa quello che esige dall'altra, e quindi fa quello che fa, soltanto perché l'altra fa lo stesso, entrambe quindi «si riconoscono come reciprocamente riconoscentesi»<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> Ivi §333.

<sup>61</sup> I. Kant, *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino, 2010, p. 542.

<sup>62</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §331.

<sup>63</sup> Ivi §331.

<sup>64</sup> Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, §547.

<sup>65</sup> G. W. F. Hegel *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, vol. III, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970; trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano, 2013, p. 277.

## Hegel e l'identità politica europea

Per un popolo organizzatosi come Stato indipendente, in prima istanza, esser riconosciuto «è il suo primo assoluto diritto»<sup>66</sup>, e da parte dell'altro riconoscere è un «dovere sostanziale»<sup>67</sup>. Espressione tipica di questo legame, da un punto di vista del diritto internazionale, sono i *trattati*, i quali, primariamente, «devono *venir rispettati*»<sup>68</sup>. Il realismo politico di Hegel risiede tuttavia nella convinzione che nessun trattato, né unione federale, possa decretare una volta per tutte la fine di eventuali conflitti tra gli Stati, proprio perché questi accordi non «hanno la loro realtà in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare»<sup>69</sup>. Qualora una controversia tra Stati non dovesse esser risolta da un accordo, Hegel non esclude che essa possa «venir decisa soltanto nella guerra»<sup>70</sup>, che pur mettendo a serio rischio l'autonomia del corpo statale, può avere come superiore significato quello di rinvigorire «la salute etica dei popoli», altrimenti destinata alla “putredine”, nella quiete di una «pace durevole o addirittura perpetua»<sup>71</sup>. Il filosofo tedesco non vuole far altro che storicizzare i rapporti e i vincoli tra Stati, quand'anche essi si presentino nella veste di imprese *provvidenziali*. Da qui torna l'invettiva contro la Santa Alleanza: «Può certo una pluralità di stati intesa come una federazione formare, per così dire, un tribunale al di sopra di altri stati, possono intervenire collegamenti fra stati, come ad esempio la Santa Alleanza, ma questi sono soltanto relativi e limitati, al modo che la pace perpetua»<sup>72</sup>.

La rivendicazione delle individualità nazionali europee viene sviluppata anche sul terreno delle costituzioni nazionali. La costituzione dello Stato non è «un che di fatto: è il lavoro di secoli, l'idea e la coscienza del razionale, fino al punto in cui si è sviluppato in un popolo»<sup>73</sup>. Essa sollecita quella *disposizione d'animo* politica, novità assoluta del secolo XIX, che è il “patriottismo”<sup>74</sup>. La carta costituzionale non è una procedura combinata a tavolino, ma è lo spirito di un popolo particolare a informare la costituzione, la quale è a sua volta la cartina di tornasole del suo sviluppo storico:

Voler dare a un popolo una costituzione (quand'anche più o meno razionale nel suo contenuto) *a priori*, – questa escogitazione trascurerebbe proprio il momento che fa di una costituzione più che un *ens rationis*. Ogni popolo ha quindi la costituzione che gli è adeguata, e che per il medesimo è conveniente<sup>75</sup>.

<sup>66</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 331.

<sup>67</sup> Ivi § 324.

<sup>68</sup> Ivi §333.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ivi §334.

<sup>71</sup> Ivi §324.

<sup>72</sup> Ivi §259.

<sup>73</sup> Ivi §274. Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, §540.

<sup>74</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §268.

<sup>75</sup> Ivi §274.

La polemica è rivolta contro ogni tentativo di impiantare una costituzione estranea a un popolo<sup>76</sup>, vuoi nell'esportazione coattiva dei principi rivoluzionari – come fece Napoleone, il quale, scrive Hegel, «ha voluto dare agli Spagnoli una costituzione *a priori*, cosa che però finì abbastanza male»<sup>77</sup> – vuoi nell'esportazione degli ideali controrivoluzionari della Santa Alleanza.

In definitiva, come abbiamo già visto, nonostante Hegel sia convinto che «le nazioni europee [formino] una famiglia secondo il principio generale della loro legislazione, dei loro costumi, della loro cultura» – e quindi si costituiscano sotto forma di una civiltà – il rapporto tra loro «è oscillante: non sussiste alcun pretore che lo appiani»<sup>78</sup>. Ciò non è dovuto a un atteggiamento di sterile cinismo, ma a una concezione della storia profondamente diversa sia da quella cosmopolitica e illuministica di Kant, esposta principalmente nello scritto *Idee per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* (1784), sia da quella romantico-cristiana, esemplarmente espressa ne *La Cristianità o Europa* dal poeta Novalis. Il saggio di Novalis, scritto nel 1799 ma pubblicato solo nel 1826, in piena Restaurazione, ebbe una significativa influenza delle tendenze neocattoliche del periodo. Novalis fa implicito riferimento al discorso di Kant: «è impossibile che le forze terrene si equilibrino da sole; soltanto un terzo elemento, al tempo stesso terreno e ultraterreno, è in grado di risolvere questo problema. Fra le potenze contendenti non può essere conclusa nessuna pace, qualunque pace è soltanto un'illusione, un armistizio»<sup>79</sup>, mostrando nostalgia nei confronti di quei «bei, splendidi tempi», «in cui *un'unica* Cristianità abitava questa parte del mondo umanamente plasmata» e «*un unico* grande interesse comune legava insieme le più remote provincie di questo vasto regno spirituale»<sup>80</sup>.

Il poeta tedesco – pur condividendo con Hegel l'idea che la storia sia essenzialmente un cammino verso la “compiutezza dello spirito” e la “libertà” – offre una lettura dei momenti decisivi della storia d'Europa radicalmente differente rispetto al filosofo di Stoccarda: la Riforma luterana è colpevole di avere «separato l'inseparabile»<sup>81</sup>, ovvero la Cristianità medievale; l'Illuminismo di aver combattuto la fede in nome del sapere; la Rivoluzione francese, vista come una forma secolare di Protestantismo, di aver gettato l'Europa nell'anarchia politica. Eppure, in questi avvenimenti Novalis intravede una necessità immanente – «quella follia andava compiuta»<sup>82</sup> – per far sì che si manifesti la vera *libertas chri-*

<sup>76</sup> «[L]a costituzione inglese è propria degli Inglesi, e volerla dare ai Prussiani sarebbe altrettanto assurdo che voler dar la costituzione prussiana ai Turchi». Il passo è tratto dalle *Lezioni sulla filosofia del diritto*, H<sub>6</sub>, I, 185, citato in D. Losurdo op. cit., p. 294.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §339.

<sup>79</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa* in *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, vol. II, a cura di H. J. Mähl e R. Samuel Carl Hanser, München/Wien; trad. it. a cura di A. Reale, *La Cristianità o Europa*, Bompiani, Milano, 2002, p. 121.

<sup>80</sup> *Ivi* p. 71.

<sup>81</sup> *Ivi* p. 85.

<sup>82</sup> *Ivi* p. 113

## Hegel e l'identità politica europea

*stiana* sotto una nuova e riunificata Cristianità, più libera e meno corrotta, che «senza preoccuparsi dei confini di stato»<sup>83</sup> possa finalmente compiere il «sacro tempo della pace perpetua»<sup>84</sup> attorno ad un unico grande «Concilio Europeo». L'appello all'unità europea di Novalis non è dunque fondato su una concezione «contrattualistica», ma su di un presupposto fortemente identitario: sul ritorno, benché arricchito e rinnovato, ad un'unica radice comune d'appartenenza.

La compiutezza della libertà, secondo Hegel, non può però realizzarsi, in maniera stabile o perpetua, in queste ipotesi utopistiche e destoricizzanti, sempre aporeticamente sospese tra l'infinito della comunità umana e la finitezza della nazione. Nella sua filosofia della storia «il messaggio che l'Europa dà al mondo non è il cosmopolitismo giuridico, l'universalismo astratto di una comunità giuridica di riconoscimento – o, aggiungiamo, la restaurazione di una nuova ecumene cristiana – quanto la forma obbiettiva di una politica-Stato entro la quale l'umanità inizia a potersi riconoscere come tale»<sup>85</sup>. All'interrogativo dal quale siamo partiti – qual è l'arbitro superiore che può decidere della sorte degli Stati? – Hegel risponde: «più alto pretore è unicamente lo spirito universale»<sup>86</sup>. Lo spirito universale, è così definito, attraverso una celebre immagine ripresa da Schiller, il «tribunale del mondo»<sup>87</sup>, ossia la Storia mondiale stessa – ultima e più alta sezione dello Stato nello *Spirito oggettivo* – che si incarna nei popoli e nelle nazioni e che ha come suo unico proprio concetto quello della libertà estesa a tutti gli individui, cifra caratteristica e determinante dell'umanità europea.

alessandro.volpe@live.it

<sup>83</sup> Ivi p. 127.

<sup>84</sup> Ivi p. 129.

<sup>85</sup> B. De Giovanni, op. cit., p. 226.

<sup>86</sup> G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §339.

<sup>87</sup> Ivi §340, p. 265.



# Riforma, dottrina e azione. Considerazioni su *Esercizio di Cristianesimo* di Søren Kierkegaard - Reformation, Doctrine and Action. Some Remarks upon Kierkegaard's «Practice in Christianity»

Giacomo Petrarca (Università Vita e Salute – San Raffaele)

Abstract: This paper aims to propose an overview on Kierkegaard's *Practice in Christianity* (1850), in order to underline the main elements of Kierkegaardian interpretation of Christianity. The first part of the paper provides an short overview of the relationships between Kierkegaard, Luther and the meaning of *reform* in Kierkegaard's perspective. The second part of the paper analyses the Kierkegaardian critique of false and inauthentic Christianity, in order to underline the importance of a new conception of temporality and the notion of contemporaneity with Christ, nerve centre of the *Practice of Christianity*. From the re-elaboration of these complex and deep concepts, the paper tries to show the originality of Kierkegaard's philosophical and theological perspective about the Christianity.

Keywords: Kierkegaard, reformation, doctrine action, temporality, contemporaneity

«Ma, mio caro Lutero, dove sono i cristiani di cui parli?»

(Papirer XI<sup>2</sup> A 303)

1. Kierkegaard e Lutero; 2 Kierkegaard contro il Cristianesimo storico; 3. Il problema dell'Arresto; 4. La contemporaneità con Cristo; 5. L'imitatio impossibile; 6. L'inutilità del servire; 7. Chiusa.

## 1. *Kierkegaard e Lutero*

Quanto complesso e conflittuale sia il giudizio di Kierkegaard su Lutero emerge con chiarezza già da una rapida lettura di alcune pagine del *Diario*, dove l'iniziale entusiasmo per la figura del frate agostiniano – definito, in una nota del 1 novembre 1838, il «Copernico» del Cattolicesimo<sup>1</sup> – e la sua attività riformatrice, lascia progressivamente il posto a una sempre più disillusa e profonda presa di

<sup>1</sup> «È successo con il Cattolicesimo come con la terra: venne per esso un Copernico (Lutero) il quale scoprì che Roma non è il centro attorno a cui tutto gira, ma un punto periferico» (S. Kierkegaard, *Papirer* II A 289; tr. it. *Diario*, a cura di C. Fabro, 2 vol., Morcelliana, Brescia 1962, vol I, p. 270)

distanza nei confronti degli effetti della Riforma<sup>2</sup>. È senz'altro vero, come hanno sottolineato più volte gl'interpreti, che la critica di Kierkegaard sia rivolta con maggior durezza nei confronti della chiesa luterana del suo tempo piuttosto che contro la figura di Lutero, ma ciò non deve distogliere l'attenzione dal fatto che al centro della polemica kierkegaardiana stiano propriamente gli stessi ideali della Riforma così come Lutero li aveva concepiti. Questa tensione tra i diversi piani sui quali Kierkegaard conduce la propria critica, è attestata da una serie di testi risalenti al *Diario* del 1849-1850, di cui riportiamo in questa sede uno dei più significativi, intitolato «*L'abuso fraudolento di Lutero*»:

La frode è questa: ciò che Lutero fece come opposizione e quasi per sfida contro la gonfiezza di un'ascesi fantastica e presuntuosa – ne si è fatto la verità in sé; e mentre tutto ora è diventato mondanità (di modo che il contrasto è completamente svanito), si fa ancora appella a Lutero. Proprio in contrasto alla esagerazione e al merito presuntuoso dell'ascetismo, Lutero ha messo l'accento con intento religioso sulla semplice mondanità in senso buono. Ma la «*pointe*» sta nel contrasto. Ora la vita Cristiana si è conformata completamente alla pura mondanità: e poi si continua ad appellarsi a Lutero!<sup>3</sup>

Se quindi, come dicevamo, non è possibile piegare in maniera univoca il giudizio di Kierkegaard sulla figura di Lutero è significativo notare come al fondo della polemica stia un tema essenziale che costituirà l'argomento centrale della critica contro il cristianesimo *tout-court* nell'*Esercizio di Cristianesimo* – testo pubblicato nel 1850, quindi dello stesso periodo della nota del *Diario* citata in apertura. La polemica contro l'ipostatizzazione dottrinale del cristianesimo, il suo essere divenuto una forma di religione mondana e storica – quando invece, per Kierkegaard, si era presentato come l'*esperienza* viva e “scandalosa” di Gesù Cristo – rappresenta proprio uno degli elementi polemici più significativi della critica kierkegaardiana. Da tale critica, non solo non è esente lo stesso Lutero e la sua riforma, ma ne diventa oggetto propriamente lo stesso concetto di *riforma*. Per Kierkegaard infatti l'idea di *riforma* è un concetto prettamente *politico*, che porta con sé un'inevitabile *mondanizzazione* del Cristianesimo, poiché sposta l'accertamento dell'autenticità del Cristianesimo sul terreno *politico*. Kierkegaard esprime questa critica in forme e luoghi differenti. Il primo è un passaggio del *Diario* contiguo al testo «*L'abuso fraudolento di Lutero*», in cui egli scrive:

<sup>2</sup> Tra i contributi sul tema, si veda: L.C. Barrett, *Kierkegaard's Appropriation and Critique of Luther and Lutheranism*, in J. Stewart (ed.), *A Companion to Kierkegaard*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2015, pp. 180-192; J. Brun, *Kierkegaard et Luther*, in: «Revue de Métaphysique et de Morale», 75/1970, pp. 301-308; Regin Prenter, *Luther and Lutheranism*, in N. Thulstrup and M. Mikulova Thulstrup (edd.), *Kierkegaard and Great Traditions*, C.A. Reitzels Boghandel, Copenhagen 1981, pp. 121-172; E.B. Koenker, *Søren Kierkegaard on Luther*, in J. Pelikan (ed.), *Interpreters of Luther: Essays in Honor of Wilhelm Pauck*, Fortress Press, Philadelphia 1968, pp. 231-248; W.R. Bragstad, *Luther's Influence on Training in Christianity*, *The Lutheran Quarterly*, vo. 28, 1976, pp. 257-271.

<sup>3</sup> S. Kierkegaard, *Papirer X<sup>2</sup> A 558*; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 69.

## Riforma, dottrina e azione

Spesso quando considero Lutero, mi viene in mente che in lui c'è una grande sconvenienza: un riformatore che vuol scuotere il gioco, è una cosa che fa pensare! Proprio questa è anche la ragione per cui subito egli fu preso invano, cioè politicamente; poiché lui stesso ha un *confinium* alla politica, come è anche il caso di tutta la sua posizione: quella di non attaccare la «Folla», ma un Singolo altolocato [il Papa].

Perciò la lotta diventò per Lutero anche troppo facile. Il difficile è proprio dover soffrire, perché si deve rendere la cosa più difficile per gli altri. Quando si lotta per sbarazzarsi dei pesi, naturalmente si è subito capiti da tutta una Folla, il cui interesse è quello di essere liberata dai pesi. Qui dunque non c'è il vero distintivo cristiano del «pericolo doppio».

[...] Ma Lutero cambiò rotta con troppa leggerezza. Giubilante di un giubilo politico, conquistò la contemporaneità alla sua causa e allestì un partito per abbattere il Papa: bravo! tante grazie, ciò non è che una pura farsa politica.

Per me importa soltanto di chiarire questo, dal punto di vista dialettico; del resto Lutero è oggetto della mia piena venerazione: ma Lutero era ben lungi dall'essere un Socrate [...]⁴.

Il concetto stesso di riforma ha quindi un intrinseco *confinium* alla politica e non è in grado di “liberare” il Cristianesimo dal gioco della “mondanità”. E tuttavia non è chiaro in che senso Lutero non si avveda di questo pericolo. C'è da parte di Kierkegaard una prima indicazione del problema nei confronti delle scelte politiche di Lutero, dei suoi rapporti con i principi tedeschi e della volontà di costituire un “partito” contro Roma. Ma la critica è più profonda e coinvolge la modalità stessa con la quale Lutero ha inteso riformare il Cristianesimo nei suoi principi fondamentali. Ed è ancora una pagina del *Diario* del 1851-1852 a offrirci una nota della massima importanza, nella quale Kierkegaard richiama il celebre gesto del 31 ottobre 1517 con cui si suole datare l'inizio della Riforma:

Lutero aveva affisso alla porta della chiesa 95 tesi: anche questa era una discussione di dottrina. Ora si potrebbe mettere nel «Giornale degli annunci» una unica tesi: «Il Cristianesimo non esiste affatto»..., invitando alla discussione pastori e professori⁵.

Si tratta di un passaggio particolarmente significativo, poiché indica il terreno su cui si muove l'intera critica kierkegaardiana nei confronti della Cristianità: l'idea di *dottrina*. La riduzione del Cristianesimo a *dottrina* è la sua prima – nel senso di più profonda – forma di mondanizzazione. La responsabilità di Lutero pertanto è doppia: non solo di aver mantenuto il Cristianesimo su un piano *mondano*, ma di aver tentato una riforma all'interno di quella stessa dimensione mondana. Da ciò la provocazione di Kierkegaard dell'unica tesi: «Il Cristianesimo non esiste affatto»!

⁴ S. Kierkegaard, *Papirer X² A 559*; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., pp. 69-70.

⁵ Ivi X⁴ A 115; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 225.

2. *Kierkegaard contro il Cristianesimo storico*

A questo grido polemico ne fa eco un altro, che si alza dalle pagine dell'*Esercizio di Cristianesimo*: «il cristianesimo non è una dottrina»<sup>6</sup>. Parole durissime, quelle di Kierkegaard, severo atto d'accusa nei confronti della cristianità costituita:

Ci si è impadroniti della dottrina di Cristo, per voltarla, raschiarla, svisarla, facendo garante della verità un uomo la cui vita ha avuto tali e tali conseguenze nella storia. A questo modo tutto è diventato evidenza diretta come il bere un bicchier d'acqua: è naturale, perché così il cristianesimo è diventato paganesimo. Nel cristianesimo continua la filastrocca delle chiacchiere domenicali sulle verità magnifiche e incomparabili del cristianesimo, sulle sue dolci consolazioni, ma mettendo bene in risalto che Cristo visse 1800 anni fa! [...] Non si sa più di che cosa ci si debba scandalizzare e si sa ancor meno cosa si deve adorare. [...] La cristianità ha abolito il cristianesimo senz'accorgersene<sup>7</sup>.

La possibilità dello scandalo è stata ormai tolta, resa una ridicola ciarla – facendo sì che tutti si divenisse cristiani<sup>8</sup>. La verticalità del rapporto con l'Assoluto – continua Kierkegaard – si è risolta in una conciliata orizzontalità storica, nell'illusione di una Chiesa trionfante che – inserita nella vita del mondo – ha conquistato il proprio titolo di *dottrina*, la propria salda *auctoritas* inaugurando il regno di Dio sulla Terra. Processo – quello che ha portato alla formazione della cristianità costituita – contro il quale Kierkegaard scaglia la più dura condanna: sono le parole del Cristo che – prima di ogni altra considerazione – si oppongono all'utilizzo fattone dal “cristianesimo storico”.

Le parole di Cristo: «Il mio regno non è di questo mondo» (*Gv* 18, 36), non si limitavano alla sua epoca; le sue parole hanno un valore eterno; esse valgono quindi per ogni tempo per quanto riguarda il rapporto del regno di Cristo con questo mondo nel senso che se il regno di Cristo si accorda con questo mondo e diventa un regno di questo mondo, il cristianesimo è abolito<sup>9</sup>.

Non si può essere cristiani se non *divenendo cristiani*: una cristianità *stabilita* – fattasi dottrina – «non diviene, ma è»<sup>10</sup>. Dove “*divenire*” indica intanto quell'ineliminabile tensione, quella prova mai concludentesi nel tentativo di farsi simili a Cristo, colui che dice di se stesso: «Io sono la via, la verità e la vita» (*Gv* 14, 6); nesso, questo, decisivo per la comprensione del cristianesimo kierkegaardiano: alla cristianità “*stabilita*” che intende la *verità* come un contenuto in proprio possesso nel quale le opere di Cristo sono portate come

<sup>6</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 744.

<sup>7</sup> Ivi, p. 709.

<sup>8</sup> Ivi, p. 796.

<sup>9</sup> Ivi, p. 797.

<sup>10</sup> Ivi, p. 798.

## Riforma, dottrina e azione

segno grandioso della sua potenza, Kierkegaard oppone una fede della *contemporaneità*, dell'*esercizio* nell'aspra ed ineliminabile distanza tra Dio e l'uomo: «il cristianesimo è la verità come via»<sup>11</sup>. Ossia: Cristo è la *verità* – ma come *via* e come *vita*; meglio: la *via* che “conduce” alla *vita*... il “cristianesimo storico” ha invece inteso la parola del Cristo come possesso: nella grande *vittoria* dell'ordine costituito, nella divinizzazione dell'*ekklesia* sta la completa e radicale mondanizzazione del cristianesimo. Così Kierkegaard:

Un concetto come quello di «comunità», tanto dibattuto anche ai nostri giorni, applicato a questa vita, è propriamente un'anticipazione impaziente dell'eternità. [...] Dal punto di vista cristiano non c'è che la lotta dei singoli, poiché la caratteristica dello spirito è appunto che ognuno sia un singolo davanti a Dio, mentre la «collettività» è una determinazione più bassa di quella del singolo che ciascuno può e deve essere. Perciò la comunità appartiene innanzitutto e soprattutto all'eternità; la «comunità» essa è in quiete ciò che il singolo è nell'inquietudine. Ma questa vita è appunto il tempo della prova e dell'inquietudine: ecco perché la «comunità» non ha la sua patria nel tempo, ma soltanto nell'eternità dove in quiete è «assemblea» di tutti i singoli che si mantengono saldi nella lotta e nella prova<sup>12</sup>.

Con il riferimento al concetto di «comunità» Kierkegaard chiama direttamente in causa l'esito più autentico del “cristianesimo” hegeliano. La comunità (l'*ekklesia*) in Hegel diventa il luogo nel quale il Dio sensibile – colui che *deve* morire, che *deve* perdere la propria singolarità – *risorge*. Cristo risorge *nella e come ekklesia, il fare di tutti e di ciascuno: il Noi*, l'operare che toglie la distanza tra Dio e uomo, perché proprio da quella *distanza* il Cristo ha redento il mondo<sup>13</sup>. Detto altrimenti: la Chiesa visibile che s'impone su quella invisibile, decretando la completa disvelatezza<sup>14</sup>. Per Kierkegaard *credere* vuol dire mantenersi saldi nella lotta e nella prova, nell'incessante sopportazione della possibilità dello scandalo, nell'incolmabile distanza che separa Dio dall'uomo. Non dottrina dunque, ma *esercizio*.

<sup>11</sup> Ivi, p. 794.

<sup>12</sup> Ivi, p. 803.

<sup>13</sup> «La morte dell'Uomo divino è, *come morte*, la negatività *astratta*, il risultato immediato del movimento che si compie soltanto nell'universalità *naturale*. Quella morte perde un simile significato naturale nell'autocoscienza spirituale, ossia diviene il suo concetto testé ricordato; la morte, da ciò ch'essa immediatamente significa, dal non essere *di questo singolo*, si trasfigura a *universalità* dello spirito vivente nella sua comunità e in essa ogni giorno morente e risorgente» (G.F.W. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*; tr. it. di E. De Negri, 2 voll, Nuova Italia, Firenze 1973<sup>2</sup>, p. 281).

<sup>14</sup> Che Kierkegaard mini dal profondo l'orizzonte comunitario per riaffermare l'unicità del singolo – certo pensandolo pur sempre come 'fedele' della Chiesa invisibile – rappresenta un elemento profondamente problematico che troverà in autori come Karl Barth e il grande dramma del decisionismo politico novecentesco un elemento dirompente. Sul tema si veda: E. Brinkschmidt, *Søren Kierkegaard und Karl Barth*, Neukirchen 1971; E. Cerasi, *Singolo o comunità? Per un confronto tra Kierkegaard e Barth*, «Notabene. Quaderni di Studi Kierkegaardiani», *L'arte dello sguardo: Kierkegaard e il cinema*, vol. 3, 2003, pp. 143-158.

### 3. Il problema dell'Arresto

«Fermati! Ma a cosa devo fermarmi?»<sup>15</sup>. Fermarsi innanzi all'*istante*, dove s'ode la voce dell'*Invitante* «venite a me» (Mt 11, 28): «crocevia dove la sofferenza di questa vita terrena ha piantato la sua croce»<sup>16</sup>, l'*Øjeblik*<sup>17</sup> nel quale è posto lo scandalo della croce del *Figlio dell'uomo*. Arrestare la possibilità di farsi immagine dell'*oltre*, *arrestandosi* innanzi al *nÿn kairos*: non l'*Hora* che-è-presente, ma l'*Adesso* che si fa presente. Fermati! Ma a cosa? «A ciò che nello stesso momento trasforma infinitamente tutto»<sup>18</sup>: Cristo. L'*arresto* è esperienza limite *nel* e *del* limite: l'esperienza di una fede che sospende il proprio credere innanzitutto alla possibilità del suo gesto, arrestando tanto il contenuto del credere quanto il credere stesso, dove l'uno *si* fa oggetto di *fede* dell'altro. Esperienza tanto *religiosa* quanto *filosofica* dunque: o propriamente, dove l'una e l'altra si dicono *rivolte* all'evento del loro "comune" sorgere; comune – intanto – poiché ne costituisce l'*abisso* più radicale: la *croce* di Cristo.

V'è una pagina densissima nel *Diario* appartenente agli stessi anni dell'*Esercizio di Cristianesimo* (1849-1850) dal titolo eloquente, «l'«arresto» come il mezzo necessario per prestare attenzione al Cristianesimo e diventar cristiani». Così Kierkegaard:

L'uomo naturale, fin quando è in vita, teme l'arresto più della morte. Ora la morte e l'arresto si somigliano molto. L'arresto è come quando il pesce è tolto dall'acqua e deve respirare nell'aria libera<sup>19</sup>.

S'ode una lontana eco platonica nelle parole di Kierkegaard: *arresto* dunque come *melete thanaton*<sup>20</sup> – esercizio di morte. Colui ch'è preso nell'*arresto* è simile a un "moribondo". È la "grandiosa" immagine del pesce strappato dall'acqua – ch'è l'*istante* dell'*arresto* – l'*istante* tra la mano e la lenza, il frangente che lega il primo boccheggiare – il primo colpo di branchia – al *vuoto* rarefatto dell'aria: è *ancora* un respiro sì, meglio, è la *contrazione* del respiro. Tutto si compie in

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 702.

<sup>16</sup> Ivi, p. 699

<sup>17</sup> L'*Øjeblik* è «quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si toccano; con ciò è posto il concetto della temporalità, nella quale il tempo taglia continuamente l'eternità e l'eternità continuamente penetra nel tempo. Soltanto ora acquista il suo significato quella divisione; il tempo presente, il tempo passato, il tempo futuro (S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 156)». L'*istante* "spezza" l'indistinto fluire del non-tempo hegeliano ponendo così la temporalità, ossia la continua implicazione di tempo ed eterno. A partire dall'*istante*, dal singolo *nÿn* è posta la sintesi di tempo ed eterno, sintesi che né separa il tempo dall'eterno né lo unisce. "Inteso così l'*istante* in fondo non è l'atomo del tempo, ma l'atomo dell'eternità; è il primo riflesso dell'eterno nel tempo; è il suo primo tentativo, per così dire, di arrestare il tempo" (ivi, p. 155).

<sup>18</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 702.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, *Papirer X<sup>3</sup> A 47*; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 94.

<sup>20</sup> Cfr. Platone, *Fedone*, 80e-81a.

## Riforma, dottrina e azione

quell'*istante* che toglie e dà ossigeno. Ed è *come* se fosse l'ultimo. Ci si trova innanzi a un radicale tentativo, a una maniera *diversa* – radicalmente differente – non solo di *pensare* il tempo, ma di *abitare* il mondo. Tentativo, quello kierkegaardiano, di tenersi fedele alla parola del Cristo: *nel mondo ma non del mondo* (cfr. *Gv* 17, 14-19). È un'esperienza che vede il singolo posto innanzi alla propria insuperabile alterità: maniera di pensare quel rapporto che rapportandosi a se stesso, si pone in rapporto a Colui che pone il rapporto<sup>21</sup>.

*Cos'è quel che rende la morte la «situazione» per divenir cristiani? È questa cosa conclusiva e conclusa che ora tutto è finito: ciò che aiuta a fare l'offerta assolutamente all'Assoluto. Se non si ha il coraggio di dire a un morente che la morte è imminente, ma lo si mantiene nell'illusione che egli guarirà: costui non può avere la «situazione» della morte<sup>22</sup>.*

Non la *morte* rende cristiani, ma è il divenir cristiani simile ad un *morire*. Ma si badi: non “semplicemente” al morire. Dove tutto è finito – ossia, dove non è più possibile rifugiarsi in un'ulteriorità che si rivelerebbe 'posticcia', illusoria. L'*arresto* è la durezza di questa esperienza, dove ogni istante è sempre ultimo, è sempre l'Istante nel quale l'Eterno può mostrarsi. Dalla parte del finito si tratta di sostare con *timore e tremore* innanzi a questa possibilità. L'arresto si fa così *esercizio di morte*: un *memento mori*, un morire *in* Cristo, nella progressione frantumata degli istanti: ciascuno per il suo proprio rapporto con l'Assoluto. *Memento mori* che ricorda nell'imminenza dell'evento: *ora* sei giudicato, *adesso*. Come è scritto: «*Erchetai hora kai nyn estin* – viene l'*ora* ed è *Adesso*, nella quale i morti udranno la voce del Figlio di Dio e coloro che l'avranno ascoltata vivranno» (*Gv* 5, 25).

### 4. La contemporaneità con Cristo

Arrestarsi nell'*istante* significa farsi *contemporanei* a Cristo, *contemporaneità* ch'è tanto morire nell'*arresto* quanto *nascere* ogni volta a nuova vita nel rapporto con Cristo; è la parola che scioglie la sospensione del *n n*: «Alzati e va'; la tua fede ti ha salvato!» (*Lc* 17, 19): che la scioglie certo perché ne “lega” una *nuova*... Non c'è rapporto tra le generazioni, non può esserci rapporto di successione né di consequenzialità: Cristo è oggetto di fede e *segno* di scandalo. Si tratta di ricominciare da *lui*.

*In rapporto all'assoluto non c'è infatti che un solo tempo: il presente; per colui che non è contemporaneo con l'assoluto, l'assoluto non esiste affatto. E poiché Cristo è l'assoluto, è facile vedere che rispetto a lui è possibile solo una situazione: quella della contemporaneità; 300, 700, 1500, 1800 anni a lui non tolgono né aggiungono nulla; non lo cambiano, né rivelano chi egli era poiché *chi egli sia è manifesto solo per fede*<sup>23</sup>.*

<sup>21</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, tr. it. di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999, p. 15 e ss.

<sup>22</sup> S. Kierkegaard, *Papirer X* A 47; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 94, corsivo nostro.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 724, corsivo nostro.

Ma chi è l'*Invitante*? È Cristo – Cristo nel suo *abbassamento* che «vuotò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana» (*Fil* 2, 7). L'uomo-Dio motivo di *scandalo*, poiché può essere solo *creduto*. Come è scritto: «Beato chi non si scandalizza di me» (*Mt* 11, 6). Ma che cos'è lo *scandalo*? Meglio: la possibilità dello *scandalo*? Un bivio innanzi al quale l'uomo è posto: o credere o scandalizzarsi<sup>24</sup>. Credere cosa? Che *quell'* uomo singolo dica di essere Dio (scandalo nel senso dell'*elevatezza*); che «colui che è Dio, è quell'uomo umile che soffre come un umile»<sup>25</sup> (scandalo nel senso dell'*abbassamento*). Beato chi non si scandalizza di me. Ma chi parla? Parla Cristo nel suo abbassamento: «È il Gesù Cristo dell'abbassamento che parla; è verità storica ch'*egli* ha detto quelle parole; ma è una falsità, appena si cambia la sua realtà storica, [dire] ch'esse siano state dette da lui»<sup>26</sup>.

Motivo dello scandalo è proprio questo: la natura di servo acquisita da Cristo (cfr. *Fil* 2, 7). Se così non fosse, «sarebbe superfluo mettere in guardia contro lo scandalo, poiché quale scandalo ci sarebbe mai nel vedere la gloria rivestita di gloria?»<sup>27</sup> Farsi dunque contemporanei a Cristo significa sbarazzarsi di ogni mediazione, di qualsivoglia «spiegazione di seconda mano». La storia della cristianità è letteralmente eliminata da Kierkegaard: nell'*istante* la vicinanza a Cristo si fa *contemporaneità*: «ricominciare da lui». Contemporaneità con Cristo, significa *ripresa* dell'esser suoi discepoli<sup>28</sup>, considerando l'invito di Cristo – «Venite a me, voi che siete affaticati e oppressi e io vi ristorerò» (*Mt* 11, 28). Un ristoro che è sempre *nella* fatica e *nell'*oppressione: una

<sup>24</sup> Ma a ben vedere, la decisione per l'uno o per l'altro non toglie al termine scelto il carattere “essenzialmente” escludente, resta cioè, termine di un'alternativa anche quando – e soprattutto! – non v'è alternativa: «Dunque c'è un aut-aut: o Dio» (S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1998, p. 48. Kierkegaard affronta il problema in particolare nel secondo discorso di Ivi, pp. 47-60).

<sup>25</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 731.

<sup>26</sup> Ivi p. 710.

<sup>27</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 726.

<sup>28</sup> Un richiamo alla categoria di ripresa. Sbarazzarsi dei secoli di cristianesimo e riprendere il rapporto di contemporaneità con Cristo; riprendere nel senso che «l'esistenza passata viene a esistere ora» (S. Kierkegaard, *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 35): «la ripresa propriamente detta ricorda il suo oggetto in avanti» (ivi, p. 12); ossia, la ripresa è tale solo se ha la forza di fermarsi innanzi al *nyn*, dove il “riprendere in avanti” è propriamente tale solo se questo avanti temporale è il massimamente “avanti”: l'adesso dell'istante. Kierkegaard toglie qualsiasi valore alla storia della cristianità: nell'istante la vicinanza a Cristo si fa contemporaneità; vedere quell'uomo che cammina ora tra pescatori e pubblicani, vederlo lontano camminare sulle sponde del mare di Galilea, quella coscienza immediatamente sensibile dell'uomo-Dio (immediatamente saputa poiché creduta) – questo è farsi contemporanei a Cristo. Cfr. S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 2003: «Il discepolo contemporaneo». Sul tema si veda: E. Paci, *Kierkegaard e Thomas Mann*, Bompiani, Milano 1991, pp. 98-123; Aa. Vv., *Kierkegaard Contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, a cura di U. Regina – E. Rocca, Morcelliana, Brescia 2007; V. Melchiorre, *Post Scriptum. Ancora sulla “ripresa”*, in Id., *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1998; D. Borso, *Repetita*, in S. Kierkegaard, *La Ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, cit., pp. 145-184.

consolazione che è inscindibilmente legata alle lacrime, una consolazione *nel* dolore. La distanza da Dio non è mai tolta, l'*angoscia* del singolo mai esaurita. La *coscienza del peccato* rappresenta l'immane distanza che separa l'uomo da Dio: distanza incolmabile se non tradendola come fa la cristianità stabilita, ma è «un'impudenza voler fraternizzare con Dio e con Cristo»<sup>29</sup>, è bestemmia contro lo Spirito. Aspetto decisivo nel cristianesimo kierkegaardiano: aspro, tragicamente sospeso alla *possibilità* del fallimento, ma prim'ancora nella profonda irredimibilità di ogni singolo "gesto": «il peccato di Ivan» – scrive Enzo Paci – «appartiene anche all'innocenza di Alëša»<sup>30</sup>. V'è una consapevolezza profonda in Kierkegaard:

Il cristianesimo, se così posso dire, è infinitamente troppo alto per gli uomini (quando la situazione è quella che più fa violenza, cioè la contemporaneità con Cristo) che durante la vita di Cristo, neppure l'Apostolo riesce ad attenersi a Cristo. Solo un ladrone, un ladrone morente; lui soltanto, la coscienza del peccato e la situazione della morte lo aiutano ad attenersi a Cristo<sup>31</sup>.

È l'estrema durezza del cristianesimo kierkegaardiano: solo *nel* peccato, *nel* male, *nella* morte è la relazione con l'Assoluto. Ma consapevolezza che dice l'assoluta inadeguatezza di chiunque si affacci al rapporto con Dio: la *coscienza del peccato* è esperienza della inestinguibile finitezza umana nell'atto stesso in cui questa s'apre alla "possibilità" dell'infinito, come è scritto: «Voi siete *cattivi*» (Mt 7, 11; Lc 11, 13). Ma la *coscienza del peccato* è – anche – «l'unica porta d'ingresso al cristianesimo»<sup>32</sup>: tutto il resto è *hybris*, è lesa maestà contro di esso. La massima elevatezza del Cristo sta nel suo abbassamento, la vera gloria del Cristo – il punto più alto dove si compie l'offerta assoluta all'Assoluto è il dolore infinito che lo inchioda ad un legno: carne, *sarx* – inchiodata e percossa ad un ceppo: «Ma da Adesso starà *il Figlio dell'uomo seduto alla destra della potenza di Dio*» (Lc 22, 69). In croce, issato, innalzato – *crocifisso*.

##### 5. *L'imitatio impossibilis*

Che cosa significa dunque essere cristiani? È parola acre quella di Kierkegaard: «soffrire in somiglianza con Cristo»<sup>33</sup>. Somigliare a Cristo, ma a quale Cristo? Al *crocifisso*, al Gesù in croce, il Cristo morente nell'estremo abbandono del Padre. Si tratta di *stare*, di *arrestarsi* ai piedi della croce – innanzi alla *croce* dove scorre il sangue del Figlio dell'uomo. Così Kierkegaard:

<sup>29</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 727.

<sup>30</sup> E. Paci, *Angoscia e relazione*, in Id., *Kierkegaard e Thomas Mann*, cit., p. 152.

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *Papirer X<sup>3</sup> A 47*; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 94, corsivo nostro.

<sup>32</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 727.

<sup>33</sup> Ivi, p. 777.

Soffrire in somiglianza con Cristo non consiste nel trovarsi paziente nell'inevitabile, ma nel soffrire il male *da parte* degli uomini perché, come cristiani e per essere cristiani, si abbraccia la causa del bene in modo che, a evitare tale sofferenza, basterebbe smettere *soltanto* di volere il bene<sup>34</sup>.

Radicale esperienza del *credente: l'imitatio Christi* “innanzi” alla *croce*. Una croce priva di qualsiasi orpello, di ogni seppur minimo segno di vittoria ché «in questo mondo la verità non trionfa se non soffrendo, soccombendo»<sup>35</sup>.

V'è una terribile e amara consapevolezza che non può essere taciuta: nessuno è propriamente in grado d'*imitare* Cristo, nessuno può portare a termine l'offerta all'Assoluto e resistere – solo Cristo è stato capace di tanto, solo Lui è «riuscito ad esprimere in ogni momento e a mantenere la stessa offerta assoluta: Lui ch'era anche l'Assoluto»<sup>36</sup>. Distanza incolmabile – ineliminabile abisso che non permette di realizzare quel che si *dovrebbe* ed insieme, condizione di possibilità – la sola – per divenire cristiani. Si è già detto: la coscienza del peccato è l'unica via di accesso al cristianesimo. Un esito che nega innanzitutto quanto appena detto: che sia un esito. «Per quanta pazienza dimostri, non gli verrà mai in mente che ciò significhi soffrire in somiglianza con Gesù Cristo: simile idea sarebbe un'impazienza anticristiana»<sup>37</sup>.

Il vero cristiano deve innanzitutto sopportare l'impossibilità del proprio voler diventare cristiano, del proprio approssimarsi a Cristo, poiché come tale è già peccato, è già radicale inadeguatezza. E sopportare questa “impossibilità” significa ancora una volta fermarsi innanzi alla propria miseria, innanzi all'essenziale indegnità di qualsivoglia parola pronunciata da labbra umane; arrestarsi *nella* distanza da Cristo senza volerla colmare, né definire. Soffrire *con* Cristo significa innanzitutto soffrire del non poter soffrire di *quella* sofferenza – di non esserne mai tanto degni: lui solo è il crocifisso. Così lo stesso tendere a Cristo, quello stesso desiderarlo infinitamente – senza tregua – unicamente voler somigliare a Cristo, non può essere dispensato dal “sospetto”, dal *rischio* della umana, troppo umana *hybris*. Nessuno può comprendere la sofferenza di Cristo: «tentare di comprenderla è temerarietà»<sup>38</sup>.

La croce spezza anche l'ultimo, estremo, *rifugio*, davvero l'*ultima delle tentazioni*: la compassione. «A Cristo non fu nemmeno risparmiato il colmo, cioè di essere commiserato, di diventare un pietoso oggetto di compassione»<sup>39</sup>. *Com-passione* dice intanto “distanza”: dice che *quel* dolore non è il proprio, che scegliere di vivere *quel* dolore come proprio significa farsi capaci di *non* appropriarsene, di non fagocitare con la propria languida brama – l'*altro*, il sofferente, non *deciderlo* nella stretta del proprio abbraccio: ché in fondo,

<sup>34</sup> Ibidem

<sup>35</sup> Ivi, p. 778.

<sup>36</sup> S. Kierkegaard, *Papirer X<sup>3</sup> A 47*; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 95.

<sup>37</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 777.

<sup>38</sup> Ivi, p. 760.

<sup>39</sup> Ivi p. 812

## Riforma, dottrina e azione

non si abbraccerebbe altro che se stessi. Nella *compassione* autentica è significato l'abisso – d'amore, forse – prim'ancora di dolore che separa la madre dal Figlio crocifisso: abisso "sciolto" – non colmato – da una parola *pronunciata* dall'alto della croce, dall'alto del più profondo abbassamento; *parola* che lega un "nuovo" vincolo, un "nuovo" legame di figliolanza – questo forse davvero generato non da sangue, né da volontà di carne né da volere d'uomo (cfr. *Gv* 1, 11): «"Donna ecco tuo figlio!" Quindi dice al discepolo: "ecco tua madre!"» (*Gv* 19, 25)<sup>40</sup>.

### 6. L'inutilità del servire. Una lettura kierkegaardiana di *Lc* 17,7-10

Così Luca:

Chi di voi, se ha un servo ad arare o a pascolare, gli dirà, quando rientra dal campo: Vieni subito e mettiti a tavola? Non gli dirà piuttosto: Preparami la cena: rimboccati la veste e servimi, affinché io mangi e beva, e dopo mangerai e berrai anche tu? Si sentirà obbligato verso il servo, perché ha eseguito gli ordini ricevuti? Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: Siamo servi inutili. Abbia fatto quanto dovevamo fare! (*Lc* 17, 7-10).

<sup>40</sup> Soffrire in somiglianza con Cristo. Tornano alla mente gli occhi imploranti del discepolo nel Martirio di san Pietro del Caravaggio: a testa in giù ché sarebbe un atto d'imperdonabile superbia morire come il Cristo. E mentre i tre uomini spingono con sforzo quasi "irreale" il corpo ora inchiodato ai due travi, gli occhi di Pietro – più che un senso di terrore – sembrano implorare pietà, chiedere perdono per una morte della quale lui – Pietro – sa di essere infinitamente indegno. Ed intanto lo sguardo del discepolo è rivolto verso un punto fuori della tela... rivolto? Forse è semplicemente perduto, atterrito dalla "visione": ora «vede che la sofferenza non si arresta qui; c'è ancora un gradino, l'ultimo: quello di essere, nel momento più amaro, abbandonato da chi è l'ultimo: da Dio» (S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 788). Abbandono che del cristianesimo kierkegaardiano dice l'essenziale. La croce del figlio non si tramuta in momento risolutivo "dove" il cielo si mostra per la terra e questa per il cielo: l'uno per l'altro. Nella croce del Figlio il cielo si rivela nella sua ineliminabile distanza dalla terra, distanza ch'è tanto l'apparire della terra e del cielo quanto il loro più radicale nascondimento: distanza da non indica immediatamente relazione con; distanza – sciolta da tutto, anche dall'esser sciolta – ch'è quella stessa profonda esperienza di figliolanza, quell'infinito strazio nel quale il grido si perde senza colmarlo: «Eli, Eli, lemà sabachthani?» (*Mt* 27, 46). Cristo resta figlio, resta essenzialmente Figlio – anche quando un Padre forse potrebbe non esserci... E il grido d'abbandono dell'ebreo Gesù che né aggiunge né sottrae ripetendo la preghiera del Salmo (cfr. *Mt* 27,46; *Mc* 15,34; *Sal* 22,2) – richiama l'altra preghiera, anch'essa d'abbandono: «*Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*» (*Lc* 23,46). Tra l'una e l'altra v'è solo lo scherno di qualche voce lontana e il gesto forse umano di uno che non sa ma che ode solo la richiesta: «ho sete» (*Gv* 19,28). Due "differenti" abbandoni che precedono il grido finale: quasi una convulsione, un fiotto animalesco che non dice più nulla se non l'abbandono al e nel Padre, rendendo al Padre la propria vita – quel soffio vitale ch'è innestato nella carne, ch'è carne-sarx; "corporeità" che la parola non può portare a significato se non incrinandosi, contraendosi, facendosi gemito disarticolato – *phoné megalé*: «Ma Gesù avendo gridato con voce grande, emise lo spirito [*to pneuma*]» (*Mt* 27,50; cfr. *Mc* 15,37; *Lc* 23,46).

L'interpretazione canonica del passo lucano – come nota Cacciari – è assai banale<sup>41</sup> ché non si spinge oltre il mero significato letterale<sup>42</sup>: l'inutilità del servire sta a indicare quella disposizione che ogni cristiano deve assumere nei confronti del proprio servizio di figlio di Dio, sottomettendosi con infinita umiltà e dedizione al comando divino; nessun premio insomma, deve attendere dal proprio operare il servo inutile. “Pia” interpretazione – senza dubbio edificante, ma che forse trascura il significato più profondo del testo, una latenza nascosta che stride all'orecchio non appena s'ode il testo greco: «*Doûloi achreôí esmen*» – siamo servi *non-necessari*. Dunque non *inutili* – ché inevitabilmente implicherebbe un'idea di *utilità* fin qui non espressa. E da ciò: quali allora i servi *utili*? Quale servizio è *veramente* utile? Ma soprattutto: utile *per* chi? – che se quei servi stanchi di ritorno dai campi si rifiutassero di servire il padrone, proprio allora si mostrerebbe la loro *utilità* – nella negazione, nel non adempimento del comando. È ancora Paolo – non a caso – che definisce la propria “pre-dicazione” una necessità: *anánke* (cfr. *1Cor* 9, 16). Ma qui Luca – quello stesso Luca amico di Paolo (cfr. *2Tm* 4, 11) – sta dicendo altro: proprio quando si ha tutto – *pànta* – realizzato si è servi *non-necessari*. I commenti liquidano la questione volgendosi con repentino interesse a quanto segue nel brano lucano: l'ingratitude dei dieci lebbrosi guariti dei quali solo uno torna indietro per ringraziare il Cristo (cfr. *Lc* 17, 11-18); dunque l'*inutilità* è sinonimo di *umiltà* e la contrapposizione è tutta risolta all'interno di quei semplici eventi. Ma basta procedere di poco nella lettura per comprendere la portata del testo lucano:

I farisei gli domandarono: «Quando viene il regno di Dio?» Rispose: «Il regno di Dio non viene in modo che si possa osservare. Nessuno potrà dire: Eccolo qui, o: Eccolo là; poiché il regno di Dio è già in mezzo a voi». Poi disse ai discepoli: «Verranno tempi in cui desidererete [*epithumésete*] vedere [*ideîn*] uno solo dei giorni del Figlio dell'uomo, ma non lo vedrete [*ópsethe*]. Vi diranno: Eccolo qui, oppure: Eccolo là; ma voi non muovetevi, non seguiteli» (*Lc* 17, 20-23).

Cristo si rivolge ai farisei prima, ai discepoli poi: ad entrambi indica la stessa follia contenuta nella parola ‘tentatrice’ che *dice* il regno essere *ôde é ekeî*. Ma se ai farisei annuncia la prossimità del regno, ai discepoli dice di più: rivolgendosi loro

<sup>41</sup> Cfr. M. Cacciari, «Post scriptum II. Il servo inutile», in Id., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 324-328; Id, *Perfetta inutilità del servire*, in *Inutilità del Cristianesimo*, in «Segno» n. 230, Padova 2001.

<sup>42</sup> Così Ambrogio: «[...] questo passo mostra che nessuno si deve gloriare nelle sue opere, perché il Signore ha diritto di pretendere da noi il nostro servizio. Infatti se tu [...] non dici al tuo servo: «mettiti a tavola», ma al contrario esigi da lui altri servizi o non lo ringrazi, così il Signore non ammette che tu compia una sola opera o un solo lavoro; finché viviamo dobbiamo infatti sempre operare. Riconosci dunque di essere un servitore carico di doveri. Non ti insuperbire [...] e non ti vantare di aver ben servito, perché servire era tuo dovere» (Sant' Ambrogio, *Commento al Vangelo di san Luca*, Città Nuova editrice, Roma 1966, vol. II, p. 159-160). Si veda inoltre: Aa. Vv, *La Bibbia commentata dai padri. Nuovo testamento. Luca* (vol. 3), a cura di Just. Jr. Arthur A., Città Nuova, Roma 2006.

manifesta che quella parola tentatrice sarà la loro *parola* – non dei farisei, ma dei *suoi*! Indica il pericolo immane contenuto nel loro desiderio: pretendere di *vedere* il regno – la loro personale *immagine* del regno, da quelli *de-cisa* (foss’anche per il più nobile e profondo desiderio di pienezza, di compimento: il *giorno* del Figlio dell’uomo) – contro questo Cristo si scaglia: non lo vedrete, non lo annuncerete<sup>43</sup>. Il nesso è esplicito se si comprende il senso di *ideîn* – ossia il contenuto del desiderare – di contro all’altro “vedere” quello che il Cristo vieta: *kai ouk ôpsethe* – ch  questo   un vedere differente, quel vedere cio  che *rende manifesto* – che realizza annunciandolo, quanto in *ideîn*   “sperato”, “desiderato”. Cristo scruta negli animi dei *suoi*, parla del tempo della sua assenza (cfr. *Mt* 9, 15), quando non sar  pi  tra loro: il desiderio dei discepoli non va inteso unicamente come atto di superbia, ma forse – ed   il rischio pi  grande – come frutto del languore dell’abbandono: nel tempo in cui le pecore saranno disperse tra i lupi (cfr. *Mt* 10, 16). E allora non importa che sia frutto dei discepoli, o dei farisei –   comunque *hybris*, di nuovo parola di chi ragiona *secondo* gli uomini (cfr. *Mt* 16, 12): non seguiteli, non ascoltateli! Ges  mette in guardia i *suoi* da loro stessi.

## 7. Chiusa

«Le mie mani non sono vere, non sono reali... sono misteri che abitano la nostra vita...»<sup>44</sup>.   l’*agire* del servo non-necessario che non lega se stesso n  il proprio *operare* ad alcuna necessit , che *sa* di non realizzare *ho basileia tou Theou* tra gli uomini. E ne   tanto consapevole, proprio perch  *sa* – «perch  ha visto» – nella voce del Maestro che «il Regno dei cieli   in mezzo a voi» (*Lc* 17, 21): *sapere* che si tiene sempre altro dal proprio contenuto: *esercizio* appunto – non dottrina. Un *fare* – quello dei *douloi achreioi* che passa attraverso quelle mani, *misteri* – come scrive Pessoa – misteri a se stesse; mani nelle quali mai   possibile specchiarsi per vedere il proprio volto – ch’  sempre riflesso come altro, mai riferibile al proprio *nome*: quel nome “ultimo” che s’imprime *in calce* nel gesto conclusivo, parola che rivendica la propria potest  sul lavoro compiuto.... Nes-

<sup>43</sup> Ancora: il nesso tra *ideîn* e *ôpsethe*   essenziale. Si noti come i due verbi che in italiano vengono resi con vedere, serbino nel greco con durezza questa tensione. Non   un caso che Luca li distingua. *Ideîn* ha in s  l’*eidosis* della visione, non solo del percepire, ma soprattutto del concepire, del dare forma, dare immagine ad un pensiero. In questo caso   legato al desiderare: appunto, desidererete ‘concepire’ l’immagine di uno solo dei giorni del figlio dell’uomo: *kai ouk ôpsethe*. Il nesso   costitutivo quando – come mostra chiaramente Semerano – si rintraccia la doppia provenienza semantica di *ôpsethe*: «ops, op s, apparenza, occhio, viso e op s, op , opa, voce vengono ridotti a due radici diverse: una di opopa, col senso di vedere, e l’altra per voce, che sarebbe quella di vox, vocis [...]; ma ops, op s, apparenza e op s, op , opa, voce si accostano semanticamente ad accad. wap , ap  (apparire, “to become visible, to appear”), che ha la forma s p  (annunziare, proclamare, “to proclaim, to announce”, nel senso di ep s; ma anche far apparire, “to make manifest, to make appear”)» (G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, Dizionari Etimologici Vol.II, Olschki editore, Firenze 1954).

<sup>44</sup> F. Pessoa, *Il marinaio*, tr. it. a cura di A. Tabucchi, Einaudi 1988, p. 13.

suna completezza edificano *queste* mani, nessun “*panta*” pronunciano alla venuta del padrone – e certo interamente hanno realizzato quanto era stato comandato; *non-necessario* serba la profondità di “abitare” una terra da stranieri, la faticosa erranza di chi *attenda* per una notte sola. E tutto ciò non le sottrae dalla *violenza*, s’intenda: dalla violenza di essere ancora – inevitabilmente – mani *operanti*; continua Pessoa: «a volte, quando fisso le mie mani, ho paura di Dio»<sup>45</sup>. Una paura che forse ben conoscono quanti accostano le proprie mani – portandole innanzi al volto o sovrapponendo i palmi umidi: *in* preghiera. “Paura” che il servo *non-necessario* mai può esaurire: ché proprio *nella* preghiera non stia il più grande atto di ‘appartenenza’ *al* mondo. Sta scritto infatti:

Io invece vi dico di non giurare affatto: né per il cielo, che è il trono di Dio; né per la terra, che è lo sgabello per i suoi piedi; né per Gerusalemme, che è la città del gran Re. Neppure per la tua testa giurerai, poiché non hai il potere di far bianco o nero un solo capello. Sia invece il vostro parlare: sì, sì; no, no; il superfluo procede dal maligno (Mt 5, 34-37).

La *plenitudo temporis* che inaugura il regno, ogni volta lo consuma: lo inaugura – perché «il regno è in mezzo a voi» (Lc 17, 21) – e intanto ne vieta ogni compimento, ogni autentica parola che pretenda di esaurire nel proprio contenuto il regno, ogni *dire* – anche *quello* dell’Apostolo – che pretenda di affermare: «Eccolo qui, oppure: Eccolo là» (Lc 17, 23). La *plenitudo temporis* riempie il tempo rendendolo *temporalità*, ovvero: lo fa “*possibile*”, dove in ogni arresto del flusso è istituita la distinzione del singolo *nȳn*: mai *per* altro, mai *per* il successivo. Eppure non bastevole a se stesso. *Possibile* è questo legame che lega – e l’uno e l’altro *n n*: ché il passaggio dall’uno all’altro resta legato all’*in-stantaneità* di “ciò” che né *separa*, né *unisce*. Così Kierkegaard:

Questa è la prova: diventare cristiani e perseverare; una sofferenza alla quale nessun’altra sofferenza umana si può paragonare per il suo dolore e il suo tormento. Eppure, né il cristianesimo né Cristo sono crudeli. No. Cristo è in sé l’amore e la mitezza personificati; la crudeltà deriva dal fatto che il cristiano *deve* vivere in questo mondo e quivi esprimere la sua condizione di cristiano: *perché* Cristo non è così mite, cioè così debole, da toglierlo dal mondo<sup>46</sup>.

Ogni ascesi è arrestata, ogni disprezzo del mondo – sospeso. *Kenosis* non indica spoliazione verso l’*alto*, negazione della carne, negazione del mondo: qui la *kenosis* è del “finito” all’interno della propria stessa *finitezza* – non per questo *saputa* come tale, ossia: “aperta” alla possibilità del proprio *esser finita* – tanto proprio, così costitutivo, da non appartenere. Inconoscibilità propria di ogni conoscere, costitutiva di ogni atto del pensare: ché la *finitezza* non *può* ricondurre a sé proprio ciò che la rende tale, ignara non solo della propria origine – ma di

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> S. Kierkegaard, *Esercizio di cristianesimo*, cit., p. 789, corsivo nostro.

## Riforma, dottrina e azione

se stessa. Questo la rende intrinsecamente *fnita*, ossia limitata rispetto alla stessa possibilità di darsi *un* limite. È “ancora” la parola del Battista: «*Illum oportet crescere me autem minui*» (Gv 3, 30). *Minuere* rispetto a quel *gesto* profetico<sup>47</sup> che indica il “mistero” della croce del Figlio: “mistero”, poiché se rispetto a quella *kenosis* ogni *kenosis* umana deve riferirsi, allora ciascun *minuere* del servo si sottrae anche dalla pretesa di una “perfetta” sottrazione: appunto – *non-necessario*. Una non-necessità che non *può* opporsi al proprio altro se non togliendo questa stessa opposizione: “talora” dunque, *togliendo* se stesso. Qui non solo la battaglia non è mai conclusa, ma non è neppure intrapresa: «amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano» (Lc 6, 27), affinché nessuno possa più dire di aver combattuto «*tòn kalòn agôna*» (2Tm 4, 7), il *buon* combattimento.

g.petrarca@hotmail.it

<sup>47</sup> La *Crocifissione* di Matthias Grünewald (1512-1516) ne è esempio magnifico.



## Lavoro, crisi e riforma tra Weber e Marx - Labour, Crisis and Reform between Weber and Marx

Franca Papa (Università degli studi di Bari)

Abstract: This paper proposes a comparison between Karl Marx's and Max Weber's positions, with particular focus on the latter. The welding joint between the two reflections is identified in the interpretation of the processes of capitalist rationalization, these being commensurated with the terms of the "reform" as a figure of modernity.

Keywords: Reform, Modernity, Rationalization, Marx, Weber

Leggere oggi il tema dell'incidenza sul pensiero di Weber dell'opera di Marx ha un primo significato già intensamente problematico. Questo intreccio è sicuramente e nettamente connesso alla sensibile influenza che il pensiero di Marx e di Engels, la loro attività politica e la ricchissima presenza pubblicistica tra Inghilterra e Mitteleuropa esercitarono su un'intera generazione di intellettuali europei, repubblicani e democratici, variamente impegnati nell'avvio del percorso storico della formazione dei diritti di cittadinanza moderni, dal lavoro al suffragio, e che era destinato a imprimere caratteri permanenti alla fisionomia dell'Europa moderna tra il 1848 e il 1920. Su questo tema e sulla diffusione del *Manifesto* anche in Inghilterra e sulla continuità della collaborazione di Engels al dibattito in corso tra le correnti politiche del repubblicanesimo inglese, del movimento Cartista negli anni tra il 1845 e il 1853 sono estremamente importanti le ricerche di Salvo Mastellone e i documenti in parte inediti che sono contenuti in *La nascita della democrazia in Europa*<sup>1</sup>.

Se si vuole individuare le ragioni della necessità di questa relazione "teorica" occorre definire almeno in parte le questioni politiche all'ordine del giorno al passaggio del secolo e sulle quali in Europa si giocò una partita decisiva per la storia occidentale.

Scelgo per semplicità espositiva di proporre tre temi a mio avviso centrali nella riflessione di Weber e fortemente connessi ai caratteri della storia europea tra Otto e Novecento e nello spessore dei quali il contributo di Marx alla definizio-

<sup>1</sup> Cfr. S. Mastellone, *La nascita della democrazia in Europa*, Olschki, Firenze, 2009.

ne dei concetti e all'individuazione delle connessioni strutturali era divenuta, già alla metà dell'Ottocento, uno strumento decisivo. Non voglio dimenticare di menzionare qui il testo più esplicito che attesta l'attenzione che Weber dedica a Marx e che è sicuramente contenuto nelle pagine della conferenza sul *Socialismo*, ma credo che quelle pagine vadano consegnate storicamente all'epilogo della riflessione di Weber e della sua complessa esperienza di militanza civile e politica. Le porrò per questo alla fine del mio breve ragionamento.

I tre temi: 1) Il lavoro e la sua forma; 2) La crisi e i suoi caratteri; 3) Il destino della società industriale, sono riconducibili almeno a due strati di senso. Sono questioni "storiche" e "politiche", come prima ho accennato, e tuttavia il loro spessore teorico non può essere eluso.

Il lavoro è uno dei tratti distintivi della società industriale moderna. Esso assume una dimensione massiva, largamente diffusa e morfologicamente diversa proprio a partire dalla prima impetuosa crescita della società industriale nel cuore dell'Ottocento. Il lavoro muta la fisionomia della società europea e struttura un urbanesimo moderno che si adatta progressivamente ad accogliere un inurbamento di proporzioni mai prima immaginate. Il lavoro salariato è la cifra fondamentale del formarsi del mondo moderno che diventa esperienza comune a milioni d'individui e poi anche il mezzo attraverso il quale masse umane sterminate, sradicate dalla campagna e dai contesti limitati e ristretti dell'esperienza cui l'origine li aveva destinati, accedono a una nuova forma di vita attraverso consumi del tutto sconosciuti alla generazione immediatamente precedente.

Questo irrompere della dimensione di massa del lavoro moderno cambia la storia della società europea: si formano organizzazioni sindacali e partiti politici, si costruisce "un'agenda" di movimenti e partiti al cui interno trovano spazio sia il progressivo costituirsi delle regole che sempre più vincolano lavoratori e imprenditori, sia il primo embrionale abbozzo di definizione di diritti civili e politici.

Ma il lavoro, la forma che viene assumendo è anche un "cristallo" significativo della struttura del mondo moderno. L'analisi dell'origine del lavoro-salariato, dei suoi caratteri così come derivano dalla divisione del lavoro, della sua separazione sempre più accentuata ed evidente non solo dal prodotto ma anche dal governo del processo produttivo, spinge con forza verso l'individuazione del sistema di relazioni sociali ed economiche che stanno intorno al lavoro e, soprattutto, dispiega e definisce l'insieme dei rapporti di forza e delle forze in campo che si dispongono "strutturalmente" intorno all'esistenza del lavoro, e, dunque, verso la definizione della morfologia politica del mondo nuovo. È la ricerca di Karl Marx che raccoglie e aggiorna criticamente il lascito dell'economia classica europea, offrendo per la prima volta un'immagine complessa e nuova della struttura del lavoro salariato moderno.

Nella riflessione di Marx, come poi sarà nel pensiero di Weber fin dai primi lavori, si disegna una contrapposizione che stringe d'assedio il lavoro e il mondo nuovo che intorno a esso si va progressivamente disegnando. È il mondo morto della rendita e del capitale finanziario che stringe e assedia il lavoro moderno e lo spinge verso il ritorno al passato del «lavoro servile», senza regole e senza salario, senza diritti e senza cittadinanza:

## Lavoro, crisi e riforma tra Weber e Marx

Nel lavoro si manifesta tutta la diversità naturale, spirituale e sociale dell'attività individuale e viene diversamente ricompensata, mentre il capitale morto procede sempre con lo stesso passo ed è indifferente verso l'attività individuale *reale*<sup>2</sup>.

Certo, per Marx l'alienazione del lavoro è un mezzo potente dell'asservimento, ma il concetto stesso di alienazione appare quasi una modalità descrittiva del rischio che continuamente incombe di quel tornare indietro, verso la "ferinità" e la rozzezza di un mondo vecchio di padroni e di servi: un versante significativo della "fragilità" del mondo moderno:

La creazione pratica d'un *mondo oggettivo*, la *trasformazione* della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una specie e dotto di coscienza, cioè un essere che si comporta verso la specie come verso il suo proprio essere, o verso se stesso come un essere appartenente ad una specie. Certamente anche l'animale produce [...] Solo che l'animale produce unicamente ciò che gli occorre immediatamente per sé o per i suoi nati; produce in modo unilaterale, mentre l'uomo produce in modo universale; produce solo sotto l'impero del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso [...] il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo si pone liberamente di fronte al suo prodotto<sup>3</sup>.

La libertà moderna è dunque strettamente intrecciata al lavoro, il quale è "universale" al punto da creare "un mondo oggettivo". È dunque proprio il lavoro moderno, l'oggetto del ragionamento di Marx, il lavoro dentro la rivoluzione borghese europea e la società industriale. È il modernismo di Marx che si mette all'opera (cfr. M. Berman) e la rivoluzione borghese è l'idealtipo cui tutto va riferito. Marx è tutto interno a quel mondo nuovo che anzi, se così si può dire, gli appare ancora troppo "tenuto a freno":

Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente come *un essere appartenente ad una specie*. Questa produzione è la sua vita attiva come essere appartenente ad una specie. Mediante essa la natura appare come la sua opera e la sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'*oggettivazione della vita dell'uomo come essere appartenente ad una specie*, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato<sup>4</sup>.

Contro questa libertà "faustiana" del lavoro moderno e il magico e infinito mondo che produce "oggettivandosi", non si profila ancora alcun limite esterno. Tutto appare splendidamente proteso verso un destino progressivo. L'alienazione del lavoro è, per Marx, un limite "soggettivo", una grave "incompiutezza"

<sup>2</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino Einaudi, 1980, p. 13.

<sup>3</sup> Ivi p. 79

<sup>4</sup> Ibid.

della modernità che configura il rischio del ritorno a un mondo servile e feudale. Se non fosse così “avid” e miope il mondo moderno sarebbe infinitamente più sviluppato e più ricco. Marx si adopera pazientemente per tutta la sua vita contro questa specie d’“idiozia” delle classi dirigenti della società industriale ottocentesca che frena e limita lo sviluppo senza ancora poter intuire (ovviamente) che il modello produttivo sarà destinato ad incontrare molti e consistenti limiti di carattere oggettivo.

Se il prodotto del lavoro non appartiene all’operaio, e un potere estraneo gli sta di fronte, ciò è possibile soltanto per il fatto che esso appartiene *ad un altro uomo estraneo all’operaio*. Se la sua attività è per lui un tormento, deve essere per un altro un *godimento*, deve essere la gioia della vita altrui. Non già gli dèi, non la natura, ma soltanto l’uomo stesso può essere questo potere estraneo al di sopra dell’uomo<sup>5</sup>.

Dunque la “separazione” tecnica del produttore dal prodotto del lavoro che è intrinseca al sistema produttivo della società industriale, alla divisione del lavoro e strettamente funzionale a quel modello di società fabbrica-centrica che Marx stesso definisce appunto delle «fabbriche e grande industria», si sovrappone nel modo di produzione capitalistico, cioè nel modello economico-sociale più compiuto e maturo, all’espropriazione del “godimento” del prodotto del lavoro e cioè alla miseria del produttore. La domanda è: in che misura la miseria del produttore è funzionale e necessaria alla produzione industriale? Assolutamente in alcun modo, risponderà Henry Ford formulando la teoria degli “alti salari” sulla quale si fonda il metodo che rilancia un intero ciclo economico per la società industriale americana e mondiale a partire dagli anni ‘20 del Novecento. Ora la domanda è la seguente: è possibile che la miseria del produttore sia invece necessaria e funzionale ai cicli reiterati di accumulazione originaria che si rendono indispensabili dopo ogni crisi della società industriale? Ora sia la morfologia del «Cavaliere dell’astinenza», come Marx la descrive, sia la descrizione molto ricca del capitalismo delle origini che Weber compie in *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* dimostrano con chiarezza e singolare analogia che queste fasi sono caratterizzate da una miseria degli imprenditori oltre che dei produttori che consente un intensissimo risparmio sociale di risorse le quali vengono sottratte al consumo per poter riavviare un ciclo di investimenti. Qui la “separazione” del produttore dal prodotto del lavoro e la conseguente miseria del produttore sono funzionali al consumo privato e al lusso di una classe sociale che non produce più nulla (al contrario di ciò che avveniva nell’industria delle origini) e, nel mondo contemporaneo, al consumo di una folla di figure dell’intermediazione (circolazione, amministrazione, burocrazia e sistema politico) che non ha alcuna funzione specifica in relazione al ciclo produttivo e la cui ricchezza si accresce vertiginosamente nel fuoco delle crisi economiche.

<sup>5</sup> Ivi p. 81.

## Lavoro, crisi e riforma tra Weber e Marx

In Marx la critica del concetto di lavoro astratto o di «lavoro *sans phrase*» non ha come oggetto in carattere funzionale del lavoro industriale ma la sua «svalorizzazione», cioè quella riduzione ad appendice del processo produttivo che consente di metter in essere il meccanismo che, siccome assume come unità della sua misura il valore minimo dei mezzi di sussistenza atti a riprodurlo, riduce il salario ad una miseria. Tutto il meccanismo che Marx costruisce per definire il concetto di «furto del tempo di lavoro» serve soltanto a riportare al centro dell'attenzione il nesso tra il lavoro e la ricchezza che produce, nesso che vien fatto scomparire nell'industria moderna proprio per sottrarre alla visibilità il flusso di ricchezza che si sposta da uno strato all'altro della società moderna. Tutto questo è radicalmente interno al capitalismo? Secondo Weber no. Questo è un effetto distorsivo della sua storia. Certo è che questa modalità della relazione tra chi produce e chi possiede i mezzi di produzione assomiglia molto alla dialettica servo-padrone della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, e cioè a un tipo di relazione sociale pre-moderna.

In un mondo in cui il lavoro è centrale, e questa attività dell'uomo è l'unica e vera fonte di ricchezza (come anche l'economia classica riconosce), la povertà assoluta o relativa di coloro che lavorano a confronto con la condizione dei molti che non lavorano, o la troppo incidente percentuale di coloro che lavorano vivendo del prodotto del lavoro degli individui attivi, è un paradosso assoluto. Questa artificiosa miseria frena le infinite potenzialità dell'industria moderna. Attraverso il salario si compie, secondo Marx, l'inutile e progressivo spostamento della ricchezza che il lavoro produce in un luogo altro e diverso della società dove si concentra e si condensa contro il lavoro, cioè a contenere e controllare il lavoro alla mera riproduzione di sé e di quella stessa radicale disuguaglianza e a impedire che si sviluppi oltre i limiti che gli sono imposti.

Per questa via il modello produttivo è continuamente trascinato indietro verso l'involutione:

La conseguenza ultima è quindi la riduzione di ogni differenza tra capitalista e proprietario fondiario, di guisa che nell'insieme risultano esservi soltanto due classi di popolazione, la classe dei lavoratori e quella dei capitalisti<sup>6</sup>.

Secondo Marx, ma come vedremo anche secondo Weber, vi è un punto della storia del capitalismo in cui il suo "Spirito" si smarrisce. In quel punto la ricchezza si accumula in una zona della società cui non corrisponde più alcuna funzione produttiva. In questo luogo concentrato la ricchezza è mero consumo, è spreco, corruzione e decostruzione del senso originario del lavoro industriale su cui il capitalismo moderno si fonda:

Già nella proprietà fondiaria feudale la signoria sulla terra si presenta come una potenza estranea al di sopra degli uomini. Il servo della gleba è un elemento acciden-

<sup>6</sup> Ivi p. 62.

tale della terra. Lo stesso signore di un maggiorasco, il figlio primogenito appartiene alla terra. Esso la eredita. In generale la signoria della proprietà privata comincia con la proprietà fondiaria; la quale ne costituisce la base<sup>7</sup>.

Simmetricamente si forma la ricchezza industriale:

Ogni ricchezza è diventata ricchezza *industriale*, ricchezza *del lavoro*, è il lavoro condotto al suo compimento, così come la fabbrica è l'essenza compiuta dell'*industria*, cioè del lavoro, e *il capitale industriale* è la forma oggettiva della proprietà privata giunta al suo compimento<sup>8</sup>.

Quando il lavoro moderno si oggettiva e si aliena, si allontana e si condensa lontano dal luogo in cui la ricchezza della società si è generata, perde la forma della libertà e si piega alla fisionomia del lavoro servile. Esso non è più «*Beruf*», vocazione e professione, ma compare ormai solo come mezzo per procurarsi la sopravvivenza. Esso si depotenzia e si svuota di senso. Le modificazioni strutturali che la produzione moderna impone alla struttura biologica della vita quando le macchine entrano a contatto con i corpi vivi degli operai nel processo produttivo, divengono costrizioni imposte al prezzo della imposizione di un grado intensissimo di disciplina.

Il modello di società assume via via un tratto sempre più intensamente autoritario. Come la rivoluzione borghese aveva demolito la società antica delle disuguaglianze "naturali" tra i ceti e la monarchia che esprimeva pienamente il modello politico di quella disuguaglianza per istituire la forma politica repubblicana, fondata sulla cittadinanza di soggetti politicamente eguali e socialmente ordinati dal mercato e dal lavoro di ciascuno, così l'ostinata seduzione del profitto per il profitto, e la formazione di un ceto ristretto che il profitto e il consumo senza lavoro sovra-ordina, spinge indietro verso la vecchia forma politica autoritaria.

È la crisi del 1873 a manifestare per la prima volta l'implosione del paradigma liberale al cospetto della fine del dogma del principio di autoregolazione del mercato. In quel punto della storia europea appare con chiarezza che la produzione di forme di determinazione del mercato, il mutamento del rapporto stato-mercato e l'apertura di un ciclo di colonialismo europeo sarebbero stati destinati a mutare la fisionomia della società e dei modelli politici del vecchio continente.

La crisi del 1873 è anche la fine certificata di ogni possibile sopravvivenza dell'eurocentrismo. Ma già prima di quell'evento catastrofico e soprattutto tra Marx e Weber circola il tema del confronto tra il modello europeo e quello americano. E questo probabilmente anche prima della comparsa della monumentale opera di Tocqueville, *La Democratie en Amerique* (1835-1840), in quanto proprio quell'Inghilterra in cui Marx ed Engels avevano a lungo svolto anche attività di militanza politica nei circoli repubblicani radicali (vedi Mastellone) aveva dovuto

<sup>7</sup> Ivi, p. 63.

<sup>8</sup> Ivi p. 106.

subire una rivoluzione da e contro il modello europeo. Quella forma politica faticosamente emersa da un lungo lavoro costituente aveva al centro (Tocqueville lo comprende con estrema chiarezza), il presupposto originale dell'assoluta eguaglianza delle condizioni di partenza degli individui e progettava una società che prendeva forma dal lavoro di ciascuno rispecchiando nella struttura le differenze interne alle tipologie dei lavori differenti, una società dominata da una intensa mobilità, da un'offerta di opportunità tendenzialmente pari (era preclusa perfino la trasmissione ereditaria dei patrimoni accumulati) e fortemente determinata in direzione di un modello democratico.

Weber, dal canto suo, proprio nella fase che precede la stesura di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, si avvicina direttamente al mondo americano. Il lungo viaggio negli Stati Uniti è un'esperienza cruciale, a mio avviso, sia per la stesura di quell'opera sia per il giudizio complessivo che Weber matura sui caratteri del "ritardo" europeo e sull'«emergenza democratica» che si prolunga oltre ogni ragionevole limite storico in questa parte del mondo.

La genesi del lavoro moderno e la sua struttura costituiscono il primo oggetto del lavoro scientifico di Weber ed è forse il tema che più continuativamente attraversa la sua opera. Si pensi ai passaggi fondamentali della *Prolusione* al corso di economia politica presso l'Università di Friburgo del 1893, testo splendido e importantissimo, singolarmente ignorato dalla letteratura europea, dove già in forma precocissima rispetto alla sua produzione più matura Weber metteva in luce che la contraddizione in atto in Europa era ormai quella tra le forme moderne di lavoro salariato che si andavano generalizzando e le vecchie forme di lavoro servile che resistevano, sostenute dal capitalismo agrario e della rendita: contraddizione tutta europea e singolarmente sanguinosa (ne farà cenno anche Gramsci nel quaderno su *Americanismo e fordismo*) destinata a trascinarsi fino al cuore dei totalitarismi europei.

Descrivendo la sempre più intensa immigrazione di lavoratori polacchi nelle regioni della Prussia orientale dominata dal modello produttivo della Rendita Fondiaria (gli Junker), Weber scopre la densità della contraddizione tra la forma del lavoro libero e il modello servile più intensamente organico al capitalismo della rendita:

E perché sono i contadini *polacchi* a guadagnare terreno? Forse per la loro superiore intelligenza economica o per il loro potere finanziario? È semmai per il contrario [...] chi è meno minacciato dalle insidie del mercato è colui che porta i suoi prodotti là dove questi sono meno svalutati dal crollo dei prezzi, cioè nel proprio stomaco [...] Il piccolo coltivatore polacco guadagna terreno perché, in un certo senso, divora l'erba cogliendola (letteralmente) dal suolo, e non a dispetto, ma a causa delle basse consuetudini di vita fisiche e spirituali<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> M. Weber, *Lo Stato Nazionale e la politica economica tedesca*, in Id., *Scritti Politici*, Roma Seam, 1998, p. 33.

Ecco dunque venir meno la forma libera del lavoro moderno e il suo carattere «universale» (Marx). Il lavoro che produce ricchezza, che forma la società industriale nelle sue diverse declinazioni (manuale, intellettuale, artistico), i mille talenti che consentono al mondo moderno di assumere la sua fisionomia riccamente dispiegata.

Non sempre – e la cosa è evidente – la selezione nel libero gioco delle forze, come reputano gli ottimisti nostrani, opera a favore della nazionalità economicamente più evoluta o più dotata. La storia umana conosce la vittoria di talune razze meno sviluppate e l'estinzione di superbe fioriture della via spirituale e artistica, allorché la comunità umana che ne era depositaria perde la capacità di adattamento alle sue condizioni di vita, sia per la sua organizzazione sociale, sia per le sue caratteristiche razziali<sup>10</sup>.

Qui l'attenzione di Weber è concentrata a guardare, per così dire “in trasparenza” soprattutto gli effetti politici che l'arretramento della forma del lavoro produce. Egli vede emergere dal ciclo involutivo che la Germania e l'Europa stanno imboccando una vecchia forma di sovranità concentrata e autoritaria tipica di «talune razze meno sviluppate» che si costituisce e si legittima dentro il circuito miseria-obbedienza che è lo spazio ristrettissimo entro cui si muove il «lavoro servile».

Qui è la crisi del 1873 (la *Prolusione* è del 1895) a spingere il capitalismo tedesco in un lungo ciclo involutivo che imbarbarisce la forma del lavoro moderno, costringe a emigrare i lavoratori salariati tedeschi per accogliere nei lavoratori polacchi una forma di relazione produttiva antecedente al salario. Weber vede bene, come già Marx, che l'assoluta contiguità e la continua intercambiabilità tra il lavoro libero e il lavoro servile è lo strumento accorciato e rozzo attraverso il quale la società industriale tenta di oltrepassare l'ostacolo continuo e ciclico delle sue crisi.

Tutta la *Prolusione* appare poi attraversata dal presentimento che questa modificazione possa essere il primo segno di una crisi d'epoca, che il problema sia di natura politica e che segnali la scelta delle classi dirigenti europee di imboccare un percorso che allontana la Germania dal compimento di una società liberale e democratica.

*L'etica Protestante e lo spirito del capitalismo* è l'opera fondamentale che Weber dedica all'analisi della genealogia e della struttura del lavoro moderno. È il tentativo forse più significativo nel Novecento di raccogliere interamente la sfida che Marx aveva scagliato contro la cultura europea. Marx aveva posto al centro dell'analisi storica il tema del lavoro e individuato nella forma della merce il paradigma in grado di spiegare e descrivere il lavoro moderno.

Weber pone al centro fin dall'*incipit* dell'opera il ruolo cruciale del «lavoro libero» nel processo di costituzione della società moderna: «Ma l'Occidente conosce nell'epoca moderna una specie di capitalismo ben diverso e che altrove non si è mai sviluppato; l'organizzazione razionale del lavoro formalmente libero»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ivi p. 35.

<sup>11</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1980 p. 71.

## Lavoro, crisi e riforma tra Weber e Marx

Attraverso l'analisi della genesi storica di questo tipo specifico di capitalismo e della società moderna, Weber dimostra che il peso determinante dell'etica protestante in Europa consente «l'organizzazione razionale» del lavoro proprio attraverso la formazione di una mentalità che “liberamente” aderisce a un controllo disciplinare della vita metodico e intenso. Quella “spontanea” intensificazione del lavoro che deriva dalla sua identificazione col *Beruf* della vita, prima religioso poi secolarizzato, e che coinvolge tutti gli attori del processo produttivo (imprenditore e operaio) produce un accrescimento significativo della ricchezza sociale. L'aspirazione generale, sostenuta dalla religione, al raggiungimento della ricchezza attraverso il lavoro completa la fisionomia del lavoro moderno:

Ma soprattutto il “*summum bonum*” di quest'etica, il guadagno di denaro e di sempre più denaro, è così spoglio di ogni fine eudemonistico o semplicemente edonistico, è pensato in tanta purezza come scopo a se stesso, che di fronte alla felicità ed all'utilità del singolo individuo appare come qualche cosa di interamente trascendente e perfino di irrazionale<sup>12</sup>.

Qui, nell'immagine che Weber ci fornisce di questo «capitalismo delle origini», la società appare molto più unificata nel lavoro e nella produzione di ricchezza sociale e non individuale di quanto non sarà poi, quando, per l'appunto, entrerà in scena il capitale finanziario e la rendita.

*L'etica protestante* è poi anche l'opera in cui Weber rovescia efficacemente il paradigma del marxismo economicista della vulgata, tanto diffuso nei primi anni del Novecento («Noi verremo più tardi a parlare della concezione del materialismo storico grossolano che tali idee vengano alla luce come riflessi e sovrastutture di situazioni economiche»)<sup>13</sup>, aprendo alla complessità dell'intreccio tra formazione della mentalità modernizzazione sociale e del sistema produttivo.

Il tratto più intensamente originale della ricerca di Weber è però certamente la descrizione del percorso evolutivo che porta da un'etica economica fortemente segnata dai caratteri religiosi della Riforma (il lavoro come vocazione, la tensione ascetica che lega lo spirito del capitalista e dell'operaio al percorso verso l'«ascesi intramondana») alla secolarizzazione nel puro e semplice desiderio di profitto senza limiti. In questa direzione Weber vede apprestarsi la prospettiva storica della crisi.

S'intuisce anche che tutto questo importantissimo tema di ricerca che introduce l'indagine de *L'etica protestante* e che si sviluppa nel grande lavoro d'indagine sull'etica economica delle religioni mondiali è sostenuto fortemente dalla consapevolezza che il capitalismo è ben più che un modello economico e la sua interpretazione ha a che vedere con l'identificazione di molti tratti distintivi della modernità.

Weber ne è pienamente consapevole quando scrive:

<sup>12</sup> Ivi p. 105.

<sup>13</sup> Ivi p. 107.

Franca Papa

Nel titolo di questo studio, appare il concetto, che suona un po' pretenzioso di *spirito del capitalismo*. Che cosa si deve intendere per questa espressione? [...] se si può trovare un oggetto per cui l'impiego di quella espressione abbia un senso qualsiasi, esso può essere soltanto una individualità storica; cioè un complesso di relazioni nella realtà storica che noi, dal punto di vista della sua importanza per la storia e per la civiltà, riuniamo in un unico concetto<sup>14</sup>.

Proprio come in Marx il concetto di capitalismo era ricondotto a una relazione sociale (tra capitale e lavoro), Weber insiste su quel «complesso di relazioni nella realtà storica» al centro del quale sta il lavoro che è appunto il *Beruf* dell'individuo moderno. E tuttavia quella genealogia alla quale Weber fa risalire l'origine del lavoro moderno rovescia radicalmente il presupposto del paradigma di Marx: se il lavoro è centrale nel mondo moderno è perché la soggettività e la sua visione del mondo sono centrale ed è questa speciale "autonomia" del soggetto moderno consapevole a guidare il processo che forma un nuovo modo di produrre il mondo che lo circonda. Essa viene prima, si struttura prima, essa è il "presupposto" del mondo. E dunque il giudizio di Weber sulla Riforma, sugli elementi di riduzione della complessità del modello di umanesimo contenuto nella cultura cristiana, sugli elementi di grettezza dottrinale e sulla banalità dei simboli e dei modelli che essa propone, non disturba mai, nell'analisi, il punto di vista dell'osservazione scientifica.

La Riforma contiene quegli elementi di semplificazione del percorso verso la santità che rende questo traguardo assolutamente disponibile a ogni essere umano attraverso l'esercizio della ordinaria virtù della diligenza e dell'impegno senza alcun risparmio della vita nel lavoro. La Riforma introduce, in questo modo, un formidabile e determinante peso della disciplina nella vita quotidiana. Questa disponibilità a una forma di comando esterno sul «lavoro vivo» che si crea in ciascuno, a ragione della fede, costituisce il percorso di adattamento dei corpi a quella mutazione antropologica che è necessaria per assuefare l'uomo alla macchina e la vita al ciclo produttivo.

Anche Marx si era dedicato al tema del rapporto uomo-macchina nelle famose pagine del Quaderno VI dei *Grundrisse*. Anche Marx aveva compreso che la struttura della produzione dell'industria moderna è animata da un forte contenuto di disciplina che rivela in ogni punto il profilo del comando esterno sul lavoro vivo:

L'attività dell'operaio, ridotta ad una semplice astrazione di attività, è determinata e regolata da tutte le parti dal movimento del macchinario, e non viceversa. La scienza, che costringe le membra inanimate delle macchine – grazie alla loro costruzione – ad agire conformemente ad uno scopo come un automa, non esiste nella coscienza dell'operaio, ma agisce, attraverso la macchina, come un potere estraneo su di lui, come potere della macchina stessa<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Ivi p. 99.

<sup>15</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 390-391.

Così in Weber l'attenzione a questo «profilo autoritario» contenuto nel meccanismo produttivo appare fortemente illuminato:

Poiché in quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare la moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica che, oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia stato consumato l'ultimo quintale di carbon fossile, lo stile di vita di ogni individuo, che nasce in questo ingranaggio, e non soltanto di chi prende parte all'attività puramente economica<sup>16</sup>.

È su questo versante che anche Weber vede aprirsi la prospettiva della Crisi, la quale è dapprima lo spazio teorico in cui si forma da subito nella visione di Weber la figura contemporanea della modernità. Il suo primo lavoro teorico sul "metodo" delle scienze storico-sociali, si definisce a partire da una *crisi* proclamata delle scienze storiche e sociali che deriva dall'impossibilità sempre più evidente di attingere a un qualsiasi contenuto di verità. A questo tema Weber si dedica con estrema fatica dagli esordi della sua ricerca per oltre un decennio (tra il 1903 e il 1918 Weber pubblica nove lavori di metodologia) e riconosce che la crisi è insuperabile: le scienze sociali appaiono dominate da diverse e contrapposte visioni del mondo: ognuno ha la responsabilità della propria scelta, del proprio "prender partito".

Il mondo, di cui la scienza dovrebbe proporre rappresentazioni, appare dominato dalla perdita di ogni fondamento e dall'assoluta pervasività della scissione. Il mondo disincantato in cui regna soltanto «la coscienza o la fede che basta soltanto *volere per potere* ogni cosa – in linea di principio – può essere dominata dalla *ragione*»<sup>17</sup> è dominato dall'anomia, dalla perdita del senso dell'agire umano. La Crisi è la cifra di questo mondo in cui ogni conoscenza è destinata ad essere superata ed archiviata, ogni limite è rimosso: «ognuno di noi sa che, nella scienza, il proprio lavoro, dopo dieci, venti, cinquant'anni è invecchiato [...] ogni lavoro scientifico "compiuto" comporta nuovi "problemi" e vuol invecchiare ed esser "superato"»<sup>18</sup>. L'infinito fluire, l'infinito movimento passa attraverso la continua distruzione di ciò che si è appena oggettivato. («Tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria», scrive Marx).

Marx disegna lucide figure della Crisi: «Il capitale [...] è impulso illimitato e smisurato a oltrepassare il suo limite. Ogni limite per esso è un ostacolo. Altrimenti esso cesserebbe di essere capitale. Ossia denaro che produce se stesso»<sup>19</sup>.

Il meccanismo distruttivo, che progredisce attraverso scissioni, appare qui, come in Weber, il mediatore necessario al raggiungimento di un nuovo livello di

<sup>16</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p.305.

<sup>17</sup> M. Weber, *Lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1967, p. 20.

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

<sup>19</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in K. Marx – F. Engels, *Opere complete* [= MEOC, voll. 29 e 30], La Città del Sole, Napoli, p. 339.

razionalità del processo, così come il consumo («l'andare a finire nel consumo» di Hegel) è il medio che consente il superamento di ogni ciclo produttivo. Ma la Crisi è poi anche violenza e distruzione di interi strati delle forme di vita che devono essere superate:

La distruzione violenta di capitale, non in seguito a circostanze esterne ad esso, ma come condizione della sua autoconservazione, è la forma più evidente in cui gli si rende noto che ha fatto il proprio tempo e che deve far posto a un livello superiore di produzione sociale<sup>20</sup>.

Questo processo di continua immanenza della Crisi come rottura della continuità dell'esistenza toglie ogni senso alla vita dell'individuo poiché spezza l'ordito dell'esperienza, annienta e svuota di ogni valore la memoria, lo consegna al frammento dell'immediatezza, senza passato e senza futuro. È in questo teatro che prende forma quell'*eroismo* moderno di cui Weber scrive nell'ultima pagina di *La politica come professione*, poco prima di morire: «E anche chi non sia né l'uno né l'altro, deve foggiarsi quella forma d'animo tale da poter reggere anche al crollo di tutte le speranze, e fin da ora, altrimenti non sarà nemmeno in grado di portare a compimento quel poco che oggi gli è possibile»<sup>21</sup>

Ma questo frammentarsi dell'esperienza e della veduta sotto i colpi del mutamento di scena che la crisi continuamente produce e che Weber segnala non è che la perdita di senso di una architettura sociale che si fa progressivamente più complessa ma ha smarrito la struttura unificante costituita originariamente dal lavoro che teneva insieme tutti gli strati del mondo moderno, della sua storia e del suo *telos*.

L'analisi della crisi e l'individuazione della prospettiva verso la quale evolve la società industriale è l'oggetto della confutazione che sta al centro della conferenza del 1918 dedicata a *Il Socialismo*. Weber aveva dedicato il suo primo semestre di insegnamento a Vienna al tema *Critica positiva della concezione materialistica della storia*, aveva lavorato a lungo sulla storia sociale russa prima della rivoluzione del 1917. La conferenza è la prima occasione pubblica, per Weber, di riflessione su marxismo e socialismo. E tuttavia nella conferenza vive un secondo strato di senso.

Weber è ormai convinto che si sia aperta una prospettiva d'involuzione di tipo autoritario delle forme politiche europee di cui la rivoluzione russa rappresenta una pura e semplice anticipazione. La società europea non aveva retto, nel momento dell'esplosione della forma moderna del lavoro e della società di massa, alla prova dell'allargamento e dell'inclusione nel sistema delle istituzioni dei nuovi soggetti di diritti e di garanzie. Non aveva retto al confronto con la democrazia in America.

Le molte pagine spese da Weber a dimostrare che senza una vera parlamentarizzazione e senza la istituzione del suffragio universale l'Europa avrebbe imboccato la via di una crisi di civiltà non avevano sostanzialmente inciso sulle prospettive verso cui andavano orientandosi i gruppi dirigenti europei.

<sup>20</sup> Ivi p. 137

<sup>21</sup> M. Weber, *La politica come professione*, cit., p. 121.

Sempre più insistentemente la società industriale sembrava spingere verso l'emersione di quel profilo «autoritario» che già si era manifestato nella struttura originaria (*L'etica protestante*) come disciplina e costrizione delle forme di vita. Persino la Russia, che aveva dovuto passare attraverso una rivoluzione popolare per aprire alla storia della modernità, aveva costruito un modello di società autoritaria.

E tuttavia, anche questo segmento importantissimo e tutto weberiano dell'analisi della crisi (e cioè la natura politica della crisi e la sua struttura storica, di crisi del paradigma liberale e fallimento di una generazione di intellettuali e di gruppi dirigenti europei) non guadagna la veduta di Weber all'approdo di Marx: il capitalismo non ha il crollo nella sua prospettiva.

Perciò è sorprendente il giudizio sul *Manifesto* forse per la prima volta esplicitamente lusinghiero:

Questo documento, nella sua sostanza, anche se noi ne respingiamo le tesi decisive (io almeno le respingo), è una realizzazione scientifica di prim'ordine. Questo è innegabile, né è lecito negarlo perché questa confutazione nessuno la prenderebbe per buona e perché in coscienza è impossibile negarlo<sup>22</sup>.

E poi, ancora inaspettatamente aggiunge: «Perfino nelle tesi che non accettiamo è contenuto un errore geniale che sul piano politico ha avuto enormi conseguenze, ma che ha recato alla scienza fecondi effetti positivi, più fecondi di quel che spesso può arrecare un'ottusa rettitudine»<sup>23</sup>

Il punto sul quale Weber concentra la sua distanza dal paradigma del *Manifesto* è la dimensione "profetica" e il programma politico in esso contenuto. Non sembra possibile ormai prevedere il declino del modello di società industriale dal momento che nessun elemento di crisi appare decisivo e insuperabile e persino la guerra compare ormai sussunta all'interno delle dinamiche di espansione o di rideterminazione dei meccanismi di regolazione del mercato o della divisione del lavoro internazionali.

Si avverte con forza che, per questi aspetti del pensiero di Marx, Weber sovrappone, come molta cultura del primo quarto del Novecento, a Marx i teorici del "crollo" e evolucionisti-deterministi cui tanta evidenza fornì il dibattito della II Internazionale. In realtà anche la famosa «teoria della caduta tendenziale del saggio del profitto» era proposta da Marx come la proposizione del limite del meccanismo produttivo e non come il crollo della società industriale:

D'altra parte nella misura in cui il *saggio del profitto*, il saggio di *valorizzazione del capitale complessivo* è il pungolo della produzione capitalistica, così come la valorizzazione del capitale è il suo unico scopo, la sua caduta rallenta la formazione di nuovi capitali indipendenti e appare come una minaccia per lo sviluppo del processo di

<sup>22</sup> M. Weber, *Il Socialismo*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 107.

<sup>23</sup> Ibidem.

Franca Papa

produzione capitalistico [...] Perciò gli economisti che, come Ricardo, considerano assoluto il modo di produzione capitalistico, sentono qui che questo modo di produzione pone a se stesso un limite<sup>24</sup>.

Il tema della profezia di Marx è dunque, probabilmente il tema del “limite”. La questione della Rivoluzione appartiene a un altro campo: la Rivoluzione è il programma politico e, d'altronde, il *Manifesto* è, nella sostanza un programma politico che sarà, ovviamente, modificato sotto i colpi delle sconfitte e alla luce dei mutamenti di ordine storico e politico ai quali andrà incontro.

La prospettiva di Weber, invece, si fa, verso la fine della vita, intensamente catastrofica:

Non abbiamo davanti a noi la fioritura dell'estate, bensì per prima cosa una notte polare di fredde tenebre e di stenti, qualunque sia il gruppo a cui tocchi la vittoria dal punto di vista esteriore. Perché dove è il nulla, ivi non solo l'imperatore ma anche il proletario ha perduto i suoi diritti. Quando questa notte andrà lentamente dileguandosi, chi sarà ancora vivo di coloro la cui primavera ha avuto apparentemente una fioritura così rigogliosa? E che ne sarà divenuto interiormente, di tutti loro? Amarezza e avvilito, oppure un'ottusa accettazione del mondo e della professione [...] In ognuno di questi casi io trarrò questa conseguenza: costoro non erano maturi per la loro azione, né per il mondo quale è realmente né per la sua realtà quotidiana; non hanno avuto, oggettivamente ed effettivamente, nel senso più intimo, la vocazione per la politica a cui si sentivano chiamati<sup>25</sup>.

Sono pensieri del 1918 che rivelano una dimensione della crisi che va molto oltre il concetto del limite. L'Europa agli esordi del Novecento conosce una crisi profonda delle sue classi dirigenti che è probabilmente l'effetto di una restrizione gelosa e meschina delle basi sociali da cui possono essere estratte e poi formate quelle competenze e sensibilità, quelle culture politiche da cui possono sorgere parlamenti moderni e governi capaci di gestire il bene pubblico. «Non ci saranno più rivoluzioni», come dice efficacemente Toqueville perché non possono più maturare vocazioni politiche all'altezza dei problemi che l'epoca propone. Sia Marx che Weber, forse, giungono al cospetto del medesimo insuperabile ostacolo

Le ultime battaglie politiche di Weber furono contro l'antisemitismo degli studenti pangermanisti che affollavano i suoi corsi. Nel 1920 abbandonò il partito democratico in dissenso con un programma di socializzazioni imposto dai socialdemocratici. Morì nello stesso anno.

franca.papa@uniba.it

<sup>24</sup> K. Marx, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1964, vol. III, p. 138.

<sup>25</sup> M. Weber, *Lavoro intellettuale come professione*, cit., p. 20.

# Breve riflessione sulla differenza tra rivoluzione e riforme - Short Remarks upon the Difference between Revolution and Reform

Sebastiano Ghisu (Università degli studi di Sassari)

Abstract: Firstly, this paper exposes the meaning attributed by Karl Kautsky to the Protestant Reformation. This is not only understood as the beginning of the era of social revolutions, but it also represents, formally, the way in which the next socialist revolution will occur. Secondly, the paper analyses the difference between reform and revolution on the basis of some reflections of Karl Marx and Rosa Luxemburg. It emerges that the revolution (the “reversal” of relations of production) is understood as the purpose of a process in which the reforms constitute the intermediate moments and consequently the means for that purpose. But against this scheme, the word “reform” no longer indicates in the current political language a measure that approaches that end purpose; it indicates rather a measure that moves away from it. Even though it is presented as a (necessary) innovation, it is in fact a regression.

Keywords: Reform, Revolution, Marxism, Karl Kautsky, Rosa Luxemburg

1. La Riforma e la rivoluzione; 2. La rivoluzione ovvero l'ultima riforma; 3. La falsa riforma.

## 1. *La Riforma e la rivoluzione*

Karl Kautsky, in una sua importante opera del 1902, *La rivoluzione sociale* – da intendere anche, al di là della causa occasionale che l'ha generata<sup>1</sup>, come una presa di posizione nel dibattito sul revisionismo che si svolgeva in quegli anni all'interno della Socialdemocrazia tedesca – cita, per meglio spiegare la differenza (o identità) tra riforma e rivoluzione e, soprattutto, il significato stesso (storico e analitico, si direbbe) di rivoluzione, la Riforma luterana. Questa, secondo l'importante esponente della Seconda Internazionale, apre infatti l'età in cui la

<sup>1</sup> L'origine del testo kautskyano è infatti una conferenza tenuta da Kautsky ad Amsterdam nel 1902 presso la locale Associazione socialista di lettura. Cfr. Karl Kautsky, *Die Soziale Revolution. I. Sozialreform und soziale Revolution*, Vorwärts Verlag, Berlin 1902. Un'altra conferenza, tenuta a Delft, ne costituisce il secondo volume, che reca come sottotitolo *Am Tage nach der sozialen Revolution* (*Nel giorno dopo la rivoluzione sociale*).

rivoluzione si dà, in tutta la sua vasta portata sociale, come possibile esito dei conflitti di classe (già presenti, ovviamente, nelle epoche precedenti):

il passaggio dalle guerre civili antiche e medievali alla rivoluzione moderna, alla rivoluzione sociale [...], è dato dalla Riforma, che è ancora per metà medievale e per metà già moderna. Al di sopra vi è già la Rivoluzione inglese della metà del XVII secolo sinché infine la grande Rivoluzione francese fornisce il classico tipo della rivoluzione sociale, della quale le insurrezioni del 1830 e del 1848 costituiscono soltanto una debole eco<sup>2</sup>.

Certo, precisa Kautsky, sia nell'Antichità che nel Medioevo «troviamo in abbondanza aspre lotte di classe, guerre civili, catastrofi politiche, ma non troviamo che una di queste catastrofi determini un duraturo ed energico rinnovamento dei rapporti di proprietà e con ciò una nuova formazione sociale»<sup>3</sup>. In altri termini, se erano pur possibili piccole e circoscritte rivoluzioni politiche, queste erano limitate alle comunità e a porzioni di territorio di non vaste dimensioni:

il fulcro della vita economica e politica era dato dalla *comunità* [*Gemeinde*]. Ogni comunità costituiva una collettività [*Gemeinschaft*] sufficiente a se stessa in tutti i punti essenziali ed era collegata con il mondo esterno attraverso deboli legami. I grandi Stati erano dei conglomerati di comunità che venivano tenuti insieme da una dinastia o da comunità che dominavano e sfruttavano le altre. Ogni comunità aveva il suo particolare sviluppo economico, corrispondente ai suoi specifici rapporti locali, e, di conseguenza, le sue particolari lotte di classe. Le rivoluzioni politiche di quei tempi erano quindi innanzitutto soltanto rivoluzioni interne alla comunità [*kommunale Revolutionen*] ed era sin dal principio impossibile che l'intera vita sociale di un più vasto territorio venisse sconvolta da una rivoluzione politica<sup>4</sup>.

In tal senso non si poteva far leva sulle rivoluzioni *politiche* per generare rivoluzioni *sociali*.

È invece solo a partire dal XV e XVI secolo che cominciano a darsi quelle condizioni che rendono la rivoluzione sociale (ovvero la rivoluzione vera e propria) possibile. Scrive Kautsky che «la rivoluzione sociale è prodotto da particolari condizioni storiche. Essa presuppone non solo contrapposizioni di classe particolarmente tese, ma anche un grande Stato nazionale che cancelli tutti i diritti speciali delle province e dei comuni e che si fondi su un modo di produzione che ugualmente agisce da livellatore nei confronti di ogni particolarismo; presuppone inoltre un robusto potere statale grazie alla burocrazia e al militarismo, una scienza dell'economia politica e una grande velocità del progresso economico»<sup>5</sup> – tutti elementi che, per l'appunto, co-

<sup>2</sup> Cfr. K. Kautsky, *Die soziale Revolution*, I, cit. p. 19.

<sup>3</sup> Ivi, p. 13.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ivi, p. 20.

### Breve riflessione sulla differenza tra rivoluzione e riforme

minciano a presentarsi nei decenni della Riforma e *con* la Riforma, dato che essa può ben essere letta – e come tale viene letta dalla tradizione marxista – come espressione delle contrapposizioni tra la nascente borghesia, l'antico ordine feudale e le masse contadine.

In tal senso la Riforma inaugura un'epoca rivoluzionaria sia formalmente che sostanzialmente. *Sostanzialmente* perché, come si è detto, essa esprime comunque, pur nella sua complessità, gli interessi della nascente classe borghese e apre dunque un lungo processo rivoluzionario (che vedrà coinvolte in alcune sue drammatiche manifestazioni, anche le masse popolari). *Formalmente*, proprio a causa della complessità e articolazione degli interessi sociali in gioco. È esattamente tale caratteristica formale a rendere la Riforma, agli occhi di Kautsky, un modello attuale. Riferendosi alle dinamiche politiche allora recenti, scrive:

se [...] le ultime rivoluzioni erano dei sollevamenti delle masse popolari contro il governo, la rivoluzione che verrà – a prescindere forse dalla Russia – dovrebbe avere il carattere di una lotta dell'una parte del popolo contro l'altra e in ciò, ma solo in ciò, avvicinarsi meno al tipo della Rivoluzione francese e di più a quello delle lotte della Riforma [*Reformationskämpfe*]. Vorrei quasi dire che equivarrà meno ad un'improvvisa sollevazione contro l'autorità e più ad una *guerra civile* di lunga durata, se con quest'ultima espressione non s'intendessero i concetti di guerre reali ed eccidi<sup>6</sup>.

Si tratta piuttosto di rilevare il fatto che la presenza di differenti classi sociali con le loro complesse espressioni politiche e, in aggiunta, una relativa autonomia delle istituzioni governative e statali da queste ultime, accompagnata peraltro dalla loro capacità di farsene rappresentanza, rende impossibile una netta contrapposizione tra una classe e l'altra o tra il potere politico e il popolo nella sua compatta unità.

Nella democrazia, scrive Kautsky, «gli strati rivoluzionari hanno... a che fare non più con il solo governo, ma anche con le potenti organizzazioni degli sfruttatori. E gli strati rivoluzionari non rappresentano più, come nelle precedenti rivoluzioni, l'enorme maggioranza del popolo di fronte ad una manciata di sfruttatori. Essi rappresentano oggi essenzialmente solo *una* classe, il proletariato, di fronte al quale non sta solo la totalità delle classi sfruttatrici, ma anche la maggioranza dei piccolo-borghesi e dei contadini e una gran parte dell'intelligenza»<sup>7</sup>.

In tal senso si può ben dire che la Riforma – per l'appunto, sia per il suo significato storico che per le modalità attraverso le quali si è prodotta – non rimanda soltanto all'idea di riforma, così come essa è intesa nel linguaggio politico moderno, ma anche – e per certi versi soprattutto – all'idea di rivoluzione.

<sup>6</sup> Ivi, p. 48.

<sup>7</sup> Ibidem.

## 2. La rivoluzione ovvero l'ultima riforma

Non si può del resto contrapporre artificialmente riforma e rivoluzione. Una differenza, certo, sussiste – una differenza senza dubbio essenziale. Come rintracciarla? Innanzitutto, non va ricercata nelle loro forme di apparizione. Sarebbe infatti scorretto accostare necessariamente l'idea di rivoluzione all'idea di sommossa, insurrezione, rivolta; all'immagine, insomma, della violenza. Come specularmente scorretto sarebbe accostare con altrettanta necessità l'idea di riforma al rispetto della legalità costituita, al rifiuto della violenza, alla lentezza – si direbbe quasi: alla pacatezza – del processo di trasformazione.

Altrettanto fuorviante sarebbe poi – sia sul piano storico che sul piano teorico – identificare la rivoluzione con la prospettiva di un superamento della democrazia “formale” (e con l'installazione della dittatura del proletariato) e la riforma con la piena e convinta accettazione di tale democrazia (e il corrispondente rifiuto della dittatura del proletariato).

Si dovrebbe piuttosto ricordare che la differenza tra riforma e rivoluzione è data 1. dal momento in cui collocare l'una e l'altra nel medesimo processo che li sostiene e che entrambe a loro volta sostengono; 2 dai rapporti su cui intervengono e che di conseguenza trasformano. Nel quadro teorico marxiano rivoluzione significa infatti capovolgimento (o rovesciamento) dei rapporti di produzione, ovvero della base economica di una formazione sociale. L'espressione utilizzata da Marx nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* del 1859 (un passo canonico per comprendere la sua teoria della rivoluzione) è *umwälzen* (capovolgere, rovesciare, sconvolgere): a seguito di un insanabile contrasto tra lo sviluppo delle forze produttive (le tecniche, le conoscenze e tutto ciò attraverso di esse diviene possibile fare) e i rapporti di produzione «subentra un'epoca di rivoluzione sociale»<sup>8</sup>. Di seguito, continua Marx, «con il cambiamento della base economica (*ökonomische Grundlage*) si sconvolge (*wälzt sich um*) tutta la gigantesca sovrastruttura più o meno rapidamente»<sup>9</sup>. In tal senso, la rivoluzione rappresenta il punto finale, o meglio: la svolta definitiva di un processo di trasformazione i cui momenti sono definibili – al di là del testo marxiano, ma in sintonia con esso – come riforme (e il momento conclusivo, per l'appunto, come *l'ultima riforma*: rivoluzione).

È esattamente quel che intende Rosa Luxemburg quando nel suo *Riforma sociale o rivoluzione?* del 1899 polemizzando con Bernstein, scrive: «per la socialdemocrazia esiste tra la riforma sociale e la rivoluzione sociale un rapporto indistruttibile, perché la lotta, per la riforma sociale è per lei il *mezzo*, la trasformazione della società è lo *scopo*»<sup>10</sup>. E aggiunge:

<sup>8</sup> K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort* (1859) in *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1956-1990, vol. 13, p. 9; trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 5.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> R. Luxemburg, *Sozialreform oder Revolution?* (1899) in: *Gesammelte Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1979, Bd. I, p. 369; trad. it. *Riforma sociale o rivoluzione?* in: *Scritti scelti*, Einaudi, Torino 1975, p. 61.

### Breve riflessione sulla differenza tra rivoluzione e riforme

mentre la rivoluzione è l'atto creativo della storia delle classi, l'attività legislativa è il tran-tran politico della società. Il lavoro di riforma legale non vive di impulsi propri, autonomi dalla rivoluzione; si muove in ogni periodo storico solo sulla linea e fino a che continua in esso ad avere effetto la pedata data dall'ultimo rovesciamento o, concretamente detto, solo *nel quadro* della riforma sociale posta in essere dall'ultimo rovesciamento<sup>11</sup>.

È proprio questa, del resto, l'ambiguità della riforma: nel suo non esser ancora rivoluzione, essa pare sottrarsi ed anzi contrapporsi a quest'ultima. Il mezzo, forse anche per la sua insistenza e durata, sembra sostituirsi al fine, mentre il fine può apparire al soggetto che l'attende e l'auspica – proprio *perché* l'attende e l'auspica – imminente (pur non essendolo). Ma tanto una eccessiva pazienza quanto un'impazienza desiderante allontana il fine ed anzi costringe talvolta, come l'*Angelus Novus* di Benjamin, a volgergli le spalle, lasciando che davanti al suo sguardo impotente cresca «verso il cielo il cumulo delle macerie»<sup>12</sup>.

### 3. La falsa riforma

D'altra parte, va anche ricordato che il legame tra il mezzo ed il fine, ovvero tra le riforme e la rivoluzione – quel legame che Rosa Luxemburg riteneva indispensabile coltivare costantemente – può venir spezzato. È proprio ciò che la pensatrice polacca rimprovera a Bernstein: «tutta la sua teorizzazione si risolve in pratica nel consiglio di lasciar perdere il sovvertimento sociale, lo scopo finale della socialdemocrazia, e di promuovere al contrario la riforma sociale da *mezzo a fine* della lotta di classe»<sup>13</sup>. In altri termini, il fine dell'azione politica non può essere il capovolgimento dei rapporti capitalistici di produzione (che non risulta, agli occhi di Bernstein, realizzabile), ma semmai il capovolgimento dei loro effetti politici (e giuridici) attraverso la loro piena democratizzazione (che Bernstein ritiene evidentemente possibile, dato che l'asimmetria nei rapporti economici, a suo avviso, non genera necessariamente un'asimmetria politica e giuridica)<sup>14</sup>.

In ogni caso, questa rottura tra il mezzo e il fine, per quanto discutibile, si è imposta come pensiero dominante e appare in tal senso essere ormai sancita. Ma non solo. Sembra essersi da tempo avviato il *movimento inverso*: nel linguaggio corrente viene oggi infatti definita *riforma* quella misura che da quello scopo

<sup>11</sup> R. Luxemburg, *Sozialreform oder Revolution?*, cit., p. 428; trad. it. (modificata) cit., p. 130.

<sup>12</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1942), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, p. 698; trad. it. *Sul concetto di storia*, in: *Opere complete*, Einaudi, Torino 2006, vol. VII, p. 487.

<sup>13</sup> R. Luxemburg, *Sozialreform oder Revolution?*, cit., p. 369sg.; trad. it. *Riforma sociale o rivoluzione?*, cit., p. 62.

<sup>14</sup> L'opera principale in cui Bernstein raccoglie le sue tesi, altrimenti esposte in vari articoli pubblicati tra il 1896 e il 1899 sulla rivista *Neue Zeit*, è naturalmente *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Dietz Verlag, Stuttgart 1899); trad. it. *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari 1974.

Sebastiano Ghisu

finale di cui ancora parlava Rosa Luxemburg (e che in Bernstein continuava comunque a condizionare il mezzo, almeno sul piano etico) *si allontana*. Per allontanarsene deve d'altra parte cancellare quelle misure che a quello scopo, di contro, si avvicinavano. La parola riforma evoca il progresso, ma genera un regresso (che nella storia, certo, non si presenta mai come pura ripetizione). È tutto qui l'effetto ideologico di tale dispositivo: far apparire come novità – e soprattutto come una novità necessaria, legata allo stesso divenire storico – ciò che in effetti costituisce il ripristino di rapporti pregressi di forza ovvero dei rapporti di dominio già dati. Non è forse uno dei compiti della storia *critica* delle idee smascherare questo inganno?

sghisu@uniss.it

# Tutte le strade portano a Feuerbach? Critica della riforma umanistica in Lenin e in Karl Barth - Every Road leads to Feuerbach? Critics of the Humanistic Reform by Lenin and by Karl Barth

Enrico Cerasi (Università Vita-Salute San Raffaele)

Abstract: This contribution explores two diverse interpretation of Feuerbach humanistic philosophy by Wladimir I. Lenin and Karl Barth. Lenin considers Feuerbach as the father of historical materialism; Barth as the father of the kulturprotestantismus. The point is that after the first world war both Lenin and Barth break with Feuerbach inheritance. Why? Maybe because in difference ways both Lenin and Barth after the war consider the human as an eschatological reality.

Keywords: Feuerbach, Humanistic reformation, Lenin, Barth, First World War

1. Nella sua un po' frusta esteriorità, il calendario talvolta sembra esercitare quella *gentle force* che Hume ipotizzava alla base dell'attrazione reciproca delle idee nell'intelletto umano. Cent'anni dalla presa del Palazzo d'Inverno; cinquecento dalle *Tesi* sulle indulgenze – entrambe in ottobre. Che vi sia un nesso, un segreto legame? Si dirà che dalla frattura dell'unità cattolica (posto che non si tratti d'un illusione retrospettiva e apologetica) sono derivate più o meno tutte le sciagure, tranne forse le cavallette. In alternativa si potrebbe proporre un ragionamento più modesto, che forse esagero a intitolare: *Tutte le strade portano a Feuerbach*. Se non proprio tutte, non è difficile mostrare la dipendenza del *kulturprotestantismus* da *Wesen des Christentums*; quanto al *coté* rivoluzionario del nostro calendario, non è più necessario richiamarsi a Löwith, perché ormai non v'è manuale di filosofia che non presenti Feuerbach quale anello di congiunzione tra Hegel e Marx. Insomma, per quanto diversi, marxismo rivoluzionario e protestantesimo liberale avrebbero una comune radice. Non da Lutero ma da Feuerbach deriverebbero molte di quelle che Pio IX (e qualche altro pio uomo) bollava come le grandi eresie della modernità – il che porterebbe ulteriori argomenti a coloro che amano vedere in Feuerbach un nuovo Lutero.

2. Nelle pagine seguenti vorrei seguire questa traccia, ma più per problematizzarla che per avvalorarla. Ma è bene cominciare da qualcosa di certo. Per esempio, da uno dei punti fermi del pensiero di Lenin: «senza una teoria rivoluzionaria non vi può

essere movimento rivoluzionario»<sup>1</sup>. Nessun dubbio: «da quando [il socialismo] è diventato una scienza, va trattato come una scienza, cioè va studiato»<sup>2</sup>. Ma che cosa s'intende, esattamente, per scienza? Di sicuro non una *Weltanschauung* spontaneamente presente nel movimento operaio: per il suo livello d'istruzione ma soprattutto per le condizioni materiali del processo di produzione, il proletariato fa propria un'ideologia e una pratica nel migliore dei casi riformista (oggi nemmeno quella). La scienza, dunque, dev'essere «loro [alle masse] apportata dall'esterno», vale a dire dal partito, alla cui vera definizione è dedicato il fortunato opuscolo<sup>3</sup>. Il primo compito del partito rivoluzionario è dunque teorico; occorre studiare (certo non in astratto ma adattandola alla situazione reale) la scienza rivoluzionaria<sup>4</sup>, dando conto dell'*intera* vita sociale e non solo della lotta sindacale del movimento operaio:

Non basta *spiegare* agli operai la loro oppressione politica (allo stesso modo che non basta *spiegare* il contrasto dei loro interessi con quelli dei padroni). Bisogna fare dell'agitazione a proposito di ogni manifestazione concreta di questa oppressione [...]. E poiché *questa* oppressione si esercita sulle più diverse classi della società, poiché si manifesta nei più diversi campi della vita e dell'attività professionale, religiosa, scientifica, ecc., non è forse evidente che *non adempiremmo il nostro compito* di sviluppare la coscienza politica degli operai se non ci *incaricassimo* di organizzare la *denuncia politica* dell'autocrazia *sotto tutti i suoi aspetti*?<sup>5</sup>

I corsivi, come si dice, sono dell'autore, e non mancano di chiarezza. Per poterla denunciare, la *scienza rivoluzionaria* deve comprendere la vita sociale *sotto ogni aspetto*. A quanto pare, la scienza cui pensa Lenin ha i tratti dell'*epistēme* (nell'accezione cara a Emanuele Severino): una teoria capace di comprendere l'ontologia sociale nella sua interezza.

Si capisce la *vis* polemica di *Materialismo ed empiriocriticismo*. Sia pure condizionato da un'idea assai schematica della storia della filosofia, ridotta al contrasto tra idealismo (a sua volta ridotto alla paradossale versione del *vescovo* Berkeley) e materialismo, l'opera intende respingere ogni "indebolimento" della scienza, fisico-naturale e a maggior ragione politico-economica. È vero che gli sviluppi più recenti della ricerca scientifica rendono più incerta la base teorica della fisica classica; ma la risposta non può essere il fenomenismo di Mach e discepoli, novelli apostoli dell'idealismo – nemmeno troppo latentemente religioso – di Berkeley. Il machismo non è altro che "idealismo fisico", il quale sfocia nel relativismo, se non nella mera sofistica, in ogni caso nell'esaurita e reazionaria legittimazione della rela-

<sup>1</sup> Wladimir I. Lenin, *Che fare?*, in *Opere scelte in sei volumi*, Editori Riuniti, Roma, 1975, vo. I, p. 263

<sup>2</sup> Ivi p. 266.

<sup>3</sup> Ivi p. 268 s.

<sup>4</sup> Sul nesso tra pensiero e azione in Lenin, cfr. T. Perlini, *Lenin. La vita, il pensiero, le opere*, Biblioteca Accademia, Milano, 1978<sup>2</sup>, pp. 53 ss.

<sup>5</sup> Wladimir I. Lenin, *Che fare*, cit., p. 289.

## Tutte le strade portano a Feuerbach?

tività di ogni nostra conoscenza. Tutto ciò non ha nulla a che fare con lo sviluppo della ricerca scientifica; si tratta invece di una banale «ignoranza della dialettica»<sup>6</sup>.

In una parola, l'idealismo "fisico" dei nostri gironi, così come l'idealismo "fisiologico" [combattuto da Feuerbach] di ieri, significa soltanto che una scuola di scienziati in un ramo delle scienze naturali è caduta nella filosofia reazionaria per non aver saputo elevarsi, diremmo direttamente e di colpo, dal materialismo metafisico al materialismo dialettico<sup>7</sup>.

Lungi dal porre un'epistemologia all'altezza dei tempi, l'apparato concettuale di Mach non ha altro scopo che negare la materia nella sua oggettività. Se ciò va censurato a livello epistemologico (si ricordi che il socialismo deve dar conto dell'inezienza dei fenomeni sociali), va combattuto soprattutto per le sue conseguenze socio-economiche; le quali in ultima istanza finiscono per negare l'assunto principale dell'episteme rivoluzionaria, noto come «teoria del riflesso»:

La coscienza sociale *riflette* l'essere sociale: ecco in che cosa consiste la dottrina di Marx. L'immagine può essere una copia approssimativamente esatta dell'oggetto riflesso, ma è assurdo parlare qui d'identità. La coscienza in generale *riflette* l'essere: questa è una tesi generale di *tutto* il materialismo. Non è possibile non vedere il nesso diretto e *indissolubile* con la tesi del materialismo storico: la coscienza sociale *riflette* l'essere sociale<sup>8</sup>.

Varî sono stati i tentativi di salvare la *particula veri* di *Materialismo ed empiriocriticismo*<sup>9</sup>. Oppure potremmo concordare con Adorno, il quale – contro Lenin ma ancor di più contro la dogmatizzazione di *Materialismo ed empiriocriticismo* in epoca stalinista – notava che se «il soggetto viene ridotto ad ottuso rispecchiamento dell'oggetto, [...] ne risulta la quiete spirituale dell'amministrazione integrale»<sup>10</sup>, prefigurando già nella teoria la tragica complementarità tra gli Stati

<sup>6</sup> Wladimir I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, in *Opere scelte in sei volumi*, cit., vol. III, p. 254.

<sup>7</sup> Ivi, p. 258.

<sup>8</sup> Wladimir I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, cit., p. 267.

<sup>9</sup> A un primo livello di lettura, avvisa Cacciari, in *Materialismo ed empiriocriticismo* appare solo l'acritica adesione leniniana «al meccanicismo newtoniano: legge obiettiva e causalità obiettiva, riconoscimento della realtà obiettiva dello spazio e del tempo (che significa recupero dello spazio e tempo *assoluti*), carattere di *verità* della scienza come fondato sulla piena comprensione della *legge* naturale». D'altra parte, letto come attacco al solipsismo e allo psicologismo, «i fraintendimenti nei quali Lenin incorre sono ancora più gravi» (M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 49). Ma il fulcro della polemica leniniana va cercato nel «nesso organico tra machismo e sistema economico-sociologico neoclassico» (ivi pp. 51 s.). Diversamente Perlini, il quale ritiene sia «pur sempre da salvare» l'esigenza di Lenin di «avversare le concezioni miranti a formalizzare il sapere e a scindere sul piano critico-conoscitivo forma e contenuto», anticipando il grandioso progetto di Lukács in *Storia e coscienza di classe* (Perlini, *Lenin*, cit., pp. 122 s.)

<sup>10</sup> Così prosegue il passo citato: «Quando Lenin invece di entrare nella gnoseologia, riaffermò contro di essa con una specie di coazione a ripetere l'essere in sé degli oggetti della conoscenza, voleva mettere a nudo la complicità dell'idealismo soggettivo con i *powers to be*. Il suo bisogno politico si rivolse qui però contro il fine conoscitivo teorico [...]: ciò che è stato criticato, non essendo stato penetrato, resta illeso così come è, ed è in grado, appunto perché non colpito, di sorgere in qualsivoglia momento in mutate costellazioni di potere. L'affermazione di Brecht, che dopo il libro

sovietici e l'oppressione capitalistica che avrebbero dovuto superare. Resta da capire se tale rimanga il pensiero di Lenin anche dopo lo scoppio della Prima guerra mondiale, se è vera la tesi di Tito Perlini, secondo la quale la riscoperta del legame indissolubile tra il marxismo rivoluzionario e l'idealismo hegeliano, testimoniata soprattutto dai *Quaderni filosofici*, consentì a Lenin di correggere la teoria del riflesso, aspramente criticata dal pensiero francofortese<sup>11</sup>.

3. A questo proposito è utile notare le diverse posizioni assegnate a *Feuerbach* nella scacchiera leniniana. Nei *Quaderni filosofici* compare, da una parte, come nume tutelare della teoria del riflesso, dall'altra come progenitore un po' *âgé* di un'epoca ormai passata. Negli scritti filosofici precedenti il suo valore posizionale sembra diverso. In *Materialismo ed empiriocriticismo* Feuerbach viene ricordato come membro, spesso come capostipite, della "sacra famiglia" dei fondatori del materialismo. Tanto per fare qualche esempio: Mach ignora «tutti i grandi materialisti: Diderot, Feuerbach, Marx ed Engels»<sup>12</sup>; Pearson combatte il materialismo «senza conoscere né Feuerbach né Marx-Engels»<sup>13</sup>; Bazarov crede di confutare il materialismo confrontandosi con Plekhanov, mentre avrebbe dovuto misurarsi con qualcun altro, «per esempio Marx, Engels, Feuerbach»<sup>14</sup>. Quanto a quest'ultimo, la sua importanza nella storia del vero materialismo è centrale perché, «come si sa (può darsi, come *non* sa Bazarov) fu materialista» e proprio grazie a lui Marx e Engels, «come è noto, arrivarono dall'idealismo di Hegel alla loro filosofia materialistica»<sup>15</sup>. Per spiegare che cosa sia il materialismo Lenin riporta un passo della replica di Feuerbach a Haym, traendone la seguente conclusione: «Feuerbach, che conosceva bene i vecchi sofismi idealistici, ha confutato il sofisma di Avenarius ("aggiungere mentalmente un osservatore") senza conoscere il "moderno positivismo"»<sup>16</sup>. Insomma, quel tragico equivoco che risponde al nome del machismo pseudo-marxista gira attorno a Plekhanov, senza il minimo sentore di ciò che ogni materialista dovrebbe conoscere assai bene: Feuerbach<sup>17</sup>.

Le severe critiche di Marx al suo presunto precursore, espresse con particolare nettezza nelle *Tesi su Feuerbach*, che pure Lenin cita, sono ridimensionate, se non del tutto neglette. Piuttosto, Feuerbach è senza riserve il capostipite del materialismo; di più, è proprio al suo pensiero che bisogna ricorrere per dissipare l'equivoco

sull'empiriocriticismo non è più necessaria alcuna critica alla filosofia dell'immanenza, fu miope» (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966, trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1982<sup>3</sup>, p. 184).

<sup>11</sup> «La critica dell'immediato consente a Lenin di concepire la conoscenza come processo (il che mette definitivamente fuori gioco la rozza teoria del riflesso). Lenin può far inoltre propria la fondamentale distinzione hegeliana di *Verstand* (intelletto classificatore) e *Vernunft* (ragione dialettica)» (T. Perlini, *Lenin*, cit., p. 128).

<sup>12</sup> Wladimir I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, cit., p. 32.

<sup>13</sup> Ivi p. 36.

<sup>14</sup> Ivi p. 63.

<sup>15</sup> Ivi p. 64.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ivi p. 76.

### Tutte le strade portano a Feuerbach?

della “cosa in sé”. Per dimostrare l’assurdità dei machisti, che vorrebbero ridurre il marxismo a “fenomenismo” (negazione di una realtà ulteriore al fenomeno), Lenin non trova nulla di meglio di una citazione di Feuerbach<sup>18</sup>. Col seguente avvertimento: «l’“*an sich*” [...] di Feuerbach è nettamente contrapposto all’“*an sich*” di Kant». Contrariamente a quest’ultimo, per Feuerbach «la “cosa in sé” è “astrazione *con* una realtà”, cioè un mondo esistente fuori di noi, perfettamente conoscibile, che in linea di principio non differisce in niente dal fenomeno». Insomma:

Feuerbach spiega con molta arguzia ed evidenza come sia assurdo ammettere un qualsiasi “*trascensus*” del mondo dei fenomeni al mondo in sé, una specie di abisso invalicabile creato dai preti e da essi preso in prestito dai nostri professori di filosofia<sup>19</sup>.

Potremmo continuare, ma il senso è chiaro: «La concezione di Feuerbach è coerentemente materialistica»<sup>20</sup>, senza che appaiano rilevanti differenze col marxismo. Ciò appare ancor più singolare se si pensa non già alla filosofia della scienza di Mach o di Poincaré ma alla più delicata questione della religione, a proposito della quale nella “sacra famiglia” materialista potrebbe emergere qualche dissapore. In *Materialismo ed empiriocriticismo* (redatto tra il 1908 e il 1909) Lenin si limita a ribadire l’incompatibilità tra il materialismo (si presume anche quello feuerbachiano) con qualsiasi forma di religione, di fideismo o di sacralizzazione, fin troppo esplicita nelle tendenze machiste. Lenin aveva già affrontato il tema. Da uno scritto del 1905 apprendiamo che «l’oppressione economica degli operai provoca e genera inevitabilmente le più varie forme di oppressione politica, di avvilito sociale, di abbruttimento e di oscurantismo della vita spirituale e morale delle masse»<sup>21</sup>. Riprendendo la nota espressione marxiana, adattata al clima russo, Lenin sintetizza: «La religione è l’oppio del popolo. La religione è una specie di acquavite spirituale, nella quale gli schiavi del capitale annegano la loro personalità umana»<sup>22</sup>. Per il partito rivoluzionario «la religione non è un affare privato» ma una questione che «riguarda tutto il partito, tutto il proletariato»<sup>23</sup>, il quale, piuttosto che propagandare un astratto ateismo, come i materialisti francesi del ‘700, deve mostrare la genesi (non farmaceutica ma sociale) dell’oppio religioso. Sottovalutando forse l’intero contesto del passo marxiano, Lenin la spiega nel modo seguente:

Dimenticare che l’oppressione religiosa del genere umano non è che il prodotto e il riflesso dell’oppressione economica in seno alla società sarebbe dar prova di angustia mentale borghese. Nessun libro, nessuna predicazione potrà mai educare il proletariato, se esso non verrà educato dalla propria lotta contro le forze tenebrose del capitalismo<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Ivi p. 92.

<sup>19</sup> Ivi p. 93.

<sup>20</sup> Ivi p. 124.

<sup>21</sup> Wladimir I. Lenin, *Socialismo e religione*, in *Opere scelte in sei volumi*, cit., vol. I, p. 675.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ivi p. 677.

<sup>24</sup> Ivi p. 678.

Il *riflesso religioso* non va contrastato in modo astrattamente filosofico o scientifico, ma combattendo il male che l'ha prodotto: l'oppressione economica. Nel frattempo, l'unica rivendicazione dei socialisti è lottare affinché la religione diventi una questione privata, ovvero che non sia burocraticamente e autoritariamente imposta dallo Stato. Non c'è alcuna contraddizione in tutto questo, come spiega in uno scritto del 1909. «La religione è l'oppio del popolo»: questa è «la pietra angolare di tutta la concezione marxista in materia di religione»<sup>25</sup>, eppure Engels ha più volte dissuaso il movimento socialista dall'imitare gl'anarchici nella loro intransigente, ovvero non dialettica, lotta contro la religione. Ciò non vuol dire che il marxismo sia un pasticcio amalgama di ateismo e di compiacenza verso la religione, come vorrebbero i suoi avversari, ma una coerente teoria dialettica che, avendo compreso l'origine sociale dell'illusione religiosa, preferisce subordinare la campagna ateistica (indubbiamente vera, in astratto) alla necessità fondamentale di portare la classe operaia, spesso ancora religiosa, alla lotta contro l'oppressione, e di conseguenza – in prospettiva – anche contro l'oppressione religiosa:

L'anarchico, predicando la guerra contro Dio ad ogni costo, aiuterebbe di fatto i preti e la borghesia (sempre, del resto, gli anarchici aiutano *di fatto* la borghesia). Il marxista deve essere materialista, ossia nemico della religione, ma materialista dialettico, che pone cioè la causa della lotta contro la religione non su un piano astratto, non sul piano puramente teorico di una predicazione sempre uguale a se stessa, ma in concreto, sul piano della lotta di classe, che conduce *di fatto* ed educa le masse più e meglio di ogni altra cosa<sup>26</sup>

In queste pagine non troviamo il nome di Feuerbach, ma essendo scritte negli stessi anni di *Materialismo ed empiriocriticismo* sembra plausibile che Lenin non avvertisse alcun contrasto interno alla «vera teoria materialista» (della quale Feuerbach è considerato parte integrante) in merito alla religione. L'esplosione della Prima guerra mondiale lo costringerà a un radicale ripensamento, non solo intorno alla questione del rapporto tra il materialismo dialettico e l'idealismo hegeliano, come si è soliti notare<sup>27</sup>. Altre e più urgenti questioni era in gioco. Il drammatico naufragio della II Internazionale, nei confronti della quale Lenin aveva da tempo sviluppato parecchi anticorpi, riveste un significato epocale. Com'è possibile che tutti, o quasi, i partiti socialisti europei abbiano aderito alle politiche imperialiste dei rispettivi governi? Come spiegare la diffusione di una politica opportunistica e social-sciovinistica nei partiti che, almeno teoricamente,

<sup>25</sup> Wladimir I. Lenin, *L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, in *Opere scelte*, cit., vol. II, p. 44.

<sup>26</sup> Ivi p. 48.

<sup>27</sup> «L'esperienza della prima guerra mondiale è stata decisiva per la piena maturazione filosofica di Lenin, lo sviluppo del cui pensiero ha posto, ad un certo punto, l'esigenza imprescindibile di una rottura, di un salto qualitativo» (T. Perlini, *Lenin*, cit., p. 128). Perlini, seguendo Lukács, enfatizza il rapporto tra marxismo e dialettica hegeliana, trascurando il ruolo di Feuerbach nell'evoluzione del pensiero di Lenin.

## Tutte le strade portano a Feuerbach?

si richiamavano alla lezione di Marx – vale a dire all’innegabile scienza materialistica? Se il materialismo dialettico deve dar conto di tutti i fenomeni sociali, è indispensabile una risposta anche a *queste* domande – *soprattutto* a queste!

4. In uno dei testi forse più emblematici del distacco di Lenin dalla politica second’internazionalista e dal suo naufragio nazionalista, ci troviamo di fronte a una spiegazione che definirei “escatologica”, sebbene il termine non compaia né sarebbe mai potuto comparire. E tuttavia il più «vergognoso oblio» da parte di Kautsky e compagni dell’abbici del materialismo dialettico, il cui atteggiamento nei confronti della guerra imperialista era stato ribadito con forza nel Congresso internazionale socialista di Basilea del 1912 e quindi non poteva essere a nessuno ignoto, tanto meno a Kautsky, può esser compreso *solamente* prescindendo da questioni tuoi personali, tuoi caratteriali o psicologiche ecc., ma collocandolo nell’ambito di una vera e propria svolta epocale della storia rivoluzionaria. *In summa*:

Il fallimento della II Internazionale si è manifestato col massimo rilievo nel vergognosissimo tradimento delle proprie convinzioni e delle proprie solenni risoluzioni di Stoccarda e di Basilea, perpetrato dalla maggioranza dei partiti socialdemocratici ufficiali d’Europa. Ma questo fallimento, che esprime la vittoria completa dell’opportunismo, la trasformazione dei partiti socialdemocratici in partiti operai nazional-liberali, è soltanto il risultato di tutto il periodo storico della II Internazionale: la fine del secolo XIX e l’inizio del secolo XX. Le condizioni obiettive di questo periodo di transizione tra la fine delle rivoluzioni borghesi e nazionali nell’Europa occidentale e l’inizio delle rivoluzioni socialiste, hanno generato e nutrito l’opportunismo<sup>28</sup>.

Abbiamo iniziato queste pagine con alcune ingenuie concessioni alla ragionevolezza del calendario. Ma in questo caso sconsiglierei d’intendere la svolta dal XIX al XX secolo di cui qui si parla nel senso d’una banale periodizzazione cronologica. Ciò ch’è in questione non è la divisione in capitoli di un manuale di storia ma il passaggio dalla rivoluzione borghese a quella socialista. Si tratta della svolta all’ultima fase della lotta umana per una società finalmente giusta. Il tradimento della II Internazionale costituisce, agl’occhi di Lenin, il doloroso ma inevitabile passaggio per il negativo – altri direbbe il profetizzato *misterium iniquitas* senza il quale è impossibile l’avvento dell’ultimo dramma storico. Se fosse lecito esprimersi in termini agostiniani, la guerra europea, per quanto drammatica, ha infine lo scopo di discernere, all’interno del movimento operaio, la *civitas dei* dalla *civitas diaboli*, vale a dire il socialismo coerentemente rivoluzionario dall’opportunismo social-sciovinista di Kautsky e (falsi, anti-cristici) compagni. Il movimento rivoluzionario, che dovrà condurre le masse dalla guerra fratricida europea alla rivoluzione mondiale e infine all’attuazione del comunismo internazionale, nascerà proprio da quest’atto di radicale e drammatica separazione dal riformismo sciovinista e filo-borghese.

<sup>28</sup> Wladimir I. Lenin, *Il fallimento della II Internazionale*, in *Opere scelte*, cit. vol. II, pp. 373-374. Sulla posizione di Kautsky sulla rivoluzione, cfr. il saggio di Sebastiano Ghisu nel presente numero del «Giornale critico di storia delle idee».

La classe operaia non può assolvere la sua funzione rivoluzionaria mondiale senza condurre una lotta spietata contro questo tradimento, contro questa mancanza di carattere, contro questo servilismo dinanzi all'opportunismo e contro questo inaudito avvilitamento teorico del marxismo. Il kautskismo non è un caso, ma il prodotto sociale delle contraddizioni della II Internazionale, del connubio tra fedeltà verbale al marxismo e la sottomissione all'opportunismo nei fatti<sup>29</sup>.

Per questo, in un tesissimo dibattito zurighese del 1914, Lenin s'oppose con forza all'appello di Trotskij (a suo avviso colorato di tinte platoniche<sup>30</sup>) alla pace incondizionata tra le nazioni belligeranti. Di là dalle questioni personali tra i due, la posta in gioco era ben più seria. Una volta svelato, il *misterium iniquitas* non può e non dev'essere rimosso, perché senza il suo superamento le cose ultime tarderebbero!

5. Redatti in questo drammatico periodo di "doglie escatologiche" del movimento comunista, i *Quaderni filosofici* non recano traccia della posta in gioco. Si direbbe un'atmosfera spirituale più adatta al Liceo aristotelico piuttosto che allo studio di un uomo perseguitato, esiliato, violentemente contestato dai suoi stessi compagni e più volte incarcerato. Ciò nonostante, o forse appunto per questo, in essi troviamo importanti tracce dei cambiamenti avvenuti nella sua mente all'indomani dell'esplosione della Grande guerra europea. Il minuzioso, quasi monastico lavoro sui testi hegeliani (in particolare logica e storia della filosofia) è ciò che in genere s'adduce a prova della trasformazione filosofica del capo rivoluzionario. Difficile negarlo, benché a mio avviso i *Quaderni* rechino anche altre testimonianze; ad esempio a proposito del ruolo di Feuerbach, finora centrale per la scienza materialista. Rilevanti gl'appunti presi sulle *Lezioni sull'essenza della religione*. In una nota a margine gli viene riconosciuta la paternità della tesi, perfettamente materialista (nel senso di *Materialismo ed empiriocriticismo*), della «teoria della copia». Lenin segna con un vistoso NB il seguente passo: «Dedurre la natura da Dio è come voler dedurre l'originale dalla copia, la cosa dal pensiero di questa cosa»<sup>31</sup>. Seguono altri entusiastici apprezzamenti. Lenin ritrova in Feuerbach giusti spunti contro la teologia e l'idealismo (sia pure con la clausola limitativa: «[solo]nella teoria») e contro l'agnosticismo, tutti e tre aspramente combattuti già dai tempi di *Materialismo ed empiriocriticismo*<sup>32</sup>. Sempre nella linea d'una gnoseologia materialista, Lenin approva i passi in cui s'afferma che l'uomo non ha nella sua mente alcuna nozione che non provenga dalla realtà sensibile. Tutto perfettamente materialista, tant'è vero che a proposito dell'osservazione secondo cui la storia è segnata dal passaggio da un egoismo ristretto a un egoismo allargato, di massa, Lenin annota: «Un embrione di

<sup>29</sup> Wladimir I. Lenin, *Il socialismo e la guerra* (1915), ora in *Su Trotskij*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 115

<sup>30</sup> Ivi p. 117.

<sup>31</sup> Cfr. Wladimir I. Lenin, *Quaderni filosofici*, in *Opere scelte*, cit., vol. III, p. 353.

<sup>32</sup> Cfr. ivi p. 354

### Tutte le strade portano a Feuerbach?

materialismo storico: cfr. Cernyscevski»<sup>33</sup>. Eppure il rinvio all'autore dell'altro *Che fare?* va inteso al tempo stesso come un riconoscimento e una riserva. Sia Feuerbach sia il suo discepolo russo, entrambi assai cari al giovane Lenin, non hanno saputo compiere il passaggio al socialismo coerentemente rivoluzionario. Le note sulle *Lezioni sull'essenza della religione* iniziano con la seguente osservazione, non propriamente marginale: «Feuerbach non ha capito la rivoluzione del '48»<sup>34</sup>, come anche Cernyscevski non seppe capire il movimento rivoluzionario che si stava diffondendo nel suo periodo. Se incrociamo queste osservazioni con le tesi sul fallimento della II Internazionale, possiamo concludere che Feuerbach (e Cernyscevski) appartiene all'epoca "pre-escatologica", penultima, ancora interna a una prospettiva borghese. Pur essendo *perfettamente materialista* (nulla nei *Quaderni filosofici* induce a mettere in dubbio questo riconoscimento, ripetutamente concesso in *Materialismo ed empiriocriticismo*), Feuerbach appartiene a un'altra epoca rispetto a Marx e a Engels. La seguente annotazione, posta alla fine del riassunto del testo feuerbachiano: «Ecco perché è *angusta* l'espressione, di Feuerbach e di Cernyscevski, di "principio antropologico" in filosofia. Tanto il principio antropologico quanto il naturalismo sono soltanto descrizioni imprecise e deboli del *materialismo*»<sup>35</sup>, non significa, io credo, che l'umanesimo di Feuerbach non sia vero materialismo. Nulla suggerisce una simile conclusione. Feuerbach è il padre della "teoria del riflesso", ossia dell'abbicci del vero materialismo. Eppure appartiene a un'altra epoca "eonica". Nonostante contenga passi «eccellenti», «estremamente giusti», «*Sehr gut!*»<sup>36</sup>, Feuerbach non trova più spazio nella "sacra famiglia" del materialismo dialettico, che ha l'altrettanto sacro compito di traghettare l'umanità alla fase conclusiva della sua travagliata storia. Emblematicamente, in conclusione, Lenin trascrive integralmente un passo tratto dalla 30ª lezione, nella quale il filosofo confessa che il suo fine era trasformare i suoi ascoltatori

da amici di Dio in amici dell'uomo, da credenti in pensatori, da gente che prega in gente che lavora, da candidati dell'aldilà in candidati in studiosi dell'aldiqua, da cristiani, che per loro proprio riconoscimento e ammissione sono "*metà bestia, metà angelo*", in *uomini*, in *uomini totali*<sup>37</sup>.

È chiaro che il comunismo rivoluzionario di Lenin intendeva perseguire lo stesso scopo: una società di "uomini totali", operosi studiosi dell'al di qua. Contrariamente al Marx delle *Thesen über Feuerbach*, Lenin non rimprovera al filosofo bavarese un difetto di materialismo, una debolezza teorica, una comprensione ancora astratta, astorica, non dialettica, del rapporto soggetto-ogget-

<sup>33</sup> Ivi p. 359. Cfr. ivi p. 357.

<sup>34</sup> Ivi p. 347. L'osservazione è a margine della prefazione del 1851 di Feuerbach alla sua opera, nella quale il filosofo motiva la sua mancata adesione ai moti rivoluzionari del 1848.

<sup>35</sup> Wladimir I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. 363.

<sup>36</sup> Cfr. ivi p. 361.

<sup>37</sup> L. Feuerbach, *Lezioni sull'essenza della religione*, cit. in Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. 359.

to («*Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus [den Feuerbachschen mit eingerechnet] ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv [...]»*<sup>38</sup>); il suo limite, piuttosto, è d'appartenere a un'epoca (ormai lo si sarà compreso: non in senso cronologico ma storico-rivoluzionario, ovvero escatologico<sup>39</sup>) anteriore. L'umanesimo feuerbachiano resta pienamente condivisibile poiché si tratta davvero di trasformare gli uomini da candidati dell'al di là a membri operosi e consapevoli dell'al di qua. Per farlo, tuttavia, è necessario comprendere l'umanità dell'uomo come una dimensione non ancora presente, né tanto meno proiettata in un'alterità ontologica. L'uomo di Feuerbach, in fondo ancora stoico, resta indeciso tra «il singolo individuo e l'*humanum* astratto», notava Ernst Bloch<sup>40</sup>, il quale descriveva il suo *Prinzip Hoffnung* come dialettico «trascendimento senza trascendenza»; Lenin avrebbe precisato che tale “trascendimento” è possibile non astrattamente, in ogni tempo, ma solo ora che – avrebbe detto qualcun altro – è giunta «la pienezza del tempo» (Gal. 4,4) – ora che il tradimento di Kautsky e (pseudo-) compagni si è manifestato e tra la falsa e la vera internazionale si è consumata la definitiva frattura.

6. Ho fatto più volte cenno alla saggezza discreta del calendario. Ma vi sono anche coincidenze diverse, di carattere più testuale. Alludo alla seguente circostanza: il proposito feuerbachiano di trasformare gli uomini da candidati dell'aldilà in studiosi dell'aldilà ricorre, alla lettera e ben in evidenza, negli scritti di un altro grande rivoluzionario del Novecento: Karl Barth.

Prima d'inoltrarci nel testo, qualche nota introduttiva. Cittadino svizzero di confessione riformata, nei primi anni del Novecento Barth svolge i suoi studi sotto la direzione dei *maître à penser* della teologia liberale di lingua tedesca. Sia pure corretto da una visione politica vicina alla socialdemocrazia, può dirsi un novello adepto del piccolo ma rumoroso gregge del *kulturprotestantismus*<sup>41</sup>. As-

<sup>38</sup> Tito Perlini, che considera «questo brevissimo affascinante scritto» quale «centro dell'intera produzione intellettuale di Marx», non ha dubbi sullo spessore del distacco da Feuerbach, il cui «materialismo speculativo» fa sì che «il *Gegenstand* si [irrigidisca] in *Object*»: «Il soggetto, a sua volta, considerando l'oggetto da sé separato, si riduce a mera forma conoscente separata dai contenuti effetti stessi del conoscere» (T. Perlini, *Marx. La vita, il pensiero, le opere*, Edizioni Accademia, Milano, 1978<sup>2</sup>, pp. 183-184. È interessante che Perlini consideri il materialismo ingenuamente speculativo di Feuerbach analogo a quello di Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo*. Ciò significa che quest'ultimo, correggendo le proprie giovanili ingenuità filosofiche, con i *Quaderni* sarebbe passato da Feuerbach a Marx. Diversa, lo si sarà capito, la prospettiva che sto seguendo in queste pagine.

<sup>39</sup> Non si tratta di epoche cronologiche perché Feuerbach era sostanzialmente contemporaneo di Marx ed Engels, così come Kautsky lo è di Lenin. Evidentemente il discrimine, il “taglio” (come ama dire Agamben), è d'ordine diverso.

<sup>40</sup> Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959, trad. It *Il principio speranza*, Garzanti, 2009<sup>3</sup>, p. 309.

<sup>41</sup> Per valutare correttamente l'importanza della teologia liberale, può esser utile ricordare il giudizio espresso da Albert Schweitzer sulla *Leben-Jesu Forschung*, indubbiamente una delle radici del *kulturprotestantismus*: «La ricerca sulla vita di Gesù è l'opera suprema della teologia tedesca. Le sue creazioni sono fondamentali e vincolanti per il pensiero religioso del futuro» (A. Schweitzer,

## Tutte le strade portano a Feuerbach?

solti gl'obblighi accademici ed ecclesiali, nel 1914 si trova in Svizzera, nella città industriale di Safenwil, quale energico pastore della locale Chiesa riformata, notevolmente impegnato nella predicazione non meno che nelle questioni pratico-sindacali dei membri della sua comunità. L'esplosione del conflitto (che pure non coinvolge direttamente la sua amata Svizzera) rappresenta per il giovane pastore, non meno che per il rivoluzionario russo, un evento traumatico. Al suo collega e amico Thurneysen Barth parla di «*Weltkatastrophe*»; peggio ancora: «Questa è la fine di tutte le nostre vie» che «avremmo dovuto capire prima; ora dobbiamo raccogliere ciò che abbiamo seminato»<sup>42</sup>.

Le espressioni citate sono chiare; resta capire di quali vie l'esplosione della Grande guerra decreti la fine. Per quanto il disastro della II Internazionale rappresenti un problema anche per socialdemocratico Karl Barth<sup>43</sup>, non è di questo che si tratta. Con la lodevole eccezione di Martin Rade, direttore della «*Christliche Welt*», «probabilmente la più influente rivista di cultura religiosa del protestantesimo tedesco»<sup>44</sup> alla quale Barth stesso aveva collaborato come giovane redattore, tutti gli stimatissimi teologi liberali, come in generale la stragrande maggioranza della cultura tedesca ed europea, aderiscono indiscriminatamente alla guerra. Vengono redatte versioni patriottiche del Padre nostro; Adolf von Harnack, forse il più riconosciuto teologo liberale dell'epoca, parla del valore religioso della consacrazione del singolo alla patria. Soprattutto, è la lettura del cosiddetto «Manifesto dei 93» a porre l'attonito Barth davanti all'evidente fallimento di tutte le (sue) vie. Tradotto in dieci lingue e inviato all'estero in migliaia di esemplari, firmato da Harnack e dalla quasi totalità dell'élite culturale tedesca (compreso, tanto per dire, Max Plank), il Manifesto respinge ogni accusa mossa alla Germania, sia per l'inizio della guerra sia per la violazione della neutralità del Belgio, avocando al Kaiser il ruolo di «Protettore della pace mondiale»<sup>45</sup>. In tutto questo Barth non vede solo errori politici; ciò che più lo angoscia è la crisi del metodo storico-critico, dell'analisi puntuale delle fonti, dell'ascetica oggettività, che Harnack e compagni per anni avevano severamente propagandato, insegnando a dubitare della più autorevoli fonti religiose. Se l'im-

*Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1906, trad. it. a cura di F. Coppellotti, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia, 1986, p. 71). Diverso il giudizio espresso da Overbeck, in particolare quando pose a confronto il dirompente effetto avuto dalla scoperta della corruzione ecclesiale ai tempi della Riforma con l'attuale ricerca sul Gesù storico: «Noi ci lasciamo raccontare che quasi l'intero Nuovo Testamento è una trama di finzioni [...], chiamiamo in causa non Paolo ma lo stesso Gesù, e non succede assolutamente niente» (F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Fritsch, Leipzig, 1873, trad. it. *Sulla cristianità dei nostri tempi*, a cura di A. Pellegrino, Ets, Pisa, 2000, p. 83). Il libro di Overbeck su ripubblicato nel 1903, poco prima della pubblicazione del capolavoro di Schweitzer.

<sup>42</sup> Per le citazioni riportate e per un inquadramento storico del problema, cfr. A. Gallas, *Il giovane Barth. Fra teologia e politica*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 94 ss.

<sup>43</sup> «Barth era rimasto impressionato, come altri membri o simpatizzanti del partito, soprattutto dalla svolta compiuta il 4 agosto dalla socialdemocrazia tedesca nella drammatica seduta del Reichstag in cui furono votati i crediti di guerra» (ivi p. 103)

<sup>44</sup> Ivi, p. 114.

<sup>45</sup> Cfr. ivi pp. 134 ss.

placabile critica che non aveva remore a mettere in questione la verginità di Maria s'arrestava bruscamente di fronte ai dispacci delle autorità militari del Kaiser, il fallimento era in primo luogo *teologico*. Come per Lenin l'intera II Internazionale, agl'occhi di Barth è il *kulturprotestantismus* nel suo insieme che dev'esser messo in discussione.

7. Se mi sono state perdonate improbabili alchimie cronologiche, discutibili escatologie politiche, vaghe assonanze testuali, mi si concederà di soprassedere sui travagli della rivoluzione teologica barthiana. Del resto, ho già provato a farlo in altre occasioni. Vorrei piuttosto richiamare l'attenzione su alcuni testi cronologicamente successivi, eppure emblematici della rottura barthiana col *kulturprotestantismus*, di cui la Grande guerra drasticamente decretò, almeno ai suoi occhi, la fine. Nel '26 a Münster, poi riprodotta nel volume *Die Theologie und Kirche*, Barth pronuncia una conferenza sull'importanza *teologica* del pensiero di Feuerbach. Per comprenderlo, vien detto, è indispensabile aver chiaro che non v'è nessuno, tra i filosofi a noi prossimi, che si sia interessato così a fondo e con tanta competenza e passione di teologia<sup>46</sup>. *In summa*, Feuerbach va compreso all'interno della storia della teologia, in particolare protestante. Si potrebbe parlare di *Heilsgeschichte*, perché il filosofo, a detta del suo interprete, parla con «una speciale ispirazione profetica»<sup>47</sup>.

Quale sarà il contenuto di questa nuova profezia? Lo si evince già dal senso complessivo del suo programma filosofico-teologico. Non sono necessarie citazioni, già lo conosciamo: si tratta di trasformare i suoi ascoltatori da amici di Dio in amici degli uomini, da candidati dell'aldilà in studiosi dell'aldiquà<sup>48</sup>. L'uomo dell'aldiquà, l'uomo reale, in nulla somiglia all'Io dell'idealismo hegeliano o del teismo. Filosofi e teologi lo hanno ridotto a un'improbabile finzione: ragione astratta, impersonale. Niente di più falso: l'Io che pensa è identico all'uomo che mangia, che beve, che lavora. Vane le fatiche della teologia e delle sue razionalistiche propaggini intorno all'*ens realissimus*. Reale è solo l'uomo in carne e ossa, che ingurgita, defeca e lavora. Più precisamente: non l'uomo isolato, ma il *Mit-mensch*, l'unità dell'Io e del Tu: ecco l'uomo! Meglio ancora: ecco Dio!

Qui finisce il riassunto e inizia l'interpretazione. Come intendere tutto questo? Secondo il suo interprete, «il punto di vista di Feuerbach è tanto positivo quanto quello di alcuni pochi teologi; cosa spesso trascurata dai teologi che parlano di lui»<sup>49</sup>. «Nel suo programma di trasformazione e dissoluzione della teologia in antropologia non bisogna vedere solo la fine della teologia, ma anche la sua trasfor-

<sup>46</sup> K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, in *Antologia*, a cura di E. Rivero, Bompiani, Milano, 1964, p. 105.

<sup>47</sup> Ivi p. 106.

<sup>48</sup> Cfr. ivi p. 107.

<sup>49</sup> Ivi p. 112. Mi pare questo il limite del pur apprezzabile saggio di David Clough (*Karl Barth on Religious and Irreligious Idolatry* in Stephen C. Barton [ed], *Idolatry: false worship in the Bible, early Judaism, and Christianity*, T&T Clark, New York, 2007, pp. 2113-227). Ad avviso di Clough, per Barth Feuerbach è un tassello del più ampio mosaico che rappresenta il dissolvimento della rivelazione in teologia naturale. Il che è vero, ma non coglie quello che, a mio avviso, è il punto specifico di Feuerbach in una più ampia storia che va, tanto per dire, da Tommaso d'Aquino a Brunner.

### Tutte le strade portano a Feuerbach?

mazione e il suo proseguimento nell'antropologia»<sup>50</sup>. «Il pathos e la forza della negazione di Feuerbach sono fondati in ciò che in lui c'è di positivo. Chi volesse attaccarlo, dovrebbe attaccare la sua terapia, la sua dottrina positiva dell'essenza dell'uomo, intesa come essenza divina. Se su questo punto non è attaccabile, ogni critica mossa alla sua negazione e alla sua antiteologia può solo consistere nell'affermarla e nel ribadirla»<sup>51</sup>. Troppo facile liquidare Feuerbach come parte d'una general-generica storia dell'ateismo moderno!<sup>52</sup> La sua intenzione è esattamente l'opposto: una nuova e definitiva rivelazione di Dio. «Egli identifica Dio con l'essenza dell'uomo, e gli rende così il massimo onore; questo è il meraviglioso *Magnificat* di Ludwig Feuerbach al buon Dio»<sup>53</sup>. *Repetita iuvant*: nessun facile ateismo. Piuttosto:

Egli vuole soltanto l'onorevole confessione che nel preteso mistero della religione è dell'uomo che si tratta, che l'uomo sogna, quando crede che quel principio, quell'origine, quella necessità, quella giustezza, quella fonte da cui scaturiscono i suoi desideri ed i suoi ideali e la meta verso cui egli tende per realizzarli, sia un altro essere, che gli sta di fronte<sup>54</sup>.

Riconosciamolo, infine: è la stessa religione, in particolare il cristianesimo, ad adorare l'uomo sotto le mentite spoglie d'un linguaggio teologico, ipostatizzante. Se Feuerbach si libera dell'ipotesi-Dio, non fa che trarre le conseguenze implicite nello stesso cristianesimo. Di quale, in particolare? Nessun dubbio: in primo luogo del *kulturprotestantismus*, sorto dalla svolta di Schleiermacher. Se si tien fermo che la religione non è altro che l'umano sentimento d'infinita dipendenza dal cosmo, «nessuno dei seguaci di Schleiermacher sfugge a tale istanza»<sup>55</sup>. E chi potrà mai dissimulare il proprio legame, più o meno diretto, più o meno conseguente, con il grande padre del *kulturprotestantismus*? Le lezioni sulla *Teologia protestante del secolo XIX* proclamano Schleiermacher il «nuovo padre della Chiesa», colui che ha fondato «non una scuola, ma un'epoca» – insomma «un eroe come se ne offrono di rado alla teologia»<sup>56</sup>. Portando alle conseguenze la teologia di Schleiermacher, Feuerbach svela il segreto, scomodo ma difficilmente confutabile, dell'intero protestantesimo moderno. La poco onorevole *performance* di Harnack e compagni in occasione della Prima guerra mondiale ha molto a che fare con la *Glaubenslehre* e con la sua trascrizione della dogmatica in modulazioni del sentimento umano. L'assoluta alterità di Dio, proclamata con forza da Barth nel *Römerbrief* del 1922, era preceden-

<sup>50</sup> K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, cit., p. 112.

<sup>51</sup> Ivi p. 113.

<sup>52</sup> Cfr. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Édition Spes, Paris, 1945, trad. it. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia, 1982<sup>3</sup>.

<sup>53</sup> K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, cit., p. 114.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ivi p. 120.

<sup>56</sup> Cfr. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Theologischer Verlag, Zürich, 1946, trad. it. *La teologia protestante nel XIX secolo*, a cura di I Mancini, Jaca Book, Milano, 1980, vol. 2, pp. 1 ss.

temente stata ridotta da Feuerbach all'identità astratta dell'uomo con sé stesso (sia pure nella forma del rapporto io-tu). Ma Feuerbach, lo ripetiamo, dice apertamente, in buon tedesco, il mistero prima celato.

8. Solo di Schleiermacher? La *Teologia protestante nel XIX secolo*, a dire il vero, sostiene una tesi di più ampio respiro, secondo la quale le radici del nuovo "padre della Chiesa" affonderebbero un po' in tutto il '700. Rousseau, Lessing, Kant (con riserve), Herder, Novalis, Hegel sono tasselli di un *puzzle* il cui unico senso è l'adomesticamento, se non proprio la negazione, dell'irriducibile trascendenza di Dio. Rovesciando una facile vulgata storiografica che vorrebbe l'uomo moderno umiliato e disorientato dalla rivoluzione copernicana, Barth v'indovina esattamente l'opposto:

L'uomo del settecento è l'uomo al quale non poteva restare più a lungo ignoto, ed al quale divenne chiaro con tutte le sue conseguenze, che cosa significava che Copernico e Galilei avevano ragione, che la sua terra, la grande, ricca terra dell'uomo, lo scenario delle sue imprese, non è il punto centrale dell'universo, ma è, in questo universo, un granellino tra innumerevoli altri. Ma che cosa significava questo addirittura apocalittico rovesciamento dell'immagine del mondo? Inaudita, illimitata umiliazione dell'uomo? No, ripose l'uomo del XVIII secolo, che non ha raggiunto per primo questa conoscenza, ma per primo l'ha completamente e universalmente realizzata, no, l'uomo è tanto più grande; in forma del tutto diversa, l'uomo è ancora al centro di tutte le cose, egli che è capace di portare questa verità sconvolgente nell'ambito dell'esperienza con i propri mezzi e di pensarla concettualmente [...]<sup>57</sup>.

Ponendosi all'interno di questo «apocalittico rovesciamento dell'immagine del mondo», Schleiermacher ha l'unico obiettivo di rendere plausibile la fede cristiana, da lui indubbiamente e sinceramente vissuta, come uomo di cultura e ministro di Chiesa. Sarebbe vano pretendere che l'uomo moderno comprenda ancora il linguaggio del dogma, col suo aristotelico sottointeso; è necessario tradurlo in modo che gli sia comprensibile. Barth qualifica tale atteggiamento, infinite volte modulato nel corso della storia della teologia ma con febbrile frequenza nell'epoca moderna, come *apologetica*, vale a dire come il tentativo di dimostrare la compatibilità tra la fede cristiana e gl'assunti di volta in volta dominanti della cultura.

L'apologetica è il tentativo d'interpretare coi mezzi del pensiero e del linguaggio una dimostrazione che, in un'epoca particolare, i principi determinanti della filosofia, della ricerca scientifico-naturale e storica se non giungono a promuovere addirittura le affermazioni teologiche fondate sulla rivelazione o sulla fede, sicuramente almeno non le escludono. L'apologetica dimostra ad un'epoca particolare nel caso di maggior ardimento la *necessità* logica, nel caso di maggior prudenza la *possibilità* logica, dei principi desunti dalla bibbia, o dal dogma ecclesiastico, o da ambedue, senza pregiudicare la possibilità di divergenze tra le opinioni degli apologeti anche della stessa epoca, circa l'estensione ed il contenuto loro<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Ivi vol. 1 p. 86.

<sup>58</sup> Ivi vol. 2 p. 17.

## Tutte le strade portano a Feuerbach?

In altre parole, apologetica significa la convinzione che il cristianesimo contenga le vere risposte alle domande implicite o esplicite poste dalla filosofia, dalla scienza, dalla società che si vorrebbero laiche. L'uomo domanda – la religione (cristiana) risponde! Ma il 1914 ha ben mostrato quali siano queste risposte: l'adesione acritica all'imperialismo tedesco, senza che s'avverta anche un soffio di differenza tra la voce di Harnack e quella, poniamo, di Karl Kautsky. La Grande guerra ha chiuso i conti con l'apologetica e col *kulturprotestantismus*.

9. C'è di peggio. Se all'epoca del *Römerbrief* (1922) Barth poteva opporre al liberalismo un'interpretazione di *Romani* riconducibile a un'originale e indubbiamente affascinante amalgama dei grandi *outsider* della cultura accademica quali Nietzsche, Overbeck, Kierkegaard, Dostoevskij e altri *maudit* ma soprattutto a un'energica ripresa della *theologia crucis* di Lutero, lo studio di Feuerbach rinviene nella sua religione umanistica non solo la traccia di Schleiermacher e nipoti ma l'inquietante ombra del Riformatore. Del resto, fu Feuerbach stesso a rivendicare il proprio luteranesimo, in particolare nello scritto del 1844: *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*. Che cosa fu la Riforma? Essenzialmente la trasformazione della teologia in cristologia – vale a dire in antropologia religiosa. Lutero non si stancava di porre Dio e l'uomo in insuperabile contraddizione. «La nullità dell'uomo è la premessa per fondare la realtà specifica di Dio»<sup>59</sup>. Eppure il suo anti-umanesimo riflette, ingigantita, la Grazia. «Lutero è disumano nei confronti dell'uomo, solamente perché egli ha un *Dio umano* e l'umanità di Dio dispensa gli uomini dalla propria umanità»<sup>60</sup>. «Dio è ciò che *tu non sei*, ma proprio per questo egli ti è indispensabile come il cibo lo è nei confronti dell'affamato»<sup>61</sup>. Se la si cerca nei dogmi, nella fede di Lutero non v'è nulla che non sia già in Agostino.

Eppure Lutero si discosta subito dalla solita vecchia litania, per il fatto che ne accentua unicamente il “*per noi uomini*” e “*a nostro favore*”. In altre parole, mentre la chiesa cattolica si teneva ancorata al puro *dato di fatto*, considerato *in se stesso*, egli pone come *oggetto e contenuto essenziale* della fede non l'incarnazione, la resurrezione, la passione di Cristo in e per se stesse, ma che egli sia diventato uomo e abbia sofferto *per noi*<sup>62</sup>.

Verrà in mente il motto dell'edizione del 1521 dei *Loci* di Melantone: *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere*. Ma sarebbe una scorciatoia. Non Melantone, ma *Lutero* per primo «ha divulgato, popolarizzandolo, il segreto della fede cristiana». «*In noi*, dunque, si ritrova la chiave per interpretare i misteri della fede»<sup>63</sup>. Non v'è alcun Dio in sé, solo il *Dio per noi*. Onnipotente, ma solo per beneficiarci. Totalmente altro, ma per essere *Emmanuele*, Dio-con-noi. I suoi sentimenti sono umani e in Cristo s'è rivelato nella sua umanissima essenza. A ben vedere,

<sup>59</sup> L. Feuerbach, *L'essenza della fede secondo Lutero*, in *Filosofia e cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero*, a cura di A. Alessi, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1981, p. 126.

<sup>60</sup> Ivi p. 134.

<sup>61</sup> Ivi p. 136.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ivi. p. 138.

solo in quanto uomo può perdonare le nostre colpe e salvarci<sup>64</sup>. È quindi assurdo che «dietro il Dio umano continui a nascondersi – in veste di realtà, o meglio quale irrealtà deleteria – il Dio disumano<sup>65</sup>». Del resto, è l'unica incongruenza di Lutero. Il suo Dio è umano – esiste solo per darci la certezza di un futuro gioioso.

Come può, dunque, Lutero distinguere ancora – davanti a questo Dio che ci si è totalmente offerto e rivelato – una divinità *a sé stante*, una realtà inconcepibile e disumana, che “*si veste*” e “*si presenta*” da uomo all'unico scopo – bell'idea – di lasciarci intravedere, sotto le spoglie dell'umanità, il suo volto crudele?<sup>66</sup>

Anche in questo caso, non serve proseguire. Sotto mentite spoglie antiumanistiche, la fede di Lutero è umanistica e antropocentrica, ovvero ateistica, solo con qualche incongruenza.

10. Feuerbach estremizza, semplifica, forza – ma sarebbe miope non vedere la *particula veri* della sua lettura della Riforma. Non basta richiamarsi a Lutero per respingere il *kulturprotestantismus*, come faceva Barth ancora nei primi anni '20. «Dopo Feuerbach Lutero non potrebbe più ripetere queste cose»; soprattutto, non Barth<sup>67</sup>. Chi voglia misurarsi sul serio con la questione posta dal filosofo, dovrà chiedersi «se l'uomo di Feuerbach può essere davvero l'uomo reale».

Se il discorso sull'essenza dell'uomo dev'essere inteso come un'ultima illusione pretesca, se ogni volta sono *io* il vero uomo a cui nessun *tu* umano può togliere il peso della sua esistenza come singolo, anzi, se sono colui a cui viene accollato questo peso attraverso il *tu* umano, allora scompare la via all'uomo divino di Feuerbach e al “singolo” di Stirner; allora diventa possibile capire che Dio non può identificarsi con l'uomo<sup>68</sup>.

Il «pretesco» Feuerbach (a Stirner l'espressione non sarebbe dispiaciuta) chiama la teologia a un eccesso, che lo stesso *Römerbrief* non aveva adeguatamente misurato. Non solo la rivelazione: l'umanità è escatologica! Imbarazzante la rassicurazione degli'interpreti, incoraggiati dalla monografia del gesuita von Balthasar, secondo la quale il Barth della *Kirchliche Dogmatik* avrebbe stemperato il paradossale e tendenzialmente marcionita dualismo del *Römerbrief* accogliendo una dottrina dell'analogia in ultima istanza umanistica, come umanistico è ogni

<sup>64</sup> Cfr. *ivi* p. 161.

<sup>65</sup> *Ivi* p. 163.

<sup>66</sup> *Ivi* p. 165.

<sup>67</sup> K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, cit., p. 124. A proposito di letture luterane, rinuncio a discutere la recente fatica (alludo soprattutto al lettore) di Vannini, in ogni senso *incredibile*. Segnalo solo l'espressione: «Karl Barth, teologo luterano» (M. Vannini, *Contro Lutero e il falso evangelo*, Lorenzo dei Medici press, Firenze, 2017, nota 142, p. 76). Se il nostro illustre apostolo di Eckhart si riferisce alla confessione religiosa, Barth era riformato e non luterano, posto che la differenza sia nota. Se invece è una questione teologica, sarebbe il caso che la cultura italiana (per così dire) cominci a prender atto che Barth non ha scritto solo il *Römerbrief*. Non sarebbe curioso pretendere di conoscere Karl Marx senza aver mai letto *Das Kapital*?

<sup>68</sup> K. Barth, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, cit., p. 133.

### Tutte le strade portano a Feuerbach?

gesuitismo<sup>69</sup>. È vero il contrario. L'umanità, nella *Dogmatica*, è l'attributo di Dio, non dell'uomo. «*En créant l'homme nouveau, c'est la bonté originelle et naturelle de l'homme et du monde que Dieu rend visible*»<sup>70</sup>. L'uomo nuovo, il nuovo Adamo, è la realtà ultimissima grazie alla quale conosciamo la nostra stessa natura – ancora irrealizzata. «*L'homme nouveau est tout l'Évangile*»<sup>71</sup>. L'evangelo è l'annuncio della nuova creazione di Dio solennemente promessa nella resurrezione di Cristo. Solo in questa luce è possibile comprendere l'umanità dell'uomo, qualcosa che *in noi* è sempre *extra nos*, irriducibilmente ulteriore! Analogamente per il linguaggio – questa caratteristica essenzialmente umana. «*Le langage, la "maison de l'être"? Celui qui habite cette maison semble être parti sans laisser d'adresse*»<sup>72</sup>. Diversamente dalla mistica heideggeriana, assai frequentata anche dai teologi, il linguaggio è un teatro di stonature, menzogne, deformazioni più o meno intenzionali. «*De là vient que la vérité, réduit à ce que nous pouvons humainement entendre et dire, reste inexprimable*» e la decisione più saggia sembra il silenzio<sup>73</sup>. Solo l'evento della parola di Dio dona significato al linguaggio umano – ma si tratta di una vera e propria *resurrezione dei morti*. «*La liberté de la communauté chrétienne dans le domaine du langage a sa source dans la Parole libre et toute-puissante de Dieu, qu'elle a pour tâche d'attester. Elle ne dispose pas de cette Parole. Mais cette parole dispose d'elle, et parce qu'elle en dispose, elle fait de sa parole à elle, la communauté, une parole libre*»<sup>74</sup>.

È curioso che Lenin, anch'egli in seguito al 1914, fosse giunto a qualcosa di simile. Per entrambi Feuerbach pone l'umanità dell'uomo nel dominio dell'umano, del disponibile. Nonostante il titolo di una delle sue opere più note: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, è difficile evitare l'impressione che l'avvenire cui si allude sia solo questione di giorni<sup>75</sup>. Nessun salto qualitativo – nessuna tensione dialettica<sup>76</sup>. La II Internazionale e il *kulturprotestantismus* furono fenomeni indubbiamente diversi, ma accumulati dalla presunzione che la realizzazione dell'umano non necessiti di alcuna discontinuità qualitativa, escatologica. Alla luce del crollo di entrambi, il confronto con Feuerbach obbliga a una radicale comprensione escatologica dell'umanità. Rigettando opportunisticamente la rivoluzione bolscevica, il

<sup>69</sup> Cfr. Hans U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976, trad. it. *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, 1985.

<sup>70</sup> K. Barth, *Réalité de l'homme nouveau*, Labor et Fides, Genève, 1949, p. 9.

<sup>71</sup> Ivi p. 14.

<sup>72</sup> K. Barth, *Dogmatique*, III/2, Labor et Fides, Genève, 1973, p. 117.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> K. Barth, *Dogmatique*, III/3, Labor et Fides, Genève, 1974, p. 62. Per una più ampia discussione del tema, mi permetto di rinviare a E. Cerasi, *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, Città Nuova, Roma, 2006.

<sup>75</sup> Per un'opportuna valorizzazione dell'effettiva novità del pensiero feuerbachiano, sottratto al ruolo di precursore di Marx, cfr. l'ampio saggio introduttivo di A. Tagliapietra: *La metafora gustosa. Feuerbach e la gastroteologia*, in L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

<sup>76</sup> Per problematizzare questa visione a-dialettica e anti-escatologica di Feuerbach, cfr. E. Cerasi, *Verità dell'alienazione. Antropologia e religione in Feuerbach*, «Giornale critico di storia delle idee», 9, 2013.

«rinnegato Kautsky» ha trasformato Marx «in un liberale borghese», brandendo l'equivoco concetto di «democrazia pura», buono come arma ideologica della borghesia settecentesca ma non certo per l'imperialismo del XX secolo. «“Democrazia pura” è la formula menzognera del liberale che vuole trarre in inganno gli operai»<sup>77</sup>. Al confronto di Kautsky, il rinnegamento di Bernstein era risibile. Entrambi, comunque, hanno “umanizzato” il marxismo. «Con evidenti sofismi si priva il marxismo della sua anima rivoluzionaria; del marxismo si ammette *tutto, tranne* i mezzi rivoluzionari di lotta [...]. Kautsky [...] si unisce alla borghesia per schernire ogni proposito di rivoluzione, ogni passo verso un'immediata lotta rivoluzionaria»<sup>78</sup>. Il sapiente, il “teorico” Kautsky può ingannare le masse con la sua sofisticata lettura *ad litteram* dei testi marxiani, occultandone lo *spirito* escatologico, rivoluzionario<sup>79</sup>. Non diversamente Barth: «Un cristianesimo che non sia in tutto e per tutto e senza residui escatologia, non ha niente a che fare con *Cristo*»<sup>80</sup>. Ovvero: «Non sussiste alcuna continuità tra noi e Cristo»<sup>81</sup>. Il *kérygma* della resurrezione dei morti è l'evento irriducibilmente escatologico alla luce del quale dev'essere giudicata ogni altra questione, etica, politica o ecclesiale, come Barth mostra nella sua esemplare analisi di *1 Corinzi*. Rinunciare a questo presupposto fu il l'errore fondamentale della comunità di Corinto, come di tutto il cristianesimo divenuto religione storica. Se questo fosse il *kérygma* paolino, «avrebbe ragione Feuerbach, e la religione dev'essere interpretata come un sogno originato da un sogno umano. Allora è tempo di spogiarla della sua solennità e di trattarla per quello che è veramente»<sup>82</sup>.

Feuerbach *ha* ragione, ma contro un cristianesimo ridotto a religione, ovvero de-escatologizzato, mondanizzato, *umanizzato*: il cristianesimo di Harnack, di Schleiermacher eccetera.

11. Colto in un momento di riflessione, al riparo dalle infinite polemiche politiche, ormai al termine della vita Lenin avrebbe forse ammesso, con Barth, un «divergente accordo» (per usare un'espressione cara a un grande apocalittico del '900). Non tanto per la critica del cristianesimo, svolta dal teologo svizzero con energia non inferiore a quella del rivoluzionario bolscevico. Piuttosto, alla luce della tragedia della Prima guerra mondiale entrambi scorgono in Feuerbach un punto critico, un inquietante punto interrogativo, che esige un nuovo confronto con le proprie precedenti teorie. Non v'è chi non veda una svolta, dopo il 1914, nei pensieri di Lenin e di Barth. Se questa ha qualcosa a che fare con una mutata comprensione di Feuerbach, può forse emergere una convergenza tra due uo-

<sup>77</sup> Wladimir I. Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma, 1969, p. 30.

<sup>78</sup> Ivi p. 14.

<sup>79</sup> Lo si sarà compreso: il mio è un tentativo di porre in luce il pensiero *di Lenin*. Con ciò non s'è detta una sola parola a proposito di Marx, il quale a mio avviso non ha nulla di escatologico.

<sup>80</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1954 (1922), trad. it *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1989<sup>2</sup>, p. 295. (trad. it. leggermente corretta).

<sup>81</sup> K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1953 (1923), trad. it. *La resurrezione dei morti*, a cura di A. Gallas, Marietti, Genova, 1984, p. 135.

<sup>82</sup> Ivi p. 105.

### Tutte le strade portano a Feuerbach?

mini del resto diversissimi. «I cibi diventano sangue, il sangue cuore e cervello, pensieri e stati d'animo. Se volete migliorare il popolo, allora dategli cibi migliori, invece di predicare contro il peccato»- notava Feuerbach in una nota recensione<sup>83</sup>. «Noi ci assegniamo come scopo finale la soppressione dello Stato, cioè di ogni violenza organizzata e sistematica, di ogni violenza esercitata contro gli uomini in genere»<sup>84</sup> – scriveva Lenin contro il rinnegato Kautsky; a tal fine è necessaria «la sostituzione dello Stato proletario allo Stato borghese [la quale] non è possibile senza una rivoluzione violenta. La soppressione dello Stato proletario, cioè la soppressione di ogni Stato, non è possibile che per via di “estinzione”»<sup>85</sup>, in seguito alla quale verrà alla luce la società pienamente umana, la quale andrà ben oltre la cura teo-gastronomica di Feuerbach. Barth, ottenuta una cattedra in Germania dopo la pubblicazione della prima edizione del *Römerbrief* (1919), avrebbe in seguito preso posizione per la Repubblica di Weimar, contro gli attacchi dell'estremismo rivoluzionario; ciò nonostante definì la sua teologia «più che leninismo». L'espressione compare nell'ambito del commento a *Romani* 13:

Il cristianesimo non si adatta a essere una bandiera di combattimento accanto ad altre: le supera tutte, inglobandole. Se si presentasse come un partito specifico di fronte allo Stato, sullo stesso suo piano (“Cristo contro Cesare”), perderebbe la sua originale dinamica. Non può presentarsi come violenza contro violenza, ma richiama ogni forma di forza alla sua origine divina. Non aspetta la vittoria del bene da qualche successo, per quanto notevole, sullo stesso piano naturale del male, ma supera questo piano in quanto tale. Non fa concorrenza allo Stato, ma lo nega nelle sue premesse e nella sua essenza. È *più* che leninismo!<sup>86</sup>

Quale che sia, tra il paolinismo apocalittico di Barth e il comunismo rivoluzionario di Lenin, il più radicale non saprei, né credo importi granché. Ma tra loro vi è un segreto accordo, pieno di promesse: allontanandosi da Feuerbach, entrambi vedono l'umano solo come evento escatologico, in cui l'umanità sia violentemente-apocalitticamente espropriata della sua apparente umanità affinché ne sia realizzata la vera essenza.

enrico.cerasi@libero.it

<sup>83</sup> L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 1850, trad. it. *La scienza naturale e la rivoluzione*, in *L'uomo è ciò che mangia*, cit., p. 69.

<sup>84</sup> Wladimir I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, in *Opere scelte in sei volumi*, cit., vol. 4, p. 294.

<sup>85</sup> Ivi p. 248.

<sup>86</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern, 1919(rist. an. Zürich, 1963), p. 386. Cfr. E. Cerasi, “*Più che leninismo*”. *Note sulla teologia politica di Karl Barth*, «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», Anno XX n. 57, gennaio-aprile 2003.



+

## Sul problema cartesiano del criterio di verità nel *Liber metaphysicus* di Giambattista Vico - On the Cartesian Problem of the Criterion of truth in Gianbattista Vico's *Liber Metaphysicus* Pierpaolo Ciccarelli (Università degli studi di Cagliari)

Abstract: This essay deals with a passage of *De Antiquissima Italarum sapientia* in which Vico, inverting a well-known thesis placed at the beginning of Aristotle's *De interpretatione*, sketches a semantic-linguistic conception of the human mind. In the same passage, Vico establishes a singular relationship between the human mind and the divine mind, according to which God's thought is analogous to the asemantic way of reading the words that is proper to the child in the learning phase of reading. The reason for this analogy is to be traced back to the Cartesian problem of the *regula veri*: the "asemantic signs" of the child's mind, since they are not representations of something, satisfy the condition of infallibility on which any criterion of truth stands or falls.

Keywords: Giambattista Vico, René Descartes, Aristoteles, Ontotheological Tradition, Philosophy of Language

1. Vico anti-cartesiano, Vico cartesiano; 2. Lettura asemantica e mente divina.

### 1. *Vico anticartesiano, Vico cartesiano*

Alla *regula generalis* stabilita da Descartes nella *Terza meditazione* – «*illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*» (è vero tutto quel che percepisco con la massima chiarezza e distinzione)<sup>1</sup> – nel *De antiquissima Italarum sapientia*, Vico ne oppone un'altra, il cosiddetto «principio del *verum-factum*» – «*veri criterium ac regula ipsum esse fecisse*» (*il criterio e la regola del vero consiste nell'averlo fatto*)<sup>2</sup> –. Criterio che viene introdotto in un modo alquanto singolare. Laddove Descartes, per giungere a riconoscere la *norma veri*, aveva dovuto compiere l'angosciante disce-

<sup>1</sup> R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in: *Cœuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, VII, Paris 1904, p. 35; tr. it. di G. Cantelli e M. Renzoni, *Meditazioni metafisiche*, in: R. Descartes, *Opere*, a cura di G. Cantelli, Mondadori, Milano 1986, pp. 224 s.

<sup>2</sup> G. Vico, *De antiquissima Italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, Felice Mosca Napoli 1710; tr. it. di P. Cristofolini, *Sull'antichissima sapienza degli italici*, edizione con riproduzione anastatica dell'originale a fronte a cura di F. Lomonaco, Scriptaweb, Napoli 2011, pp. 46 s.

sa nell'abisso di un'inaudita *eversio opinionum*, Vico postula il *verum-factum* muovendo da *placita*, «opinioni», di anonimi «sapianti italici». «Opinioni» che – secondo l'ipotesi filologica esposta nel *Proemio* dell'opera – si sono sedimentate nell'uso linguistico dei popoli presso i quali gli ignoti saggi vissero, e che, quindi, è possibile congetturare con metodo etimologico-linguistico<sup>3</sup>. Una mera congettura riguardo a opinioni, quasi una “opinione di opinioni”: questo è lo statuto che Vico sembra assegnare a quello che, per una inveterata tradizione storiografica, chiamiamo «principio» o «assioma» del *verum-factum*. È difficile immaginare un contrasto più netto rispetto alla disposizione mentale cartesiana. Per Descartes la verità è accessibile soltanto a condizione che la mente si sottoponga ad una impietosa *emendatio*. Che ci si purifichi, cioè, da quel che, sin dalla nascita, ci è stato insegnato «dai nostri istinti e dai nostri precettori – si legge in un passo del *Discours de la méthode*, che sovente erano in contrasto gli uni con gli altri e che né gli uni né gli altri ci consigliavano per il meglio», sì da rendere «impossibile che i nostri giudizi siano così puri e solidi come sarebbero stati se avessimo avuto l'uso intero della ragione sin dal momento della nascita e non avessimo mai avuto altra guida all'infuori di lei»<sup>4</sup>. Vico invece, nel *De antiquissima* e, in modo ancor più deciso, negli scritti successivi, figge il proprio sguardo, volendo trovarvi la verità, proprio là dove Descartes aveva escluso che la si potesse cercare: nel dominio delle opinioni, dei pregiudizi, delle persuasioni infondate, degli «dei falsi e bugiardi».

Non sembra, dunque, che, circa l' “anticartesianismo” di Vico, sia ragionevole dubitare. Ciò appare indiscutibile, giacché nei documenti della critica a Descartes, ossia, in sostanza, in due scritti cronologicamente vicini, il *De nostri temporis studiorum ratione* e il *De antiquissima*, viene ad espressione un orientamento mentale e culturale affatto eterogeneo rispetto a quello cartesiano. Ora, riteniamo che vi siano almeno due ordini di ragioni per mettere in discussione questa tesi, richiamando<sup>5</sup> l'attenzione sul tema del “cartesianismo” di Vico. Il primo è

<sup>3</sup> Ivi, pp. 2-11.

<sup>4</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, in: *Œuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, VI, Paris 1902, p. 13; tr. it. di G. Cantelli e M. Renzoni, *Discorso sul metodo*, in: R. Descartes, *Opere*, cit., p. 156.

<sup>5</sup> La letteratura critica sul *De antiquissima*, per lo più, ha preferito lumeggiare l'aspetto critico-polemico del rapporto di Vico con Descartes. Segnaliamo, tra gli studi più recenti orientati in questo senso: M. Sanna, *Introduzione*, in: G. Vico, *De antiquissima Italarum sapientia*, a cura di M. Sanna, ESI, Roma 2005, pp. XVII-XXXV; i seguenti tre saggi apparsi nel «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XL (2010): M. Sanna, *Dallo scire al conscire: un moderno itinerario cognitivo* (ivi, pp. 79-91), G. Cerchiai, *La “natura integrale” dell'uomo. Coscienza e facoltà nel De antiquissima Italarum sapientia*, (ivi, pp. 93-113), R. Diana, *Depotenziamento del cogito e “disappartenenza” dell'io. In margine al De antiquissima* (ivi, pp. 115-124); F. Lomonaco, *Introduzione*, in: G. Vico, *Sull'antichissima sapienza degli italici*, cit., pp. XIII-XL. Per la determinazione della prospettiva entro cui si muove la presente indagine, intesa a dar conto, invece, del peculiare cartesianismo di Vico, è stata di decisiva importanza la lettura degli studi sul *De antiquissima* di Stephan Otto, che delinea, con tratti particolarmente vigorosi, il profilo di un «Vico als Metaphysiker und Methodendenker» (S. Otto, *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, pp. 54 ss.; tr. it. di M. Romano e S. Caianiello, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Guida, Napoli 1992, pp. 64 ss.; cfr. anche Id., *Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms «verum et factum convertuntur»*. Überlegungen zu Giambattista Vicos «Liber

di carattere storico-filologico. A un attento scrutinio dei testi, si rimane colpiti dal fatto che, nei riguardi di Descartes, l'atteggiamento di Vico non è sempre e comunque polemico. Si ricordi, al proposito, l'appellativo – *magnus mediator*<sup>6</sup> – che gli riserva nel *De antiquissima*, ossia proprio là dove ne svolge apertamente la critica. Ma, al di là di un'attestazione di stima come questa, che potrebbe ben essere dovuta a motivi di circostanza, c'è un altro dato testuale a cui va prestata attenzione. Sia prima, sia dopo il *De ratione* (1708) e il *De antiquissima* (1710), il motivo cartesiano della “purificazione” della mente e della indubitabilità compare in snodi decisivi della riflessione vichiana. Facciamo solo tre esempi. 1) Nella *Oratio VI* (1707), Vico invita a coltivare le matematiche, in particolare la geometria, a motivo del fatto che, «considerando i punti e le linee privi di ogni spessore e materia, la mente umana si chiarifica (*liquescit*) ed incomincia a purificarsi (*defoecari*)». Poche righe dopo, a proposito della matematica e della fisica, osserva che, per il loro tramite, «come per gradi, la mente umana si purifica (*depuratur*), in modo da accedere alla contemplazione delle cose spirituali e, con il puro e semplice intelletto (*intellectu mero puroque*), intendere se stessa e, mediante se stessa, Dio Onnipotente»<sup>7</sup>. 2) Nel *Proloquium* del *De universi iuris uno principio, et fine uno* (1720), nel capoverso intitolato *Scribendi ratio sive ordo*, inteso, dunque, a chiarire il metodo seguito nel trattato, si legge che la *cogitatio* è «*illa una re, de qua omnino dubitare non possumus*» («*l'unica cosa di cui non possiamo in alcun modo dubitare*»). Non diversa risonanza cartesiana si ode subito dopo, là dove il *certum* viene definito come ciò che «*gignit conscientia dubitandi securam*»<sup>8</sup>. 3) Il tema cartesiano della purificazione della mente torna a manifestarsi, nel modo forse più inaspettato, in un passo della *Scienza nuova* del 1730. Vico dà un avvertimento di metodo «*al Giovine che voglia profittare di questa Scienza*», che vale la pena leggere interamente:

*metaphysicus*», in: Id., *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, Fink, München 1979, pp. 174-196, nonché la silloge a cura di S. Otto e H. Viechtbauer, *Sachkommentar zu Giambattista Vicos Liber metaphysicus*, Fink, München 1985, e H. Viechtbauer, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte. Überlegungen zu G. Vicos «Liber metaphysicus»*, Fink, München 1977 [in particolare la seconda parte «Auseinandersetzung mit Descartes», pp. 54-72]. Abbiamo altresì tratto spunti rilevanti da C. Castellani, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Il Mulino, Bologna 1995 (cfr., in particolare, il quinto capitolo, «La metafisica tra “De antiquissima” e “Scienza nuova”». Un confronto di Vico con Cartesio», pp. 115 ss.). È infine da menzionare il modo in cui la questione del rapporto di Vico con Descartes è posta nel primo capitolo, intitolato «Il signor Vico, Renato e la filologia», della monografia di J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 7-36, dove, tra le diverse fini osservazioni, se ne legge una che facciamo senz'altro nostra: «Renato è il nemico con cui Vico discute per una vita intera, ma per ciò stesso è anche il punto di partenza del suo pensiero e lo sfondo sul quale viene profilandosi il suo pensiero» (ivi, p. 7).

<sup>6</sup> G. Vico, *De antiquissima*, cit., p. 54.

<sup>7</sup> G. Vico, *Le orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G.G. Visconti, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 204-205 (tr. modificata).

<sup>8</sup> G. Vico, *De universi iuris uno principio, et fine uno*, in: Id., *Opere giuridiche*, a cura di N. Badaloni e P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974, rispettivamente, pp. 33.35.



Pierpaolo Ciccarelli

Primieramente ella [*scil.*: la *Scienza nuova*] fa il suo lavoro tutto *metafisico*, ed astratto nella sua *Idea*: onde ti è bisogno nel leggerla di *spogliarti* d'ogni *corpolenza*, e di tutto ciò, che da quella alla nostra pura mente proviene, e quindi per un poco addormentare la *fantasia*, e sopir la *memoria*: perché, se queste facultà vi sono deste, la mente non può ridursi in istato di *puro intendimento*, *informe di ogni forma particolare*; per lo che non potrai affatto *indurvisi* la *forma* di questa *Scienza*; e per tua colpa darai in quell'uscita, *che non si intenda*<sup>9</sup>.

Naturalmente, questi e altri luoghi dell'opera vichiana, nei quali la risonanza cartesiana è così marcata, vanno studiati nel contesto in cui compaiono, onde non lasciarsene sfuggire il parallelo motivo anti-cartesiano. E, proprio perciò, danno bene l'idea della difficoltà con la quale deve misurarsi il tentativo di far luce sul rapporto di Vico con Descartes. Il passo della *Scienza nuova seconda*, in particolare, configura un vero e proprio paradosso: una «scienza» che, non a torto, è stata chiamata *Science of imagination*<sup>10</sup>, che, dunque, si direbbe tutt'altro che cartesiana, stando a questa indicazione metodica, richiede che si «addorment[i] la *fantasia*» e si «sopi[sca] la *memoria*». Che, cioè, «riduc[endosi] in istato di *puro intendimento*», si assuma un atteggiamento schiettamente cartesiano. E non si pensi che quella che viene qui a delinarsi sia una questione appartenente alla periferia dell'opera. Essa, al contrario, torna a fare capolino nientemeno che là dove viene presentata la «chiave maestra di questa Scienza», ossia la «scoperta» dei «*caratteri poetici*» con cui «parlarono i primi popoli della gentilità». «Scoperta» che «ci ha costo – ricorda Vico – la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria, perocché tal natura poetica di tai uomini primitivi, in queste nostre ingentilite nature, egli è affatto *impossibile immaginare* e a *gran pena ci è permesso intendere*»<sup>11</sup>. Si tratta, insomma, di una difficoltà di carattere sistematico-teoretico, ignorando la quale si rischia di precludersi l'accesso alla *Scienza nuova*. Veniamo, con ciò, al secondo ordine di ragioni, di carattere strettamente filosofico, che induce a soffermarsi sul «cartesianismo» di Vico. Si osservi, al proposito, quanto segue.

Il criterio di verità che, nel *De antiquissima*, viene opposto a Descartes, benché emerga da una congettura riguardo a opinioni, è, nondimeno, un criterio di verità. Ora, un criterio di verità, per essere tale, deve soddisfare un requisito basilare: deve consentire di compiere la distinzione del vero dal falso. Osservato da questo punto di vista, lo statuto concettuale della *norma* del *verum-factum* non appare essenzialmente

<sup>9</sup> G. Vico, *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Guida, Napoli 2004, p. 57 (i corsivi sono di Vico). Il passo è espunto dall'edizione del 1744.

<sup>10</sup> D. Ph. Verene, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca/London 1981.

<sup>11</sup> G. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in: G. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di N. Badaloni e P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, p. 394 (corsivo nostro). Sulla distinzione vichiana tra «immaginare» e «intendere», è da tener presente S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma 1995, pp. 62 ss. Ci sia inoltre permesso di rinviare a P. Ciccarelli, *Impossibilità di «immaginare» e difficoltà di «intendere». Il contributo di Vico ad un'archeologia del non concettuale*, «Fogli di filosofia. Materiali di Ricerca della Scuola Superiore di Studi in Filosofia, Università di Roma "Tor Vergata"», I (2010), pp. 1-16.



diverso da quello della *regula* cartesiana della *clara et distincta percaeptio*. Entrambe, dando espressione, ciascuna a suo modo, a un criterio di verità, suppongono che le *opiniones*, i *placita* possano essere distinti in opinioni vere e opinioni false. Potrà dunque ritenersi innegabile che l'impronta culturale che il volto di Vico reca impressa su di sé è ben diversa da quella di cui Descartes è emblema. Sta di fatto, però, che entrambi s'impegnano a determinare un concetto, quello del «criterio di verità» che, in ragione della sua indole filosofica, trascende il dominio delle opinioni, degli orientamenti culturali, delle mentalità. Detto in altro modo: benché la presenti nei termini di una congettura etimologica e, quindi, alla stregua di un'opinione riguardo a opinioni, alla formula del *verum ipsum effecisse* Vico annette il valore di una *verità incontrovertibile*. Senonché, quando lo si osservi alla luce di questa elementare considerazione teoretica, il testo vichiano presenta subito una difficoltà interpretativa, che può essere formulata nel seguente modo. Senza dubbio, Vico critica Descartes. Altrettanto indubbio è però che, nell'atto stesso di criticarlo, Vico si colloca sul medesimo piano sul quale Descartes svolge i propri pensieri. Entrambi avanzano la pretesa di stabilire una massima che garantisca la possibilità d'individuare, tra due o più opinioni in conflitto, quale sia vera, e quale invece falsa. Si ripeta: onde assolvere al proprio compito, un criterio di verità, che stia nella *clara et distincta percaeptio* o nel *verum ipsum effecisse*, dev'essere immune da errore. Ebbene, tutto ciò appare senz'altro ovvio se guardiamo al modo in cui Descartes stabilisce il criterio dell'evidenza: per lui si tratta di dimostrare quella verità prima, indubitabile, innegabile, incontrovertibile – il *cogito* – che possa, per il fatto stesso di essere sottratta all'alternativa vero/falso, costituire il criterio al quale commisurare ogni altra verità. Il criterio metodico dell'evidenza viene da Descartes fondato o, come suggerisce la metafora dell'*arbor scientiarum* all'esordio dei *Principia*, “radicato” nell'indubitabilità del *cogito*. E nel *De antiquissima*, invece? Il *verum ipsum effecisse* si radica in un fondamento stabile, incontrovertibile, immune da errore? Nel prossimo paragrafo concentreremo la nostra attenzione su un passo del *De antiquissima* che consente di capire quale sia la risposta specificamente vichiana a questa domanda cartesiana. È però opportuno, prima di avviarne l'analisi, premettere una considerazione di metodo storiografico.

A nostro avviso, il cosiddetto «principio» *erectius: criterium ac regula* – del *verum factum* non può essere adeguatamente studiato, se non osservandolo all'interno del quadro “ontoteologico” nel quale esso, di fatto, si presenta nel *De antiquissima*. Né, di conseguenza, il senso della critica a Descartes può essere afferrato senza tener presente questo quadro concettuale. Con ciò – beninteso – non suggeriamo che il discorso di Vico sia da ricondurre a premesse fideistico-religiose; ovvero, che vi vada individuata nulla più che una difesa ortodossa della fede dal pericolo razionalistico, di cui in Descartes, all'epoca, non pochi vedevano l'emblema. Che i testi vichiani, come, del resto, anche quelli cartesiani (e spinoziani e leibniziani<sup>12</sup> ecc.), siano percorsi da forti, e spesso ostentate, venature apologetiche, è un fatto

<sup>12</sup> Sul modo in cui il rapporto tra filosofia e fede si presenta in uno scritto leibniziano del 1706, i *Monita quaedam ad Samuelis Puffendorfi i principia*, G. W. Molano *directa*, sia consentito di rinviare a P. Ciccarelli, *Zum Begriff des Naturrechts bei Leibniz*, «Archiv für Begriffsgeschichte», L (2008), pp. 129-152.

che, come ogni altro reperto testuale, sollecita il compito di studiare le ragioni del suo determinarsi. Ma non è a questo specifico compito che intendiamo ora riferirci. Sottolineando che la critica vichiana del pensiero di Descartes si svolge in un orizzonte concettuale al cui centro sta la nozione di Dio, intendiamo piuttosto dare rilievo al fatto che il *De antiquissima* – come recita il suo sottotitolo – è un *Liber metaphysicus*. La «metafisica» che, come si legge nella *Prima risposta*<sup>13</sup>, Vico ha «meditato» sul «disegno» messogli davanti dalle «origini delle voci volgari latine», è un’«ontoteologia». È un discorso sull’«ente» (o sull’«essere» – τὸ ὄν –) che, giusta la millenaria tradizione filosofica in cui Vico è collocato, si declina, al contempo, come discorso su Dio (o sul «divino» – τὸ θεῖον –). È dunque manifesto che nel *De antiquissima*, come nel testo di Descartes, non per nulla intitolato *Meditationes de prima philosophia*, il discorso epistemologico circa il «primo vero», che sta a fondamento della *regula veritatis*, si svolge in stretta dipendenza dal discorso ontoteologico sull’«ente primo». Da quest’ultimo discorso, di conseguenza, non va «escerpito», come sovente accade quando, in classici come Descartes o Vico o altri, si è intenti a rintracciare una voce da far risuonare in discussioni su temi attuali che, per cogenti ragioni storiche, non hanno più alcun rapporto con la tradizione dell’ontoteologia. Ci si intenda, però. Non vogliamo dire, con ciò, che la questione interpretativa, che stiamo per affrontare, meriti un interesse meramente «antiquario», che sia insomma affare – come si usa dire – degli «storici della filosofia», e non dei «filosofi teoretici». Intendiamo piuttosto richiamare l’attenzione su un’ovvietà, che sembra venir dimenticata là dove si dà per scontato quello che, in realtà, scontato non è, ossia la presunta «divisione del lavoro» tra storia della filosofia e filosofia propriamente detta. Formulata nel modo più semplice, l’ovvietà è questa: un testo va anzitutto capito. E, per capirlo, va inteso *iuxta propria principia*, al modo e nell’orizzonte, cioè, in cui l’autore stesso, scrivendolo, l’ha inteso. Se, quindi, la soluzione al problema della verità, data nel *De antiquissima* in polemica alle *Meditationes* cartesiane, sia o no «attuale», è ai nostri occhi questione d’importanza subordinata. Non che sia illegittimo porla. Ma, affinché possa ricevere adeguata risposta, il *criterium veri* vichiano va anzitutto compreso per quello che è. Va compreso, cioè, non quale anticipazione di qualche teoria oggi in discussione, ma come svolgimento di un problema, come quello ontoteologico, per forza di cose «inattuale».

## 2. Lettura asemantica e mente divina

I tre paragrafi, in cui il primo capitolo del *De antiquissima* si suddivide, sono preceduti da una parte proemiale non numerata, intitolata *De vero et facto*. Vi si incontra un passo su cui vorremmo qui ragionare:

<sup>13</sup> G. Vico, *Prima risposta del Vico*, in: *Polemiche relative al De antiquissima italarum sapientia. 1711-1712*, a cura di Alessandro Stile, in: *Testi. Edizioni di Vico on line*, a cura di L. Pica Ciarrarra, «Laboratorio dell’ISPF», III (2006), p. x: [http://www.ispf-lab.cnr.it/index.php?q=article/Testi\\_Ed\\_Critica\\_Polemiche\\_De\\_Antiquissima](http://www.ispf-lab.cnr.it/index.php?q=article/Testi_Ed_Critica_Polemiche_De_Antiquissima).

## Sul problema cartesiano del criterio di verità nel *Liber metaphysicus* di Giambattista Vico

*Altrinsecus uti verba idearum, ita ideae symbola, & notae sunt rerum. Quare quemadmodum legere eius est, qui colligit elementa scribendi, ex quibus verba componuntur; ita intelligere sit colligere omnia elementa rei, ex quibus perfectissima exprimitur idea.* (D'altronde, come le parole lo sono delle idee, così le idee sono simboli e segni delle cose. Dunque, come *legere* è l'atto di chi raccoglie gli elementi della scrittura di cui si compongono le parole, così *intelligere* è il raccogliere tutti gli elementi della cosa, dai quali ne giunge ad espressione l'idea perfettissima)<sup>14</sup>.

Si osservi il primo periodo: *uti verba idearum, ita ideae symbola, & notae sunt rerum*. Non è difficile scorgere, sullo sfondo, una fonte aristotelica notissima, alla base, per secoli, della riflessione linguistico-semantica classica: l'esordio del *De interpretatione*. Senonché, nel momento stesso in cui, leggendo le parole viciane, si è indotti a riconoscerne, "in filigrana", la fonte aristotelica, ci si avvede subito anche della modificazione a cui questa va incontro. Verosimilmente, Vico aveva presente il seguente passo dell'*Aristoteles latinus*:

*Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae (σύμβολα), et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eaedem, sic nec voces eaedem. Quorum autem haec primorum notae (σημεία), eaedem omnibus passiones animae, et quorum hae similitudines (ὁμοιώματα), res etiam eaedem.* (Dunque, le espressioni vocali sono segno [simbolo] delle affezioni nell'anima, e le espressioni scritte segno di quelle vocali. E così come le lettere non sono per tutti le medesime, allo stesso modo non lo sono le espressioni vocali; tuttavia, queste sono segni dei quei termini primi, le affezioni dell'anima che sono le medesime per tutti e che sono somiglianze, identiche in tutti, di cose, anch'esse identiche)<sup>15</sup>.

Proviamo a confrontare i due passi. Nel *Da antiquissima*, non diversamente da quel che accade nel *De interpretatione*, si delinea un rapporto tra i *verba* e quelle che, nella fonte aristotelica latinizzata, vengono chiamate *passiones ani-*

<sup>14</sup> G. Vico, *De antiquissima*, cit., pp. 22-25 (tr. it. modificata). Segnaliamo tre recenti studi che si sono soffermati su questo passo, svolgendone letture differenti da quella qui proposta. V. Vitiello, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, in: G. Matteucci (a cura di), *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 85-98, osserva che «qui giuoc[a] no due diversi concetti di "idea"», da ricondurre, l'uno, all'«universale aristotelico», l'altro, alla «forma platonica», ragione per la quale si determina un'«oscillazione che attraversa l'intera opera, e ne caratterizza l'ambiguità»; Vitiello rileva altresì la presenza, «non senza qualche significativa variazione», della fonte aristotelica nella prima parte del periodo (ivi, pp. 85 s.). D.L. Marshall, *Questions of Reception for Vico's De Antiquissima Italarum Sapientia*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIII (2003), pp. 35-66, individua, accanto a quella aristotelica, anche una fonte ciceroniana (*Topica*, 35-37), avvertendo, però, che «the three passages are intended to do different work in each of their respective contexts, so we should not be scandalized if they are significantly dissimilar» (ivi, p. 46). G. D'Acunto, *Vico y la «prueba de los orígenes»*, «Cuadernos sobre Vico», XXIII (2009)/XXIV (2010), pp. 327-335, coglie, nell'analogia tra *colligere* e *intelligere*, «la más alta expresión del procedimiento de la collectio, mediante el cual la inventio tópica prepara inductivamente la materia que se requiere para el ejercicio del correcto juicio y como presupuesto para la prueba científica y para la definición no meramente nominal» (ivi, p. 331).

<sup>15</sup> Aristotele, *De interpretatione*, 16a 3-8 (versione latina di Boezio).

*mae*, «affezioni dell'anima», laddove, nel passo vichiano, sono designate con il termine *ideae*. Va da sé che l'utilizzo di *idea*, in luogo di *passio*, costituisce già un sintomo lessicale del mutato orizzonte concettuale all'interno del quale si svolge la considerazione di Vico. Ma quel che più colpisce, è il drastico capovolgimento di senso che, nell'alludervi implicitamente, Vico fa subire al *topos* aristotelico. È chiaro, infatti, che Aristotele accosta le *voces* e le *litterae* alle *passiones animae*, al fine di *escludere* che queste ultime siano *notae* o *symbola* delle *res* fuori dell'anima. Per Aristotele, infatti, il *rapporto semantico* che lega le parole, *voces* o *litterae*, alle *passiones animae* ha un carattere essenzialmente diverso dal *rapporto cognitivo* che, invece, in ragione della *similitudo*, vincola le *passiones* nell'anima alle *res* fuori dell'anima. Laddove quest'ultimo rapporto è il medesimo per tutti, ossia tutti, al cospetto della medesima cosa, ricevono la medesima affezione, i *verba*, come attesta la diversità delle lingue, sono mutevoli. È in ragione di questa mutevolezza, che il medesimo "significato", può essere denotato *ad placitum*, ossia con parole diverse a seconda delle diverse lingue. In termini moderni – e, quindi, inevitabilmente deformanti – la posizione aristotelica può essere descritta così: per Aristotele, le idee (o come le si voglia chiamare: *ideae*, *cogitationes*, «rappresentazioni», «concetti» o «stati mentali») intrattengono con le cose (la realtà, il mondo) un rapporto diverso da quello che le parole intrattengono con le idee stesse. Mentre il rapporto di significazione parole/idee è *convenzionale*, il rapporto cognitivo cose/idee è *naturale*, giacché quel che si determina nella mente è il risultato della azione causale su di essa esercitata dalle cose.

Che cosa accade, invece, nel passo vichiano? Esso sembra sgorgare da quello aristotelico quasi come *lucus a non lucendo*. Vico, cioè, fa esattamente il contrario di Aristotele. Laddove questi *nega* che, tra *passiones animae* e *res*, vi sia un rapporto di significazione, Vico *afferma* che le *ideae sunt symbola et notae rerum*. Vico configura dunque il rapporto cognitivo tra idee e cose in termini linguistico-semantici: l'idea è segno della cosa, così come la parola è segno dell'idea. Quel che viene a perdersi, in questo singolare modo di "tramandare" e, al contempo, "tradire" la fonte classica, è il presupposto, cardine di *De interpretatione* 16a 3-8, secondo cui il rapporto cognitivo ha un carattere naturale, vale a dire, non convenzionale. Viene a cadere, più in particolare, la tesi secondo cui le *passiones animae* siano *similitudines* delle cose. Osservato a contrasto con la fonte aristotelica, alla quale pur si richiama implicitamente, Vico appare nell'atto di negare che le idee, essendo simili alle cose, ne scaturiscano naturalmente. E, stando sempre all'interno di questo paragone antifrastico con Aristotele, ci accorgiamo che, per Vico, il rapporto cognitivo che le idee stabiliscono con la realtà è, per così dire, *ad placitum*, il risultato cioè di una convenzione umana.

Sembra ovvio, giunti a questo punto del nostro commento, concluderne, in accordo con non poche interpretazioni<sup>16</sup> del *De antiquissima*, che vi venga prospettata una teoria della conoscenza di ispirazione scettico-probabilistica. In re-

<sup>16</sup> Ci limitiamo a menzionare quella che, fra tutte, ha avuto maggior risonanza, B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (1910), a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 13-29.

azione al radicalismo razionalistico della cultura cartesiana, Vico avrebbe cioè assunto una posizione di “scetticismo moderato”, intesa ad ammonire l'uomo a non aspirare alla *scientia*. Ad accontentarsi della *prudentia*, ossia di un sapere meramente pratico, approssimativo, empirico, fallibile, sempre rivedibile ecc. Senonché, questa o analoghe tesi interpretative, benché possano sembrare allettanti a chi voglia rintracciare nel pensiero di Vico una qualche affinità alla odierna sensibilità culturale, presenta un inconveniente. Un inconveniente che, a chi abbia intenzione di capire il testo, e non di “attualizzarlo”, non può non apparire grave. Al riguardo, si ripeta: lungi dal negare la possibilità della verità incontrovertibile, il *De antiquissima*, proprio come il suo antagonista, le *Meditationes* di Descartes, è un libro di metafisica. È cioè una “ontoteologia” del «vero Ente» o «unico Vero»<sup>17</sup>. L'inconveniente dell'interpretazione in termini scettico-probabilistici del *De antiquissima* sta proprio qui, nel rendere incomprensibile perché mai esso si presenti come un *Liber metaphysicus*.

Una domanda, pertanto, ci sembra che non possa essere evitata: perché, nel quadro di una trattazione metafisica del problema della verità, il rapporto cognitivo idee/cose viene configurato in analogia alla significazione linguistica, ossia come un *placitum*, una convenzione, un atto d'arbitrio? Affinché questo sorprendente passaggio del ragionamento vichiano non sembri, esso stesso, un mero atto d'arbitrio, occorre anzitutto guardare al motivo cartesiano che ne condiziona implicitamente lo svolgimento. Va richiamata alla mente una premessa basilare della gnoseologia cartesiana, in ragione della quale questa si presenta radicalmente diversa da quella aristotelico-scolastica: il cosiddetto “dualismo” ontologico tra *res cogitans* e *res extensa*. Come noto, Descartes fa cadere tra corpo e mente una *distinctio realis*, le concepisce cioè come due «sostanze». Inevitabile conseguenza del dualismo sostanziale è che, essendo carattere definitorio della *substantia* lo *esse a se*, tra corpo e mente non può stabilirsi alcun rapporto causale naturale. Conseguenza, sul piano della considerazione gnoseologica, di enorme rilievo: da questa premessa ontologica, infatti, deriva che il rapporto cognitivo non possa più essere spiegato nel modo in cui per secoli, sulla scorta del *De anima* di Aristotele e di quella che potremmo chiamare una “psicologia ingenua”, era stato spiegato. La conoscenza umana non è più spiegabile, cioè, come un processo causale, essenzialmente non diverso dai processi causali che la natura ci mette quotidianamente sotto gli occhi. All'interno del quadro concettuale tracciato dal dualismo ontologico cartesiano, rimane in linea di principio escluso che un'*idea* o *cogitatio* tragga origine da *res* corporee. Ammettere un processo del genere, infatti, equivarrebbe a riconoscere la possibilità di una miracolosa “transustanziazione”. Ad ammettere quindi un pregiudizio, anzi, quasi il pregiudizio alla base di ogni altro pregiudizio, che Descartes non cessa mai di stigmatizzare, ad esempio, nelle sue invettive contro la nozione scolastica di «forma sostanziale».

<sup>17</sup> G. Vico, *Prima risposta del Vico*, cit., p. x.

Rivolgiamo nuovamente la nostra attenzione a quel che abbiamo letto nel primo capitolo del *De antiquissima* riguardo all'*idea* quale *symbolum et nota* della *res*. Ad apparirci ora nella filigrana di questo passo, è, a ben guardare, non soltanto il volto di Aristotele, ma anche quello di Descartes. Verrebbe quasi da dire che, in questo passo, Vico fa “reagire” l’uno sull’altro, Aristotele e Descartes. Determinando, in aperto dissenso da Aristotele, il rapporto cognitivo *idea/cosa* in analogia con il rapporto di significazione *parola/idea*, Vico fa propria una fondamentale premessa della gnoseologia cartesiana: le idee non derivano dalle cose, così come una immagine deriva dal modello di cui è immagine. Infatti, se le idee sono segni delle cose, esse non intrattengono, con queste, un rapporto di somiglianza. La *similitudo*, cioè, non garantisce il riferimento. Osservata sotto questo profilo, l’analogia vichiana tra *idea* e *symbolum* o *nota* assume una connotazione “cartesiana”<sup>18</sup>. Non diversamente da quel che, in polemica con la tradizione aristotelico-scolastica, Descartes aveva compiuto, Vico scioglie il nesso di continuità ontologica tra mente e mondo. Rispetto alla premessa ontologica cartesiana, però, la differenza è di non poco rilievo. Affermando che l’*idea* è segno delle cose, così come le parole sono segni delle idee, Vico rifiuta, al contempo, la *distinctio realis* tra mente e mondo. A rigore, infatti, la tesi secondo cui, ciò che è corpo, è sostanza indipendente da ciò che è mente, e viceversa, esclude la possibilità del rapporto semantico. Un segno linguistico è qualcosa di sensibile-corporeo che rinvia, non soltanto a un altro corpo, ma a significati mentali, non corporei. Il rapporto semantico, in altri termini, postula la possibilità che tra corpo e mente si determini un passaggio: il segno è tale perché – letteralmente – “incorpora” un’“idealità”, rende sensibile il significato, sensibilizza il non-sensibile.

Determinando il rapporto cognitivo *idea/res* alla stregua di un rapporto semantico, Vico sembra voler *consentire* e, a un tempo, *dissentire* da Descartes: consentire con la critica delle «forme sostanziali», dissentire dalla premessa ontologica, su cui questa stessa critica fa perno, ovvero, il dualismo tra *res extensa* e *res cogitans*. Il richiamo vichiano alla dimensione del linguaggio va qui interpretato, a nostro avviso, come un *argumentum ad hominem*. Sugeriamo, con ciò, che, qualora si interpreti questa sottolineatura dell’indole semantico-linguistico della mente umana sulla scorta di evidenze largamente condivise della filosofia del linguaggio contemporanea, quando, insomma, lo si attualizzi eccessivamente, si rischia di non capirne il motivo. L’intenzione di Vico, qui, è far emergere l’impossibilità di stabilire una *distinctio realis* tra sensibile e non-sensibile. Di tale indistinguibilità, il nesso segno/significato, che ogni lingua istituisce *ad pla-*

<sup>18</sup> Le osservazioni che stiamo svolgendo a margine di Vico evocano un tema cartesiano che, in questa sede, non può, come pur meriterebbe, venir affrontato. Ci riferiamo ad un passo nel *Mondo*, nel quale Descartes, dopo aver osservato che le parole, benché non abbiano «alcuna rassomiglianza con le cose che significano», «sono sufficienti a farci concepire cose», si chiede: «perché mai la natura non avrebbe potuto anch’essa stabilire un certo segno capace di suscitare in noi la sensazione della luce, quantunque quel segno non abbia in sé nulla di simile a questa sensazione?» (R. Descartes, *Le monde*, in: *Œuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, XI, Paris 1909, p. 4; tr. it. di G. Cantelli e M. Renzoni, *Il Mondo*, in: Id., *Opere*, cit., p. 3).

## Sul problema cartesiano del criterio di verità nel *Liber metaphysicus* di Giambattista Vico

*citum*, costituisce l'esempio più ovvio, così ovvio da non poter esser trascurato da nessuno, nemmeno dal filosofo cartesiano. In ciò consiste la movenza essenzialmente "aristotelica" di quest'argomentazione anti-aristotelica di Vico. Non ci si lasci però fuorviare da tale ovvietà. Dalla determinazione della mente in termini linguistico-semantici, Vico non trae la conseguenza che pare la più ovvia. Non trae cioè la conseguenza che, essendo le *ideae* pari a *placita* linguistici, la conoscenza umana non possa giungere più in là di quel che è convenzionalmente giustificato, ossia del verosimile o probabile. Vico trae una conseguenza di segno diametralmente opposto. Infatti, non appena paragonate le *ideae* ai *verba*, afferma (ripetiamo la seconda parte del brano già citato):

Dunque, come *legere* è l'atto di chi raccoglie gli elementi della scrittura di cui si compongono le parole, così *intelligere* è il raccogliere tutti gli elementi della cosa, dai quali ne giunge ad espressione l'idea perfettissima.

A centro di questo passo sta, ancora, il fenomeno della significazione linguistica. Fenomeno che, però, viene posto in analogia a una conoscenza, non già approssimativa o soltanto probabile, bensì «perfetta». Si deve tener conto, al riguardo, che *intelligere* è un vocabolo appartenente al registro lessicale onto-teologico del *De antiquissima*, designa cioè una prerogativa della *mens divina*<sup>19</sup>. Non diversa connotazione metafisica ha l'espressione *idea perfectissima*, la quale, evidentemente, sta per una conoscenza che, con il conosciuto, intrattiene un rapporto di così indefettibile adeguazione, da escludere la possibilità stessa dell'errore. La domanda è allora inevitabile: perché questa singolare analogia tra *legere* umano e *intelligere* divino? Più precisamente: per quale ragione Vico scorge la traccia dell'intelletto divino, e della sua intrinseca *perfectio*, proprio nel rapporto semantico – e quindi non naturale, ma convenzionale – tra mente e mondo? È una questione che – è evidente – investe il centro del pensiero di Vico. Va da sé, quindi, che possa trovare risposta in luoghi della sua opera ben più noti, e frequentati dalla critica, di quello su cui stiamo qui ragionando. Non è però infruttuoso riflettere sul modo in cui la questione si pone in un testo giovanile come il *De antiquissima*. Un testo nel quale, non avendo ancora avuto luogo talune celebri «scoperte» della *Scienza nuova*, l'originario problema cartesiano, onde Vico è stato indotto a compierle, appare in modo più nitido.

Osserviamo perciò più da vicino il passo appena citato. Poniamo attenzione, in particolare, all'aspetto del *legere* che vi viene messo in rilievo, vale a dire, il *colligere elementa scribendi*, il raccogliere, collegandole, le lettere dell'alfabeto. Un rilievo, *prima facie*, piuttosto enigmatico. Non si comprende perché mai, della significazione linguistica che ha luogo in occasione della lettura, Vico isoli

<sup>19</sup> Cfr. G. Vico, *De antiquissima*, cit., pp. 22 s.: «*Intelligere* è lo stesso che leggere perfettamente, conoscere apertamente. Si diceva cogitare nel senso in cui in volgare diciamo: "pensare" e "andar raccogliendo"»; cfr. anche, ivi, pp. 24 s.: «*Scire* significa comporre gli elementi delle cose; quindi, della mente umana è proprio il pensiero (*cogitatio*), della divina l'intelligenza (*intelligenza*)».



Pierpaolo Ciccarelli

proprio questo aspetto. È infatti evidente che il transito dal segno al significato – l'«intendere» umano, da Vico chiamato *cogitare*, per distinguerlo dall'*intelligere* divino<sup>20</sup> – non si determina già nel momento in cui, leggendo, colleghiamo le singole lettere di una parola. Compitare o sillabare o, come s'usa dire, “fare lo *spelling*” è, in realtà, un *legere sine cogitatione*. A osservarla con attenzione, quindi, l'analogia tra *legere* umano e *intelligere* divino risulta ancor più inaspettata di quanto già non apparisse sulle prime. Con la *perfectio* del sapere divino, Vico mette in rapporto, non semplicemente un sapere imperfetto, come quello sedimentato nella lingua; mette bensì in rapporto un “momento” della significazione linguistica che, *prima facie*, tutto sembra, fuorché un sapere, sia pure imperfetto. Non sembra un sapere, nemmeno imperfetto o soltanto probabile, perché, quello del *colligere elementa scribendi*, è, in realtà, un atto di “non intelligenza”. Il paradosso è evidente: Vico stabilisce qui un'analogia tra il sapere divino e non-sapere umano. Paradosso che, certo, quando si legga l'opera vichiana “a ritroso”, potrebbe non apparire così sorprendente. Si sa, infatti, che il tema dell'«ignoranza» e della correlativa «scienza», già nel *De Uno*, ma soprattutto nelle diverse redazioni della *Scienza nuova*, andrà incontro a decisivi svolgimenti. Basti qui ricordare la massima *homo non intelligendo fit omnia* nella parte sulla «Logica poetica» nell'ultima *Scienza nuova*<sup>21</sup>. Per la ragione poc'anzi accennata, però, vogliamo qui tener fede al nostro proposito di non interpretare il *De antiquissima* “a ritroso”, muovendo cioè dalla *Scienza nuova*. Vogliamo, all'opposto, rendere comprensibile la paradossale analogia vichiana mantenendola nell'orizzonte del problema cartesiano entro cui essa, nel testo, si presenta di fatto collocata. A tal fine, proponiamo di spiegarla sulla scorta di un esempio che, tolto a commento di un «filosofo dell'infanzia»<sup>22</sup>, indagatore della *logica puerorum*, non corre il rischio di essere troppo stravagante: l'apprendimento della lettura da parte del bambino. È infatti caratteristico di chi impara a leggere, compitare le parole, pronunciare cioè separatamente i suoni corrispondenti alle lettere che compongono i vocaboli. Esercitandosi nel *colligere elementa scribendi*, il bambino acquisisce la capacità, in lui non ancora presente, di associare a ciascun segno scritto un significato determinato. Alla mente in via di formazione, il segno linguistico si presenta anzitutto come cosa tra le cose, come una pura e semplice grafia priva di rinvio al significato. Ciò che il bambino vede, prima dell'apprendimento della lettura, non è ancora il segno *in quanto* segno: apprendere a leggere equivale anzitutto a saper vedere la grafia *in quanto* «significante» di un «significato». Va da sé che, evocando l'esempio dell'apprendimento della lettura, suggeriamo anche che il *colligere elementa scribendi*, nel passo del *De antiquissima*, racchiude in sé un tema destinato ad occupare il centro dell'*opus maius* vichiano: il tema “glot-

<sup>20</sup> Cfr. nota precedente.

<sup>21</sup> G. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), cit., pp. 486 s.

<sup>22</sup> «Vico, al contrario [di Descartes.], potrebbe essere definito il filosofo dell'infanzia, del mondo dell'infanzia come dell'infanzia del mondo» (A. Pons, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, tr. it. di P. Cattani, ETS, Pisa 2004, p. 56).



togonico”, concernente cioè l’origine della significazione linguistica. Qui nel *De antiquissima*, però, tale tema si presenta all’interno di una cornice concettuale “ontoteologica” che sembra ben diversa da quella “antropologica” che, stando a interpretazioni largamente accreditate, contraddistingue la *Scienza nuova*. Pertanto, anziché spiegare – ripetiamo – il passo del *De antiquissima* sulla scorta delle più tarde «discoverte» vichiane, è necessario soffermarsi, e chiedersi: che cosa, precisamente, rende paragonabili il *colligere elementa scribendi* e la *mens divina*?

Prendiamo di nuovo in considerazione concetto di *idea perfectissima*. Il superlativo di *perfectum* sta evidentemente a significare che la nozione di *idea* è da intendersi in senso ontoteologico. Si tratta, come si è detto, di una *idea* costituita in modo da escludere la possibilità di rivelarsi erronea o inadeguata. Ora, un’*idea*, per essere detta *perfectissima*, ossia compiutamente adeguata alla *res*, deve evidentemente soddisfare una condizione negativa: non essere ontologicamente distinguibile dalla *res* di cui è *idea*. L’idea «assolutamente perfetta» di una cosa è la cosa stessa. È questa, a ben guardare, la *ratio* sottesa alla definizione dell’*intelligere* divino come *colligere omnia elementa rei, ex quibus perfectissima exprimitur idea*. Affermando che l’intellezione divina è la sintesi di «tutti gli elementi della cosa, dai quali ne giunge ad espressione l’idea perfettissima», Vico identifica il processo onde la cosa giunge a essere e quello onde essa viene afferrata concettualmente. L’esprimersi dell’idea e il venir ad essere della cosa sono, nell’orizzonte dell’*intellectus archetypus* divino, un unico e medesimo accadimento. Tra l’essere della cosa e la sua manifestazione nell’idea v’è pura e semplice identità e, dunque, indistinguibilità. Al cospetto di Dio, cioè, il cosiddetto “in sé” della cosa non è altro che il presentarsi della cosa stessa alla mente. Donde l’infallibilità ontologica di Dio, l’impossibilità di principio di venirsi a trovare in errore. Se, in altre parole, in Dio, conoscere e fare sono la medesima cosa, è a priori escluso che la sua *mens* dia luogo a “rappresentazioni”, ossia a *ideae* tali che, essendo ontologicamente distinte dalle *res*, possano, per ciò stesso, risultare, o ad esse conformi, o da esse difformi.

Torniamo ora a osservare il particolare aspetto della significazione linguistica richiamato prima, ovvero l’atto di collegare le lettere compiuto da chi sta imparando a leggere. Va prestata attenzione, in particolare, alla peculiare attività di astrazione che vi si svolge. Astrazione che non consiste, come nel caso di chi sa già leggere, nell’intendere il significato della parola. Consiste bensì nell’unificare, mediante la pronuncia, la percezione visiva delle diverse lettere. A ogni singola lettera che pronuncia, il bambino unifica, proprio grazie all’emissione di un suono determinato, quel che gli si presenta alla vista. Pronunciando una *vox*, egli ne fa il “rappresentante” delle molteplici grafie in cui una lettera, ad esempio: “a”, può presentarsi. L’atto di fonazione: “a!” dà infatti espressione, tanto alla grafia “a” che si presenta, ad esempio, nella parola “cane”, quanto a quella che sta all’inizio di “albero”, al termine di “luna” e così via. Facciamo però attenzione. Abbiamo ora detto che, un determinato suono, ad esempio: “a!”, è «rappresentante» di diverse grafie che si danno a vedere nelle diverse parole. Ma ciò non significa, evidentemente, che la pronuncia: “a!”, sia la rappresentazione o *idea*

di tutte le “a” empirico-sensibili. In altri termini, ancor più ovvi: la pronuncia: “a!”, non è il concetto astratto di “a”. Men che meno, pronunciando: “a!”, viene inteso un significato mentale “a”. Lo capiamo subito se prestiamo attenzione alla differenza tra la pronuncia di singole lettere quando, per qualche motivo, facciamo lo “*spelling*” di una parola (ad esempio: “c!”, “a!”, “n!”, “e!”) e la pronuncia, per così dire, fluida, senza interruzioni, della parola intera (‘cane!’). In quest’ultimo caso, a venir pronunciato, è un segno già costituito, dunque un segno che è associato a un significato astratto. La pronuncia delle parole ha cioè carattere semantico-rappresentativo: le parole pronunciate significano, intendono e, quindi, in questo senso, “rappresentano” qualcosa. Non c’è dubbio che questa semanticità rappresentativa è essenziale al funzionamento delle parole e, più in generale, del linguaggio. Eppure, proprio la funzione semantico-rappresentativa è assente dalle lettere dell’alfabeto. Gli *elementa scribendi* sono certamente segni e, tuttavia, non significano nulla di determinato. Per farne risaltare questa singolare caratteristica, potremmo chiamarli, con un ossimoro, “segni asemantici”, o anche “nudi segni”. “Nudi” nel senso che non posseggono alcun “rivestimento” semantico. “Puri segni”, o “segni nudi” che, benché privi di significato, costituiscono, nondimeno, gli *elementa*, vale a dire, i «principi» o le «cause» grazie alle quali sorgono *verba* provvisti di significato.

Se, ora, sulla scorta della breve analisi fenomenologica che ne abbiamo appena compiuto, accostiamo il *colligere elementa scribendi* all’*intelligere* divino, riusciamo finalmente ad afferrare la *ratio* dell’analogia vichiana. Come abbiamo prima osservato, l’intellezione divina, collegando *omnia elementa rei*, produce una *res* che è, in se stessa, *idea*. Ebbene, il *legere* umano, nell’atto di compitare le *litterae*, produce anch’esso qualcosa, la *vox*, che assolve ad una funzione, per così dire, “ideativa”, ossia astraente e unificante. Funzione “ideativa” che, però, al pari dell’*idea perfectissima* espressa dalla mente divina, e diversamente dalla *cogitatio* umana, ha carattere non-concettuale, ovvero non-rappresentativo. Ha carattere non-concettuale o non-rappresentativo perché, tra la pronuncia della *littera* e le diverse grafie in cui questa si manifesta, non sussiste *distinctio realis*: tanto l’unità sonora, quanto le molteplici grafie sono, infatti, entità corporeo-sensibili. Quel che, dunque, induce Vico ad accostare analogicamente attività così diverse e *prima facie* incommensurabili, quali il *legere* umano e l’*intelligere* divino, è il fatto che, in entrambi i casi, hanno luogo «idee» la cui peculiarità consiste nel non essere rappresentazioni di qualcosa. Tanto l’*idea perfectissima* prodotta dall’*intelligere* divino, quanto la pronuncia delle lettere dell’alfabeto nel *legere* umano non si riferisce intenzionalmente a qualcosa. O, per meglio dire, il riferimento intenzionale, la “cosa stessa” è l’atto di intelligenza, in un caso, è la pronuncia dell’*elementum scribendi*, nell’altro. Per ciò stesso, non ha luogo la divaricazione, costitutiva del rappresentare, tra l’atto di rappresentazione e la cosa rappresentata. Donde, l’esser immune da errore, che consente a Vico di individuare nel *verum-factum* un criterio di verità alternativo a quello stabilito da Descartes.

## **Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo: il dilemma della libertà sociale - Maturation of a Critical and Cooperative Individual Disposition: the Dilemma of Social Freedom**

Guido Seddone (Università degli studi di Parma /  
Georgetown University, Washington D.C)

Abstract: this contribution accounts for the intersubjective freedom, i.e. the condition to be free within a cooperative context characterized by the social ascription of commitments, duties, entitlements and competencies. The main question is about the possibility as a member of a cooperative organization to be a free agency despite being subordinate to shared goals and social ascription of duties. Since the preservation of a social organism is possible through the personal engagement of its members, the cooperative duties of the individual member can be in contrast with more general moral duties. At this point, the article refers to Kant's conception of pedagogy and introduces the notion of autonomous and cooperative mode of the person by which the agency can mature an aware and critical social engagement and avoid to become a mere instrument for the attainment of social targets.

Keywords: Cooperation, Intersubjective freedom, Obedience, Autonomy, Moral evaluation, Free agency

1. Premessa; 2. Integrazione, appartenenza e libertà; 3. Istituzioni e assetto gerarchico; 4. Obbedienza e maturazione del modo consapevole e cooperativo della persona; 5. Libertà e assetto istituzionale; 6. Conclusione.

### *1. Premessa*

Nella dimensione cooperativa due o più individui agiscono e si dividono i compiti, i costi e i benefici del proprio operare allo scopo di realizzare uno o più obiettivi comuni spesso concordati in maniera preliminare, altre volte individuati per risolvere e affrontare comuni avversità o imprese condivise. In altre parole, un'azione comune (*joint action*) è il risultato dello sforzo e dell'impegno coordinato e razionalmente suddiviso di due o più agenti razionali<sup>1</sup>. Il ruolo della nozione di *goal* condiviso è importante soprattutto per poter spiegare le attività collaborative occasionali, ossia quelle attività che più agenti ra-

<sup>1</sup> R. Tuomela, *The Philosophy of Social Practices*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

zionali intraprendono allo scopo di realizzare uno scopo e che sono occasionali proprio perché il gruppo viene dissolto una volta che lo scopo è stato raggiunto. Esempi di azioni collaborative occasionali possono essere affrontare una spedizione sull'Himalaya, visitare una città, organizzare un viaggio oppure costruire una capanna in riva al mare. Questo genere di attività cooperative sono determinate dall'obiettivo comune intenzionalmente concordato dai componenti del gruppo la cui esistenza è soprattutto legata al compimento di esso dopodiché il gruppo si dissolve. In questa tipologia di gruppi si osserva un'interdipendenza tra impegno individuale e realizzazione collettiva dello scopo concordato<sup>2</sup>, ma non un impegno permanente per la conservazione del gruppo come entità storica e l'interdipendenza che si viene a stabilire tra membri e gruppo è finalizzata esclusivamente alla realizzazione del singolo obiettivo e non alla costituzione di un'unità cooperativa permanente e storicamente distinta. Se invece l'impegno individuale a favore del gruppo (*We-mode*) è finalizzato alla sua conservazione, sviluppo, trasmissione e mantenimento, allora il tipo d'interdipendenza è continuativo e le attività cooperative sono istituzionalizzate, ossia caratterizzate dal fatto di essere inserite in unità cooperative permanenti<sup>3</sup>. È questo il caso di tipologie di appartenenza differenti, come la cittadinanza o l'appartenenza a gruppi sociali istituzionalizzati o a istituzioni pubbliche. In questo caso l'impegno individuale non è semplicemente finalizzato al compimento di un obiettivo concordato, ma, come si è già sottolineato, alla conservazione delle prassi cooperative su cui si basa il gruppo di appartenenza. Essere membri di un club di golf, ad esempio, non è finalizzato solamente a giocare qualche partita ma alla conservazione e trasmissione nel tempo di quella specifica pratica che è il gioco del golf. Anche essere membri di un'istituzione pubblica come l'università è finalizzato al mantenimento, sviluppo e trasmissione delle pratiche accademiche (ricerca, formazione, diffusione della conoscenza ecc.). Dall'analisi delle prassi cooperative istituzionalizzate si evince, quindi, che la cooperazione e l'impegno individuale non si spiegano solamente come un fatto contrattuale, come avviene prevalentemente nel caso delle prassi occasionali in cui ci si mette d'accordo su uno scopo comune, ma possono anche essere di natura finale, si assume, cioè, un impegno a favore del gruppo allo scopo della sua stessa conservazione nel tempo. L'appartenenza al gruppo diventa così vitale per l'organizzazione stessa e ciò spiega il carattere finale dell'appartenenza: ci s'impegna per un gruppo sacrificando una quota dell'interesse particolare allo scopo non meramente di raggiungere un obiettivo concordato ma di conservare nel tempo il gruppo stesso e di trasmettere a nuove generazioni di membri quelle prassi sociali che lo caratterizzano.

<sup>2</sup> Ciò che Tuomela chiama *We-mode*. Cfr. R. Tuomela, *The Philosophy of Sociality. The Shared Point of View*, Oxford University Press, New York, 2007.

<sup>3</sup> Per la distinzione tra attività cooperative istituzionalizzate ed istituzionali cfr. G. Seddone, *Collective Intenzionalità, Norms and Institutions*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2014, pp. 13-51.

## Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo

Sulla base di questa teoria della cooperazione si può sviluppare un discorso innovativo anche concernente la questione della libertà nel contesto sociale. Il fatto che l'appartenenza a un gruppo caratterizzi la soggettività di ciascuno e ne determini il ruolo attraverso l'attribuzione di compiti, competenze ed impegni significa che essere liberi nel contesto sociale sia fondamentalmente determinato dalla tipologia di assetto cooperativo, ossia dalla natura stessa dell'organizzazione di cui si fa parte. La libertà intersoggettiva è quindi connessa e determinata dal modo stesso in cui l'entità collaborativa è costituita e dal modo in cui i membri interagiscono tra di loro. Si può avere libertà individuale all'interno di un contesto collaborativo se si sviluppa un'adeguata cultura liberale, ossia un atteggiamento di rispetto nei confronti delle istanze personali di ciascun membro e non si intenda l'assetto istituzionale, ossia l'assetto attraverso cui i membri collaborano, come una sospensione delle istanze e delle peculiarità del singolo.

Ciononostante, la convivenza di cooperazione e libertà individuale non è affatto una cosa scontata e spesso le due nozioni possono essere in conflitto. A parte il pessimismo di alcuni filosofi nei confronti del sociale, c'è da dire che l'atto cooperativo per sua intrinseca natura richiede la rinuncia a una quota di autonomia, autodeterminazione e interesse particolare nonché l'assunzione un atteggiamento a favore del gruppo. L'interesse comune può essere in contrasto con l'interesse individuale soprattutto nelle attività collaborative istituzionalizzate in cui il contributo di ciascuno è vitale per la conservazione del gruppo stesso. In altre parole, il modo in cui un gruppo si organizza per fare fronte alle imprese comuni e per assicurare il suo stesso mantenimento, può essere contrario alle esigenze personali e può anche strumentalizzare il contributo individuale in nome di un interesse o spirito collettivo. Se attentamente analizzata la via che conduce al totale primato del gruppo sui membri si rivela una disfunzione del sistema cooperativo in cui l'individuo viene alienato attraverso lo stesso assetto istituzionale. L'atteggiamento cooperativo controllato in maniera autoritaria da una volontà esterna può venire definito *obbedienza* per distinguerlo da quelle forme di cooperazione libere in cui l'individuo non subisce un qualsivoglia controllo, dominio e comando. Il problema ha sicuramente un rilievo politico in quanto implica la questione relativa alla possibilità di determinare leggi, istituzioni e *leader* da cui si viene comandati, ma affonda le sue origini in una disfunzione del sistema cooperativo che merita un'analisi teorica e non solo strettamente politica.

### 2. Integrazione, appartenenza e libertà

Come abbiamo già sottolineato, un'organizzazione sociale si preserva grazie al contributo competente dei singoli membri i quali interagiscono tra loro al fine del mantenimento dell'assetto cooperativo. Questo avviene perché la condizione di membro è caratterizzante a livello linguistico, intenzionale, etico ed economico in quanto il membro è tale in ragione di un preciso processo di integrazione linguistico-culturale che si verifica sin dai primi anni di vita.

La costituzione della soggettività e lo sviluppo di competenze linguistiche attraverso l'integrazione sociale sono una tematica relativamente recente nella storia del pensiero. Un punto fermo della riflessione filosofica della modernità è stato quello di considerare la coscienza come una facoltà a-storica e naturale, i cui principi venivano spiegati in termini di metodologia del sapere piuttosto che in termini di integrazione in comunità linguistiche già date. È stato a partire dalla fine del Settecento, in particolare attraverso l'opera di Rousseau, Vico e Herder poi proseguita da Fichte e Hegel, che si è iniziato a concentrarsi sui contenuti etico-valoriali che, trasmessi attraverso l'appartenenza a una comunità storicamente definita, contraddistinguono le verità pratiche di una comunità. Ma è stato attraverso la filosofia del ventesimo secolo e le riflessioni di Heidegger, Wittgenstein, Quine, Davidson e altri che si è iniziato a intendere la coscienza come un qualcosa che si costituisce esclusivamente in relazione al contesto linguistico pre-esistente. In questo modo è da comprendersi la nozione heideggeriana di *Miteinandersein* o *Mitdasein* (Essere-con-un-altro o Con-esserci), da lui intesa come pre-categoriale e costitutiva al pari delle nozioni di *Esserci* e *Datità*<sup>4</sup>. Egli con ciò intendeva sottolineare che l'Essere-con-altri non è ascrivibile a una forma di esperienza categorizzabile, ossia un'esperienza in cui il soggetto che esperisce si separa coscientemente dall'oggetto conosciuto considerandolo nel suo essere presente (*Vorhanden*). L'esperienza dell'Essere-con-altri non è categoriale perché appartiene alla dimensione della *Zubandenheit*, ossia dell'esperienza propria e costitutiva dell'Esserci. La nozione di *Lebensform* (forma di vita) sviluppata da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* fa altresì riferimento a quella dimensione sociale e condivisa propria del linguaggio e del comportamento<sup>5</sup>. Wittgenstein ha legato il significato e l'interpretazione alla dimensione sociale delle prassi e contenuti pragmatici che sono parte integrante della formazione della personalità, delle certezze e delle capacità di usare, riprodurre ed evolvere simboli linguistici. Quine, con il suo esperimento della traduzione radicale, ha dimostrato che la comprensione di qualsiasi proferimento di una lingua non nota è legata all'interpretazione dell'intenzione comunicativa del parlante piuttosto che al contenuto semantico vero è proprio. Non c'è, secondo Quine, traduzione efficace che non prenda in considerazione la comunità linguistica in cui quel linguaggio naturale è parlato nonché l'estensione dell'uso delle parole e delle pratiche sociali<sup>6</sup>. Davidson si è spinto persino a proporre una teoria della verità basata sull'estensione degli usi linguistici di una comunità di parlanti e completamente svincolata dal contenuto empirico dei proferimenti<sup>7</sup>. Non si ha quindi appartenenza a un qualsiasi gruppo senza l'acquisizione di competenze pratico-linguistiche che rendono la comunicazione e la collaborazione possibile e sensata. Come dimostrano gli

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Utet, Torino, 1969.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1983.

<sup>6</sup> W. v. O. Quine, *Parola e oggetto*, Il Saggiatore, Milano, 1996.

<sup>7</sup> D. Davidson, *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna, 1994.

## Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo

studi di Tomasello, la cognizione non è scindibile dalla cultura e dal linguaggio attraverso cui il sapere si evolve, conserva e trasmette<sup>8</sup>. Nessun bambino sarebbe in grado di sviluppare capacità cognitive senza lo stimolo derivato dal rapporto con un contesto culturale e linguistico in cui il sapere viene, appunto, conservato, sviluppato e trasmesso. Essere dotati di un pensiero significa sostanzialmente confrontare dialetticamente le opzioni razionali e promuovere le credenze vere e le azioni desiderabili distinguendole da quelle non desiderabili. Nel fare ciò il soggetto distingue gli elementi favorevoli del seguire una regola da quelli meno favorevoli perché meno riducibili ad una convenzione socialmente condivisibile<sup>9</sup>.

Non vi è quindi un processo di giustificazione razionale senza il confronto con una regola che viene fissata attraverso la negoziazione che i soggetti realizzano in maniera interpersonale<sup>10</sup>. Non esiste l'agente razionale solitario inteso in maniera atomistica e con delle facoltà cognitive innate ma piuttosto quello che si relaziona a un mondo già codificato e vissuto<sup>11</sup>. La lezione di Wittgenstein sul seguire una regola consiste propriamente nell'idea che il soggetto è grado di seguire una regola, di conformarsi a un complesso codificato di azioni e comportamenti, solo investigando l'autorità di altri soggetti o più genericamente di un Sé linguistico. La riflessione di Robert Brandom sulle prassi discorsive dimostra che la validità di un'inferenza non poggia su fattori naturali né convenzionali, ma sul carattere vincolante dell'impegno discorsivo, di quell'impegno che gl'individui razionali assumono di fronte ad altri individui

<sup>8</sup> M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

<sup>9</sup> P. Pettit, *The Common Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 96: «*The solution in general... may be described as ethocentric. The essential claim is that a proper appreciation of the role of habit and practice—for short, a proper appreciation of the role of habit and practice—makes sense of how intentional subjects can follow rules, in particular rules of thought. The habit of response—the disposition or inclination set up by certain examples—explains how a rule can be independently identified for a subject, and how it can be read directly by the subject. The practice of negotiation about discrepant responses, intertemporal or interpersonal, explains how the rule can be fallibly read...*»

<sup>10</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 199: «Ciò che chiamiamo “seguire una regola” è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da un solo uomo, una sola volta nella sua vita? – E questa, naturalmente, è una annotazione sulla grammatica dell'espressione “seguire una regola”. Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. – Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano essere state fatte una sola volta. – Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono abitudini (usi, istituzioni) ».

<sup>11</sup> P. Pettit, op. cit., p. 106: «*The most striking theme that emerges from our consideration of the thinking subject is that the capacity for thought requires the enjoyment of a certain sort of interaction. The thinking subject must interact with other subjects or, at the least, it must interact with its past selves. Only by investing in other subjects or selves with a certain authority on the reading of the rules it addresses, does it manage to target rules about which it may go wrong: does it manage to target rules that represent an external constraint on the success of its enterprise. Thus the purely solipsistic subject, the subject isolated from the society of past and present, would be incapable of thought... The thinking and scrutable subject cannot be a purely solitary individual*».

razionali rappresentanti la comunità dei parlanti<sup>12</sup>. L'oggettività di un proferimento (il fatto che qualcosa del mondo circostante ha determinate caratteristiche) è reso intelligibile attraverso la struttura inferenziale degli impegni e titoli che articolano l'uso degli enunciati all'interno della comunità<sup>13</sup>. Il pragmatismo di Brandom evolve la nozione di uso introdotta da Wittgenstein e la estende alla questione dell'articolazione dei concetti.

Il soggetto razionale istituisce, quindi, con la comunità dei propri simili una interazione che implica lo sviluppo di una comunanza di prassi, stili di vita, certezze e conoscenze tali da fare della società un'unità. Come mostrano anche i paragrafi delle *Ricerche filosofiche* sul seguire una regola, il soggetto instaura una relazione dialettica e autonoma nei confronti delle diverse prassi e convenzioni, consentendo in questo modo la loro stessa revisione. Attraverso tale rapporto gli esseri razionali si garantiscono l'integrazione in una comunità, un'integrazione che quindi non si spiega nei termini di meri bisogni materiali, ma piuttosto nei termini di un'integrazione consapevole e giustificata. Il fatto che ciascun simbolo e regola sono dei codici decifrabili da altri esseri razionali ci consente d'intuire che una comunità si basa sul presupposto che l'appartenenza è consentita a quegli individui in grado di stabilire un confronto con questa dimensione simbolica, cioè individui razionali. L'integrazione in un contesto pratico e cooperativo è quindi un evento in cui le facoltà razionali di un individuo si estrinsecano attraverso l'acquisizione di competenze pratico-linguistiche e si compiono con l'appartenenza a una comunità.

<sup>12</sup> R. Brandom, *Articolare le ragioni*, Il Saggiatore, Milano, 2002, pp. 20-21: «L'idea principale che anima e orienta questa impresa è la seguente: ciò che distingue le pratiche specificamente discorsive dalle azioni delle creature che non utilizzano concetti è la loro articolazione inferenziale. Parlare di concetti significa parlare di ruoli nel ragionamento... Dire o pensare che le cose stanno in un certo modo significa assumere un tipo particolare di impegno inferenzialmente articolato, proponendo ciò che si dice o si pensa come premessa confacente per ulteriori inferenze, vale a dire autorizzando a usarlo come premessa, e assumendosi la responsabilità di dimostrare il proprio titolo a tale impegno, di giustificare la propria autorità nelle circostanze opportune, di solito presentando la propria affermazione come conclusione di un'inferenza da altri impegni di tale titolo ai quali si ha titolo o si potrà averlo. Afferrare il concetto applicato in tale esplicitazione significa padroneggiarne l'uso inferenziale».

<sup>13</sup> R. Brandom, op. cit., pp. 201-202: «[...] l'oggettività del contenuto proposizionale (il fatto che asserendo che quella stoffa è rossa non stiamo dicendo alcunché su chi potrebbe asserire appropriatamente alcunché, o su chi è impegnato o ha titolo a che cosa, dato che stiamo dicendo qualcosa che potrebbe essere vero anche se non ci fossero mai stati esseri razionali) è una caratteristica che possiamo rendere intelligibile in quanto struttura degli impegni e dei titoli che articolano l'uso degli enunciati: delle norme, in senso lato, che reggono la pratica dell'asserire, il gioco di dare e richiedere ragioni. E possiamo dare un senso alle pratiche che esibiscono tale struttura anche se concepiamo l'impegno e l'aver titolo, di per sé, come status sociali, istituiti dagli atteggiamenti dei partecipanti alle pratiche linguistiche tutto ciò che serve è che gli impegni e i titoli che essi associano alle asserzioni empiriche ordinarie come "Questa stoffa è rossa" generino incompatibilità, per tali asserzioni, convenientemente diverse da quelle associate a qualsiasi asserzione su chi è impegnato a, ha titolo a, o è in posizione di asserire alcunché. L'identificazione dei contenuti proposizionali che sono oggettivi in questo senso è aperta a qualsiasi comunità le cui pratiche inferenzialmente articolate riconoscano i diversi status normativi dell'impegno e dell'aver titolo».

## Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo

A questo punto sorge la domanda: che ne è della libertà individuale se l'individualità viene assorbita dal processo appena descritto? Posta in altro modo, l'integrazione non comporta forse una sorta di *download* di competenze al puro scopo di avere degli strumenti a disposizione di una "mente estesa"? Se è vero che attraverso l'integrazione un individuo acquisisce, mantiene, evolve e a sua volta trasmette i contenuti etico-pratici, i codici linguistici e le attività cooperative del gruppo, è anche vero che la sua libertà, ossia il suo essere persona distinta dalle altre, è messa in questione dal fatto stesso di essere stato inserito in un organico e unitario sistema di valori, comportamenti e azioni condivise. Osservando questo è facile notare come la nozione stessa di "integrità morale" sia da ricondurre non a dei valori morali assoluti, ma piuttosto alle aspettative del gruppo e degli altri membri<sup>14</sup>. Infatti, l'idea stessa di integrità è talmente connessa ad aspetti come coerenza, affidabilità, forza di carattere eccetera che è più facile associarla alla nozione di fermezza cooperativa che quella di morale. Non è forse l'integrità una delle maggiori aspettative che si possono nutrire nei confronti degli altri membri? La questione della libertà va comunque oltre il problema delle aspettative altrui perché coinvolge il problema stesso dell'integrazione (notare il nesso semantico "integrazione" - "integrità"). È libero l'individuo che, una volta "integrato", sia soggetto a subire le aspettative di "integrità" da parte degli altri? Infine, queste aspettative non sono forse nient'altro che la premessa del controllo e dell'autorità esercitati dal gruppo che mira ad ottenere obbedienza e sottomissione dai singoli?

Se da un lato l'integrazione in un'organizzazione sociale è legata al processo di acquisizione di contenuti pratici (le regole e i codici linguistico-comportamentali), dall'altro l'assetto istituzionale e il complesso dei fini, valori e obiettivi dell'organizzazione possono contrastare il principio di autonomia individuale e indurre l'individuo ad una passiva obbedienza e sottomissione nei confronti di un'autorità non legittima. L'integrazione porta a sviluppare gli ideali d'integrità e affidabilità che non sempre si conciliano con i principi di una interdipendenza funzionale tra membri del gruppo. Questo è il motivo per cui sostengo che qualsiasi assetto cooperativo e istituzionale che sia incline all'autoritarismo, la rigida gerarchia e alla conseguente passiva obbedienza dei suoi membri presenti delle disfunzioni rispetto all'ideale di cooperazione evoluto con la nozione di appartenenza. Secondo questa nozione, come abbiamo già più volte sottolineato, il mantenimento, sviluppo e trasmissione di una organizzazione sociale è possibile attraverso l'impegno personale e competente dei suoi membri. Tale assetto è sì funzionale al mantenimento del gruppo in quanto determina un controllo del contributo e delle competenze di ciascun membro, ma è anche soggetto a disfunzioni in quanto l'istituzione di una qualsivoglia autorità implica lo sviluppo di gerarchie, cioè del potere di uomini su altri uomini. La possibilità che tale potere venga strumentalizzato è un fatto umano per quanto arbitrario, ossia sfruttare il

<sup>14</sup> H. B. Schmid, *Moralische Integrität*, Suhrkamp, Berlin, 2011.

proprio potere istituzionale per scopi privati è possibile pur non essendo legittimo. Questa è la ragione principale che spinse Harrington a parlare d'impero delle leggi e non di uomini (*an empire of law and not of men*), ossia una condizione istituzionale in cui il potere venga legittimato senza poter diventare arbitrario<sup>15</sup>. Mentre il potere degli uomini è connesso all'atteggiamento volto alla tutela e sviluppo del particolare, le leggi, per quanto sviluppate dagli uomini stessi, contengono l'elemento universale attraverso il processo di legittimazione e revisione a cui sono soggette. La legalità è quindi il momento più elevato dell'atto cooperativo in quanto, attraverso la disciplina giuridica, istituzionalizza l'elemento universale delle prassi umane: la giustizia e l'equità. L'analisi dei prossimi paragrafi è volta a spiegare meglio come questo avvenga.

### 3. Istituzioni e assetto gerarchico

Ciascun assetto cooperativo è basato sull'assegnazione di ruoli e compiti attraverso l'attribuzione di competenze. Questo principio vale sia per le attività collaborative occasionali che per quelle istituzionali. Anche una semplice escursione o l'organizzazione di un party richiedono una procedura simile. Le attività più complesse sono, tuttavia, maggiormente soggette allo sviluppo di gerarchie sulla base di attribuzione di competenze. Non si può negare che le catene di comando all'interno degli ospedali, scuole, uffici di polizia e imprese sono necessarie al proseguimento di quelle prassi. La fiducia e l'obbedienza dovute ad un primario sono fondamentali per la riuscita dell'attività cooperativa svolta negli ospedali di salvare la vita e preservare la salute dei pazienti. Anche le imprese private legate al profitto si reggono sulla disciplina interna che assegna ai quadri aziendali il potere decisionale e strategico mentre l'esecuzione è affidata ai dipendenti. La gerarchia è quindi funzionale alle organizzazioni cooperative perché le rende più efficienti e stabili nel corso del tempo attraverso il sistema di controllo, comando e divisione di ruoli. Tuttavia, gli assetti gerarchici sono esposti a delle disfunzioni specifiche, che emergono in presenza di determinati fattori. La principale si ha quando un assetto gerarchico richiede fiducia e obbedienza incondizionati nei confronti dei capi. In questa condizione il singolo membro è soggetto a un'autorità che lui stesso non può contestare né sostituire né da cui può eventualmente sottrarsi. In presenza di questo tipo di autorità è possibile che si abbiano comportamenti di gruppo illegittimi e immorali basati sulla cieca obbedienza. Come è possibile che il rispetto nei confronti dell'autorità possa indurre alcuni individui a compiere azioni palesemente immorali come arrecare dolore ad altri individui?

La questione è stata oggetto di un esperimento condotto da Stanley Milgram presso l'università di Yale nel 1961 e i cui esiti furono pubblicati nel volume

<sup>15</sup> J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, (ed.) J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

### Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo

*Obedience to Authority. An Experimental View*<sup>16</sup>. Nel corso dell'esperimento ai partecipanti viene chiesto di sperimentare il dolore come mezzo di insegnamento e per fare questo uno di loro, in realtà una comparsa chiamata Mr. Wallace, viene sottoposto all'esposizione di scosse elettriche allo scopo di sollecitarne le capacità di apprendimento. I partecipanti devono, per ogni risposta sbagliata di Wallace, impartirgli una scossa elettrica attraverso un dispositivo elettronico. L'ordine di dare la scossa parte da Mr. Williams, il responsabile scientifico dell'esperimento. In realtà Wallace e Williams sono degli attori, il dispositivo è fasullo, le scosse non arrivano e l'esperimento ha solo lo scopo di testare l'obbedienza di fronte all'autorità. L'esperimento evidenzia la prontezza di alcuni partecipanti, in particolare di una certa Mrs Elinore Roseblum, nell'eseguire gli ordini di Williams e martoriare il povero Wallace attraverso shock elettrici sempre più intensi, sino a condurlo allo svenimento (in realtà solo inscenato). Lo studio di Milgram ha il merito di aver sperimentato l'efficienza della catena di comando in presenza di personalità deboli e la facilità con cui alcuni individui, sollecitati dal rispetto nei confronti delle gerarchie, arrivano ad arrecare sofferenza ad altri simili. Per questi individui l'obbedienza e il mantenimento dell'assetto cooperativo sembrano essere più importanti degli aspetti morali delle loro attività. Socializzazione e integrazione fungono per loro da mera giustificazione per tutte le azioni che vengono compiute all'interno di quell'assetto. Tuttavia, l'esperimento si concentra solo sui risvolti psicologici senza considerare gli elementi etico-sociali che l'obbedienza comporta.

Secondo Schmid, che in *Moralische Integrität* si rifà allo studio di Milgram, l'obbedienza è un comportamento proprio di persone psicologicamente fragili, sensibili al fascino del potere ed inclini a prestare fiducia al sistema di comando<sup>17</sup>. Per questo Schmid sostiene la necessità di considerare ogni sistema gerarchico come un sistema basato sul *we-mode*, cioè sull'atteggiamento cooperativo, che deve essere sottoposto ad analisi etica. Non sono gli individui inseriti nel sistema gerarchico e pronti all'obbedienza a dover essere biasimati, ma il sistema stesso che produce tali comportamenti. Tuttavia, l'analisi di Schmid ha il limite di concentrarsi soprattutto sugli aspetti etico-psicologici dell'obbedienza e trascurare il fatto che il sistema della gerarchia e dell'obbedienza è funzionale alla cooperazione e che la prontezza individuale nell'esecuzione dei compiti è comunque un atteggiamento sociale, un atteggiamento volto, cioè, al mantenimento di prassi condivise. Inoltre, la valutazione delle prassi sociali da lui proposta si presenta come una mera valutazione esterna e non effettuata dai partecipanti, la qual cosa non risulta essere una soluzione del problema proprio per il fatto di essere condotta dal di fuori. Per poter superare il carattere disfunzionale dell'obbedienza è necessario ipotizzare una revisione di quelle prassi autoritarie che parta dal loro interno, ossia dagli stessi membri. Non sono tanto le personalità fragili a essere esposte agli abusi di comando (eventualità contemplata soprattutto dalla psico-

<sup>16</sup> S. Milgram, *Obedience to Authority. An Experimental View*, Harper & Row, New York, 1974.

<sup>17</sup> Cfr. H. B. Schmid, op. cit.

logia), ma piuttosto le personalità che, dall'interno, non sono nelle condizioni di svolgere una critica adeguata dell'assetto cooperativo che la loro stessa organizzazione ha acquisito. E per assetto cooperativo s'intendono sia l'attribuzione di compiti, ruoli e competenze sia i valori etici e i fini che motivano l'organizzazione stessa ad esistere. A differenza di Schmid, credo che si debba analizzare il fenomeno della gerarchia e della cieca obbedienza a partire dagli elementi istituzionali che favoriscono l'alienazione e la strumentalizzazione dei membri, tralasciando i fattori psicologici che sono comunque individuabili in un numero ristretto di persone. Il paradosso morale emerso durante il Processo di Norimberga, le relative riflessioni della Arendt, libri come *1984* di Orwell e il pensiero di Foucault mostrano che il problema del comando e dell'autorità ha un'estensione politico-istituzionale con risvolti critici piuttosto che meramente psicologici. Per questo solo attraverso un atteggiamento critico nei confronti delle prassi cooperative in cui si è inseriti e più in generale della cooperazione si può ovviare al problema della cieca obbedienza. Recuperando il carattere critico del pensiero anche nei confronti della cooperazione si è, infatti, in grado di rivederne gli aspetti disfunzionali e non appropriati e sottoporli a revisione.

#### 4. *Obbedienza e maturazione del modo consapevole e cooperativo della persona*

Se la soluzione alla strumentalizzazione da parte dell'organizzazione sociale del contributo individuale richiede una revisione critica dell'assetto istituzionale e dei valori che parta dall'interno dell'organizzazione stessa, è necessario capire se sia possibile individuare una nozione che, pur preservando l'attitudine cooperativa, si sottragga a contesti sociali in cui si realizzano azioni immorali. Questa nozione io la definisco *modo consapevole e cooperativo della persona*, un'attitudine personale in cui l'impegno personale a favore del gruppo non sospende la consapevolezza critica nei confronti delle azioni e delle prassi sociali. Come si è visto, l'obbedienza è un atteggiamento di approvazione e sostegno nei confronti delle attività cooperative funzionale alla fermezza cooperativa ed al mantenimento del gruppo. Tuttavia, la cieca obbedienza e la totale sottomissione nei confronti dell'autorità implicano una sospensione della valutazione morale di ciò che si sta facendo, dei comandi che si riceve e delle prassi in generale. Questa sospensione può apparire, a un'analisi superficiale, come l'esito di un atteggiamento fermamente cooperativo che dimostra una completa integrazione nel sistema di divisione di compiti e ruoli. L'opacità legata al fenomeno dell'obbedienza produce l'ambiguità propria del termine "integrità" come viene giustamente sottolineato da Schmid. In realtà tale atteggiamento, se osservato attentamente, oltre a poter indurre a comportamenti immorali, può anche rappresentare un pericolo per l'organizzazione stessa. Infatti, l'individuo che si comporta acriticamente, ossia come un meccanismo di un sistema, palesa un'approvazione incondizionata verso le prassi sociali di cui si fa strumento rinunciando, così, ad esercitare una critica ed una revisione nei confronti di quelle attività che, in quanto immorali,

### Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo

possono portare alla dissoluzione dell'organizzazione di cui fa parte. Si prenda ad esempio il caso di una industria che, per aumentare i profitti, riversa nell'ambiente rifiuti tossici senza ricorrere alle tecniche legali di smaltimento. Questa prassi, oltre ad essere immorale, è messa in atto dai dipendenti i quali obbediscono ai comandi dei quadri aziendali che hanno calcolato gli utili di questo genere di smaltimento. La domanda a questo punto è la seguente: è un buon dipendente colui che obbedendo a questi comandi espone la propria ditta a venire chiusa e messa sotto processo da una qualche autorità giudiziaria? In altre parole, questo dipendente si sta veramente impegnando per il mantenimento e lo sviluppo della ditta di cui fa parte, nel momento in cui contribuisce a degli illeciti? La questione, come si vede, non è solo morale (è lecito versare nell'ambiente dei rifiuti tossici anche quando si sta obbedendo ai comandi dei datori di lavoro?) ma anche pragmatica: è opportuno per il bene del mio gruppo obbedire ciecamente anche a comandi che mettono a rischio la sua stessa esistenza?

Un altro buon esempio è sicuramente quello del complotto di alcuni alti ufficiali dell'esercito tedesco contro Hitler alla fine della seconda guerra mondiale. L'attentato, eseguito materialmente dal colonnello von Stauffenberg, fu progettato da ufficiali inseriti in un sistema gerarchico molto rigido basato sulla devozione e obbedienza nei confronti dell'autorità. Questa devozione era il fondamento della fermezza cooperativa su cui il sistema sociale, la nazione tedesca, faceva affidamento per il successo di quella impresa sociale che, tristemente, era una guerra. Attentare alla vita del capo incontrastato di quel sistema non venne però da loro considerato come contrario ai loro impegni nei confronti della nazione ma come un modo per riscattare la Germania ed evitare gravi ritorsioni da parte delle nazioni nemiche e vincitrici. Mostrare al mondo che la Germania non era unita nel portare avanti i crimini di guerra ma che vi era una opposizione interna, sarebbe stato il modo per preservarla da pesanti sanzioni e dal rischio dello stesso disfacimento dello stato tedesco.

Entrambi gli esempi mostrano due elementi importanti: la cieca obbedienza 1) può portare ad approvare e farsi complici di azioni immorali e criminose, 2) può non essere sempre un atteggiamento a favore del gruppo, mentre mettere in discussione l'autorità può essere importante per il mantenimento dell'organizzazione. In altre parole la fermezza cooperativa, ossia l'impegno per il mantenimento, sviluppo e trasmissione delle prassi sociali si può esprimere anche nei termini di revisione nei confronti dell'autorità e della gerarchia. Tale revisione sarà giustificata se autorità e gerarchia mettono a rischio il mantenimento delle prassi stesse anziché essere a loro funzionali. I motivi per cui ciò succede possono essere svariati, anche se in genere si riassumono nei termini di tutela di privilegi, interessi e potere personali. In ogni caso, la revisione dell'autorità da parte di chi ne è soggetto è un fattore importante di libertà individuale che ha anche il pregio di avere effetti positivi sulle attività cooperative stesse<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 172: «My case for constitutionalist constraints is that republican instrumentalities should not

La nozione di *modo consapevole e cooperativo della persona* ha il merito d'indicare un atteggiamento di prontezza cooperativa consapevole che si sottrae alla cieca obbedienza e sottomissione in virtù della consapevolezza. Essere consapevoli in un contesto cooperativo consente di sottrarsi all'influenza e al fascino esercitati dall'autorità e dalle persone investite di un ruolo di comando da parte del sistema stesso. Infatti, come abbiamo visto, un gruppo si può organizzare in maniera gerarchica attraverso l'attribuzione di competenze e per potenziare la propria fermezza cooperativa. L'istituzione di ruoli e di una catena di comando è conforme al principio di conservazione e sviluppo nel tempo dell'unità cooperativa che, attraverso l'assegnazione di ruoli, si giova di un contributo diversificato, mentre attraverso la gerarchia fruisce della centralità del controllo e dei comandi. Tuttavia, come ha anche dimostrato l'esperimento di Miller, un sistema cooperativo gerarchicamente organizzato può indurre gli individui a sospendere la valutazione morale del proprio agire e obbedire all'autorità in maniera incondizionata. Il *modo consapevole e cooperativo della persona* evita che si instauri un rapporto di minorità e sudditanza nei confronti dell'autorità e che l'atteggiamento cooperativo sia accompagnato anche da una attitudine critica e consapevole.

Un classico del pensiero degno di nota a questo proposito è Immanuel Kant, il quale, nello scritto *La Pedagogia*, si interroga attorno al legame tra politica ed educazione<sup>19</sup>. Egli intuisce la stretta affinità di queste due attività umane perché è consapevole che qualsiasi organizzazione sociale si mantiene nel tempo attraverso la formazione e l'integrazione di nuove generazioni. Questo, in realtà, avviene non solo per le istituzioni statali che hanno una forma centralizzata sia di politica che di educazione, ma anche per qualsiasi tipo di pratica cooperativa istituzionalizzata. Anche il futuro di una azienda privata o di una istituzione pubblica come l'università si basa sull'educazione e formazione di nuovi membri, spesso più giovani ed inesperti. Possiamo quindi estendere il binomio kantiano di politica ed educazione, intendendo con politica l'attività di preservazione e mantenimento di una organizzazione. Non è un caso che si parli di politica aziendale, accademica o commerciale, adottando la parola nei termini di indirizzo e governo dato a una determinata unità cooperativa. La formazione dei nuovi membri è così parte integrante dell'indirizzo politico-morale che un gruppo si dà. Una formazione che punta al mero addestramento di esecutori di ordini sarà l'esito di un indirizzo autoritario e dogmatico che avversa l'autonoma e consapevole partecipazione dei membri. La formazione di nuovi membri è, come Kant aveva intuito, direttamente connessa all'indirizzo politico di un gruppo. Gruppi organizzati in maniera gerarchica punteranno maggiormente su obbedienza, efficienza, capacità esecutive e la formazione assumerà maggiormente il carattere di addestramento, così come avviene nell'esercito ma anche in alcune aziende fortemente indirizzate al profitto.

*be manipulable by those in power, and the key to my conception of democratic control is the claim that everything done by a republican government should be effectively contestable by those affected».*

<sup>19</sup> I. Kant, *La Pedagogia*, La Nuova Italia, Firenze, 1931.

## Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo

Anche la formazione pedagogica riflette la ripartizione istituzionale. Se è vero che vi è una specifica formazione per l'integrazione nelle diverse istituzioni interne, è anche vero che lo stato attraverso le scuole si preoccupa della formazione dei cittadini. In questo punto Kant è molto chiaro, lo stato si dovrebbe preoccupare innanzitutto dell'edificazione morale dei cittadini piuttosto che del loro addestramento come esecutori di ordini. Per Kant un contesto cooperativo ha successo nel momento in cui i cittadini sono educati secondo i valori universale della morale e della giustizia. Le competenze tecniche, quelle che permettono anche di eseguire gli ordini, vengono, secondo lui, in un secondo piano rispetto alla capacità autonoma di valutazione morale<sup>20</sup>. Inoltre, Kant, argomentando a favore di una educazione basata su principi evidenti e regole universali, evidenzia il primato dell'autorità *riconosciuta, ragionevole e buona* dell'educatore da contrapporsi all'autorità assoluta. L'obbedienza dovuta al primo tipo di autorità risulta essere molto più duratura e profonda di quella dovuta all'autorità assoluta, il cui ruolo non può venire messo in discussione<sup>21</sup>. Questi passaggi illustrano bene come il rapporto con l'autorità sin dai primi momenti dell'integrazione in una comunità dovrebbe essere mediato da valori universali su cui si basa la persuasione educativa. Il tipo di obbedienza assoluta può essere utile in presenza di un giovane troppo resistente all'atto educativo ma non è il fine ultimo dell'educazione. Se applicato alla nostra indagine sulla cooperazione, questo principio spiega il carattere funzionale e non strutturale delle gerarchie. Esse sono utili per potenziare la fermezza cooperative ma non sono il fine stesso della socialità. L'abuso di autorità e l'acritica obbedienza, equivalente opposto del primo, sono evidentemente delle disfunzioni nell'ambito dell'attitudine umane di organizzarsi in gruppi e dividersi dei compiti.

L'obbedienza come disfunzione dell'attitudine cooperativa si sviluppa in quei contesti dove manca una edificazione morale degli individui e prevale la trasmissione di competenze tecniche attraverso il mero addestramento. Infatti, laddove manchi una formazione improntata su valori universali dell'agire e si punti all'acquisizione di competenze, sarà molto facile ottenere dei semplici esecutori pronti alla acritica obbedienza e rispetto dell'autorità. Se invece la formazione dell'individuo privilegia l'edificazione morale e la capacità di va-

<sup>20</sup> Ivi pp. 56-57: «L'uomo può essere ammaestrato, addestrato, istruito in modo meccanico o più propriamente illuminato. Si ammaestrono cani, cavalli, e si possono ammaestrare anche gli uomini. Ma con ciò non è fatto tutto. Occorre soprattutto insegnare ai fanciulli a pensare. Ciò mira ai principi, da cui derivano tutte le azioni. Quante cose vi sono da fare in una vera educazione! Ma nell'educazione privata viene scarsamente messo in pratica il quarto fine, poiché si allevano i fanciulli in ciò che si ritiene essenziale e si lascia l'insegnamento della morale al predicatore».

<sup>21</sup> Ivi pp. 96-97: «Le massime devono scaturire dall'anima stessa dell'uomo... La moralità è una cosa così santa e così eletta, che non si deve abbassarla al punto di metterla a livello della disciplina... Se si vuol formare un carattere nel bambino, è necessario che gli si renda evidente, in tutte le cose, un indirizzo generale, una regola che deve essere esattamente seguita... Qualità precipua del carattere di un fanciullo, e in special modo di uno scolaro, è l'obbedienza, la quale può essere di due specie: obbedienza all'autorità assoluta dell'educatore, sottomissione ad una *volontà riconosciuta ragionevole e buona*».

lutazione critica considerando secondaria la trasmissione di competenze tecniche, si avranno individui meno soggetti all'influenza dell'autorità e più capaci di esprimere un giudizio autonomo delle prassi di cui sono membri. Questo principio vale soprattutto per la formazione generale di una persona necessaria per l'integrazione in una istituzione autonoma come uno stato o una nazione. L'integrazione in una istituzione interna privata o pubblica considera invece come implicita la formazione generale puntando più sull'addestramento e la trasmissione di competenze tecniche. Tuttavia, l'acritico rispetto nei confronti dell'autorità in qualsiasi contesto cooperativo si contrasta favorendo lo sviluppo di un atteggiamento personale che abbiamo definito al contempo cooperativo e consapevole. Attraverso di esso, un'istituzione si garantisce l'integrazione di membri non solo rispettosi del loro ruolo sociale ma anche critici nella valutazione morale delle prassi a cui partecipano.

##### 5. Libertà e assetto istituzionale

Il precedente paragrafo ha esposto la soluzione al problema dell'obbedienza sviluppando la nozione di *modo cooperativo e consapevole della persona*. Tuttavia questo è un semplice atteggiamento personale connesso ai singoli individui che non garantisce dall'esercizio arbitrario del proprio potere da parte di coloro che rivestono un ruolo gerarchicamente superiore. Più in generale, esso non tutela dalle interferenze arbitrarie esercitate dal gruppo sul singolo o da una istituzione sui membri e non risolve il problema più ampio della libertà nei confronti delle istituzioni in cui si è integrati in quanto garantisce solo un atteggiamento critico nei confronti dell'autorità. Esso, inoltre, non basta a legittimare il diritto di venire formati ed integrati secondo i principi di edificazione morale piuttosto che attraverso la semplice trasmissione di competenze tecniche. Con questo problema stiamo propriamente entrando nella sfera della libertà intersoggettiva, cioè quel tipo di libertà che si ha nel contesto delle prassi sociali e all'interno del loro assetto istituzionale e legale. In questa dimensione non è in questione il contributo dell'individuo nei confronti del gruppo, ma la *legittimità di esserne un membro libero*, ossia un membro che non vive la propria partecipazione come una interferenza alla propria autonomia e autodeterminazione. Questo tipo di libertà si spiega facendo ricorso alla nozione di interdipendenza, già utilizzata nell'elaborazione di una teoria della cooperazione. L'esistenza di un'unità cooperativa è, infatti, possibile in virtù dell'interdipendenza che si stabilisce tra il contributo individuale e l'esistenza dell'organizzazione. Maggiore è il livello e la qualità di questo contributo maggiore sarà l'importanza, la stabilità e lo sviluppo dell'organizzazione. Allo stesso modo, l'individuo dipende dal gruppo sia perché la sua partecipazione è parte della sua identità (che io sia italiano è dato dal fatto di essere membro della nazione Italia) sia perché la qualità della sua vita è determinata dalla fermezza cooperativa del gruppo in cui opera (ossia il fare affidamento ai propri compagni e alle proprie istituzioni).

## Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo

La libertà di cui il singolo individuo gode è determinata da questo tipo di relazione e soprattutto dalla sua capacità e diritto d'influenzare e determinare l'assetto legale in cui opera. In altre parole, si è liberi se si è fautori delle leggi della propria società, se si può modificare il potere a cui si è soggetti e se lo si può adattare alla storicità dei propri bisogni. Questo in una dinamica di negoziazione non solo tra singolo e gruppo ma anche tra singoli membri. Una società liberale è quindi una società in cui gli individui non sono semplicemente liberi di agire, ma sono liberi nel determinare l'assetto legale e istituzionale della società stessa, ossia sono in grado di determinare i principi che presiedono le loro attività cooperative. Ci può essere utile un esempio tratto da un'attività cooperativa occasionale come, ad esempio, la spedizione in un territorio sconosciuto da parte di un gruppo di esploratori. La natura di questa attività non è determinata semplicemente dall'istituzione di un soggetto plurale costituitosi per la realizzazione di un'impresa specifica, quanto piuttosto dalla negoziazione che avviene tra membri nel determinare aspetti importanti del progetto comune quale percorsi, equipaggiamento, divisione dei compiti, utilizzo del materiale fotografico, mappatura, pubblicità dell'evento ecc. Questa sorta di *network*, inteso nel significato letterale di "lavoro di rete", ossia l'assetto cooperativo raggiunto attraverso la divisione dei compiti e la definizione degli obiettivi, è il frutto della negoziazione tra partecipanti. Nelle attività istituzionali, in cui la divisione dei ruoli è diversificata in quanto comporta anche lo sviluppo di gerarchie riconosciute istituzionalmente, il principio della negoziazione e della determinazione dell'assetto cooperativo da parte dei membri rimane sempre valido. Infatti, se i partecipanti non sono nelle condizioni di determinare e approvare i mezzi e i fini del loro operare sono nelle condizioni di venire strumentalizzati dall'organizzazione stessa. In altre parole, per essere libera la partecipazione individuale deve poter anche avere un ruolo nel determinare il complesso di regole, leggi, principi e ruoli istituzionali in cui l'individuo opera. In caso contrario, l'essere membro è paragonabile all'essere componente di un meccanismo di coordinazione di azioni individuali inconsapevoli. Un meccanismo basato più sull'esecuzione di compiti che sull'edificazione di un'impresa collettiva libera.

Tuttavia, la determinazione dell'assetto normativo di un gruppo non avviene sempre all'interno del gruppo, in particolare nel momento in cui all'individuo è assegnato un ruolo subordinato che lui stesso ha accettato. È questo il caso dell'appartenenza ad una azienda o a una istituzione pubblica interna come la polizia. In questi casi ciascun membro al momento dell'integrazione accetta il carattere subordinato del proprio ruolo e l'autorità delle gerarchie funzionali in quel tipo di attività cooperativa istituzionalizzata. Questo però non lo priva del tutto della possibilità di esercitare una influenza in quanto ogni istituzione è inserita in un assetto legale e istituzionale determinato a livello politico. In altre parole, ciascun cittadino di uno stato liberale, esercita una quota di influenza sulle attività delle istituzioni interne di quello stato. Anche in questo caso è necessaria la già menzionata distinzione tra istituzioni interne e istituzioni autonome. Nelle istituzioni interne la libertà individuale è determinata dalla libertà che ciascun membro gode come cittadino dell'istituzione autonome in cui è integrata l'istituzione

interna. Egli sarà quindi tutelato da abusi che avvengono a livello di istituzione interna se nell'istituzione autonoma tali abusi non vengono tollerati. Per una definizione di libertà intersoggettiva si attraversano progressivamente tematiche e metodologie proprie delle teorie dell'azione e dell'ontologia sociale fino a giungere a tematiche e metodologie proprie della filosofia del diritto. Infatti, si può essere liberi membri di una istituzione interna solo se si è liberi cittadini di una istituzione autonoma, ossia lo stato. L'istituzione autonoma, infatti, in virtù della propria sovranità e autonomia legislativa è nelle condizioni di esercitare autorità nei confronti delle istituzioni interne, la cui autonomia è parziale e limitata dal fatto stesso di essere interne ad una istituzione autonoma. In una società liberale, è quindi compito dello stato garantire la libertà e l'autonomia del singolo non solo come cittadino ma anche come membro di istituzioni interne. Essere cittadino di uno stato liberale significa quindi esser tutelato sia come membro dello stato, sia come membro di organizzazioni interne, siano esse pubbliche o private, quali ad esempio scuole, università, polizia, aziende ed imprese private. La limitazione di autonomia che uno stato liberale può esercitare nei confronti di organizzazioni interne è quindi finalizzata a garantire la libertà in tutti i livelli della società.

L'individualizzazione e la separazione prodotte dalle gerarchie sono state oggetto delle riflessioni di Foucault il quale si è concentrato in particolare sul potere quale fattore intrinsecamente connesso all'atteggiamento cooperativo sviluppato in seno alla società borghese occidentale. Per lui l'esercizio del potere nei confronti del singolo è strettamente connesso al valore che nelle società liberali e moderne si attribuisce alla produzione di beni materiali. Il singolo è quindi oggetto di strumentalizzazione da parte della società che vede nel corpo di ciascuno lo strumento per l'estensione della produttività. Foucault non tiene però in considerazione che il sistema produttivo è inserito in un più vasto sistema di cooperazione che si caratterizza attraverso il suo stesso assetto legale e istituzionale. All'interno di tale assetto la produttività, elemento centrale per il mantenimento nel tempo di una organizzazione, può venire disciplinata legalmente allo scopo di garantire una partecipazione non strumentalizzabile. Secondo il punto di vista assunto in questo articolo, le istituzioni e le gerarchie sono il normale sviluppo delle attività cooperative umane che, per garantire il mantenimento delle proprie prassi, si organizzano secondo leggi, istituzioni, divisione di ruoli e catene di comando. I problemi insorgono quando all'interno di questa normale fisiologia si sviluppano delle disfunzioni che portano alla soppressione delle libertà individuali, all'obbedienza e all'autoritarismo. La libertà individuale all'interno delle istituzioni e più in generale di una unità cooperativa, è condizionata dalla possibilità che l'individuo ha di determinare l'assetto istituzionale in cui opera. Il fatto di poter determinare o co-determinare il *design* legale ed istituzionale non esclude comunque la possibilità di essere membri dotati di una forte motivazione cooperativa o, per usare l'espressione di Tuomela, di uno *strong we-mode*<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> R. Tuomela, op. cit. 2002, pp. 143-144.

6. *Conclusione*

Questo articolo ha argomentato che la fermezza cooperativa in precise condizioni non solo non esclude o limita la libertà individuale ma che, anzi, libertà e cooperazione possono essere due aspetti reciprocamente integrati della socievolezza umana. La condizione principale perché l'agire cooperativo non ostacoli la libertà è l'assenza all'interno delle prassi di una forma assoluta di subordinazione nei confronti di altri individui o nei confronti dell'istituzione stessa. Sebbene le gerarchie sino a volte funzionali alle attività cooperative, esse diventano disfunzionali nel momento in cui richiedono una cieca obbedienza o totale subordinazione. Affinché queste disfunzioni possano venire subordinate è necessario, come abbiamo visto, che ciascun individuo sia in grado di determinare o influenzare il potere politico, istituzionale e legislativo da cui è, in quanto membro di una comunità, affetto. Questo però risulta possibile attraverso la maturazione di un atteggiamento cooperativo critico e autonomo che non renda l'appartenenza una passiva accettazione di strutture sociali già date e che favorisca l'acquisizione da parte del singolo della specifica attitudine descritta nel § 4. come *modo consapevole e cooperativo della persona*.



## Richard H. Popkin e la *Storia dello scetticismo*\*

Raffaele Ariano (Università Vita-Salute San Raffaele)

La prima versione di questo studio ormai classico sullo scetticismo moderno, pubblicata nel 1960, copriva il periodo che va da Erasmo da Rotterdam a Renato Cartesio. Nel 1979 Popkin ne propose un'edizione ampliata, che teneva in considerazione anche il pensiero di Spinoza. Si trattava di questo: indagare l'influenza sulla nascita della filosofia moderna del *revival* scettico, e segnatamente pirroniano, che seguì alla riscoperta nel XVI secolo dell'opera di Sesto Empirico, nel suo intrecciarsi con grandi fenomeni culturali quali la critica dell'aristotelismo, la nascita della «nuova scienza» e, soprattutto, lo scontro tra Riforma e Controriforma. Sin dalle prime battute, il *focus* della ricostruzione di Popkin è costituito dalla relazione tra scetticismo e fideismo. Ciò permette all'autore di sovvertire alcune radicate consuetudini storiografiche: la posizione scettica di chi ritiene che di nessun sapere che ecceda le apparenze possano essere esibiti con certezza i fondamenti e quella, fideista, di chi afferma che solo la fede, e non la ragione, può avere un ruolo nella ricerca delle verità concernenti Dio e la religione; queste due posizioni, che il nostro senso comune tenderebbe a distinguere nella maniera più netta, strinsero invece, nella prima modernità, una feconda alleanza. Un'alleanza che si sarebbe sciolta in via definitiva solo col pensiero di Spinoza e che fece dello scetticismo non una moda passeggera e superficiale, ma *la* forza filosofica con cui fare i conti. Nel periodo compreso tra 1500 e 1675, gli sforzi intellettuali più grandi furono investiti, a vario titolo, nel tentativo di sostenere, refutare, o mitigare le dottrine scettiche che imperversavano nella filosofia, nella teologia e nella scienza. La *crise pyrrhonienne* dell'inizio del Seicento, insomma, fu una delle più importanti cellule germinali della ragione moderna.

Prima che Henri Estienne e Gentian Hervet proponessero le prime traduzioni latine rispettivamente delle *Istituzioni pirroniane* (1562) e dell'*Adversus mathematicos* (1569), Sesto Empirico era pressoché sconosciuto. Le poche menzioni dello scetticismo pirroniano che ricorrono nella letteratura d'inizio Cinquecento sembrano basarsi su fonti indirette, come le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. Più in generale, lo scetticismo con cui la cultura del tempo aveva qualche dime-

\* R. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Los Angeles 1979; tr. it. *Storia dello scetticismo*, a cura di R. Rini, Bruno Mondadori, Milano 2008.

stichezza non era quello di matrice pirroniana, ma accademica, qual era noto principalmente attraverso gli *Academicorum Libri* di Cicerone e il *Contra Academicos* di sant'Agostino. Per questi motivi è corretto parlare di una vera e propria "riscoperta" cinquecentesca del pirronismo avvenuta attraverso quella di Sesto Empirico, l'unico scettico pirroniano di cui, nei fatti, ci sia giunta qualche opera. Fu un dilagare pressoché immediato. Come mostra Popkin, nel giro di pochi decenni furono numerosissimi gli autori che fecero riferimento a Sesto Empirico per confutarne il pensiero o, al contrario, per sostenerne la superiorità, e ancor più coloro che, pur senza citarlo, utilizzarono l'armamentario teorico dei suoi tropi per demolire i propri avversari filosofici e teologici. Difficilmente questo successo avrebbe potuto essere così immediato e diffuso se l'opera di Sesto non avesse incontrato le urgenze intellettuali dell'epoca. Il contesto di questo incontro, come mostra Popkin nel primo capitolo del suo studio, fu la crisi intellettuale scaturita dalla Riforma.

La disputa tra riformatori e contro-riformatori pose a problema la natura e la conoscibilità della *regula fidei*, ossia del criterio che permette di decidere l'appartenenza di una proposizione al novero delle verità religiose. Lutero e i suoi seguaci rifiutarono la *regula fidei* della chiesa cattolica, che era basata sull'autorità della tradizione, dei concili e dei decreti papali. Gli uomini possono sbagliare, affermava Lutero, persino il papa può farlo. L'unica autorità certa su cui è lecito fare affidamento è la parola di Dio contenuta nella Scrittura. Si devono quindi accettare solo le verità che la nostra coscienza ricava dalla lettura della Bibbia. Il principio calvinista della "luce interiore" non fece, in seguito, che sviluppare più dettagliatamente la riforma di Lutero. La Controriforma non esitò a denunciare la labilità della regola proposta da Lutero e Calvino. Da un lato, affermarono i padri conciliari, la Scrittura è carica di luoghi oscuri, di passi contraddittori, di dubbi: essa necessita, insomma, d'interpretazione. Dall'altro, è evidente che chi volesse erigere la coscienza individuale a giudice supremo in una materia tanto complessa finirebbe per condannare gli uomini alla relatività delle opinioni private, e ciò proprio nell'ambito che conta di più, quello della Salvezza. Solo l'autorità, consolidata nei secoli, della Chiesa romana può reggere l'onere di un simile compito.

Seguendo una linea argomentativa analoga, e già prima delle citate traduzioni latine di Sesto, Erasmo da Rotterdam aveva proposto una esplicita difesa scettica della posizione cattolica. Nella *Diatriba de Libero arbitrio* (1524), egli sosteneva infatti che, dinanzi alle oscurità della Bibbia e alla complessità di problemi come quello della libertà del volere, l'unico atteggiamento sensato per il cristiano fosse quello di seguire l'esempio degli scettici e sospendere il giudizio, affidandosi di conseguenza alla guida certa dell'autorità ecclesiastica. Altrimenti ci si condanna a perdersi in quelle interminabili dispute tra teologi dalla cui futilità Erasmo aveva già messo in guardia nell'*Elogio della pazzia*. La risposta di Lutero, nel *De servo arbitrio* del 1525, consistette nella sdegnata affermazione che un vero cristiano *non può* essere scettico: essere cristiani significa, infatti, professare verità di cui la coscienza è assolutamente certa. Di contro allo scetticismo cattolico di Erasmo, insomma, Lutero giocò la parte del dogmatico. Ma l'accusa

di scetticismo non tardò a presentarsi anche nella direzione opposta: l'idea che i riformatori, facendo consistere nella certezza soggettiva la propria *regula fidei*, fossero in realtà degli scettici mascherati divenne un vero e proprio *refrain* della Controriforma. In una direzione o nell'altra, come accusa agli avversari o come rivendicazione della superiorità della propria posizione, l'etichetta di "scettico" divenne insomma uno dei principali motivi del contendere nello scontro tra riformatori e contro-riformatori.

In tutta evidenza, spiega Popkin, ciò avvenne poiché il dibattito sulla *regula fidei* non faceva che riproporre, in un contesto teologico, il problema classico dei pirroniani greci – quel problema del *criterio di verità* che tanto spazio trova proprio nelle opere di Sesto Empirico, ricevendovi, come ovvio, una soluzione negativa<sup>1</sup>. Sempre più di frequente, contro-riformatori come Gentian Hervet e François Veron scelsero di utilizzare l'armamentario logico di Sesto Empirico per demolire la pretesa dei riformatori di pervenire, col solo ausilio della ragione e della coscienza, alla verità religiosa. Ingannano i sensi, inganna la ragione. Il principio della luce interiore, per giunta, è inevitabilmente preda di un regresso all'infinito: si afferma infatti che la conoscenza religiosa ha il suo criterio nella persuasione interiore, che garanzia dell'autenticità della persuasione interiore è il fatto che essa sia cagionata da Dio, infine che l'origine divina della nostra persuasione la conosciamo, a sua volta, per tramite della nostra persuasione interiore. Alcuni esponenti della Riforma tentarono di sostenere che lo stesso armamentario scettico che – lo riconoscevano – sapeva mettere in crisi la loro dottrina poteva essere rivolto, con esiti altrettanto distruttivi, anche a quella cattolica: come riconoscere, ad esempio, l'autenticità e il senso dell'opera dei Padri della Chiesa? Come esser certi che il significato ch'essa aveva in passato fosse lo stesso attribuitole oggi? Ma i riformatori non si mostrarono molto intimoriti da un simile "rinculo" dell'armamentario scettico. Dalla loro avevano, infatti, la via di fuga fideista.

Il battesimo filosofico più importante dell'associazione tra scetticismo e fideismo si ebbe nientemeno che con Michel de Montaigne. Se è in fatti l'opera di Francisco Sanchez intitolata *Quod nihil scitur* – della quale Popkin si occupa in chiusura del capitolo 2, dedicato a *La riscoperta dello scetticismo greco* – a offrire nel Cinquecento la prima presentazione genuinamente filosofica del punto di vista scettico, è con Montaigne e con la sua *Apologia di Raymond Sebond* che l'attualizzazione del pirronismo giunge nel vivo. In quello che è sicuramente il suo saggio più lungo e filosoficamente impegnativo, troviamo l'intero arsenale delle argomentazioni scettiche di Sesto Empirico, lo stesso che sarebbe ritornato in seguito, con varie declinazioni e reinterpretazioni, nell'opera dei *nouveaux pyrrhoniens* cinque-seicenteschi. Molteplici sono gli argomenti addotti da Montaigne

<sup>1</sup> Leggiamo nelle *Istituzioni pirroniane*: «Per risolvere la disputa concernente il criterio, dovremo disporre di un criterio condiviso che ci consenta di risolverla: e per poter disporre di un criterio condiviso, bisogna prima risolvere il problema del criterio. Senonché, se l'argomentazione assume un andamento circolare, la scoperta del criterio diventa impossibile (Sesto Empirico, *Istituzioni Pirroniane*, libro II, cap. IV, tr. it., Le Monnier, Firenze 1917).

a dimostrazione della necessità di estendere il dubbio scettico all'intero campo della conoscenza umana. Dapprima, troviamo le classiche considerazioni sulla pochezza delle capacità umane paragonate a quelle degli animali, sulla diversità delle opinioni che oppongono gli uomini tra loro nelle interminabili dispute della scienza e della filosofia, sulla mutevolezza dei costumi e dei comportamenti morali, giuridici e religiosi (Montaigne si fa forte, come noto, oltre che di esempi tratti dalla cultura classica, delle cronache provenienti dal Nuovo mondo). Troviamo in seguito un'ampia e argomentata critica della conoscenza umana che fa leva sulla constatazione della mutevolezza e prospettività delle nostre sensazioni (il classico argomento sulla percezione del dolce e dell'amaro per i malati e per i sani), sull'esistenza d'illusioni, passioni, esperienze oniriche indistinguibili da quelle di veglia, infine sul classico problema del criterio e del suo circolo vizioso. Montaigne deduce da ciò la necessità di sospendere il giudizio e affidarsi a Dio. Non è solo la conoscenza religiosa a doversi basare sulla pura fede in mancanza di fondamenti razionali affidabili, ma la conoscenza *tout-court*. L'associazione del tema scettico con quello fideista, insomma, travalica con Montaigne l'orizzonte strettamente teologico e investe, per la prima volta, l'intero complesso di convinzioni legate alla cultura umanistica e alla conoscenza scientifica. La crisi pirroniana si generalizza, divenendo il *vulnus* filosofico e culturale a partire da cui intere generazioni di pensatori sentiranno di dover prendere le mosse.

Nel terzo capitolo, dedicato appunto a *Michel de Montaigne e i "nouveaux pyrrhoniens"*, alla ricostruzione dell'*Apologia di Raymond Sebond* fa seguito quella del pensiero dei due principali allievi di Montaigne, Pierre Charron e Jean-Pierre Camus. È a Charron in particolar modo – fautore nelle sue due opere principali, *Les trois veritez* (1594) e *La sagesse* (1601), di una emblematica coniugazione di scetticismo fideista e teologia negativa – che si deve parte della fortuna del pensiero di Montaigne e del suo «scetticismo ammantato di panni fideistici». Il capitolo quarto è dedicato a *L'influsso del nuovo pirronismo*. Come spiega Popkin, in una Francia in cui la teologia cattolica era dominata essenzialmente da posizioni negative e agostiniane e in cui più che alla difesa intellettuale della fede si mirava ad attaccare la scolastica e il calvinismo, è comprensibile che il nuovo pirronismo cattolico abbia finito per avere un seguito straordinario. Da studiosi di millenarismo come Joseph Mede a esponenti della Controriforma come William Chillingworth, Gentian Hervet, Juan Maldonat, San Francesco di Sales e François Veron, l'utilizzo nella teologia e nella predicazione di tematiche desunte dall'opera di Sesto e Montaigne divenne una vera e propria costante. Popkin mostra inoltre che il nuovo pirronismo, oltre che sulle controversie teologiche, iniziò un poco alla volta ad esercitare influenza anche su altre battaglie intellettuali del tardo Rinascimento, come quelle concernenti pseudoscienze quali la stregoneria, l'alchimia e l'astrologia, nonché, soprattutto, quelle che opponevano gli alferi della "nuova filosofia" ai fautori dell'aristotelismo. La critica pirroniana della conoscenza sensoriale si rivelò, nei fatti, una delle armi decisive nella lotta contro la concezione aristotelica della scienza. Il quinto capitolo si sofferma sulla figura dei cosiddetti libertini eruditi, dimostrando che l'etichetta di atei e immorali poté essere loro attribuita

solo a partire da una interpretazione molto direzionata e discutibile delle idee che propugnavano. Costoro furono, in verità, pensatori scettici, certamente nemici del fanatismo e della superstizione, ma tutt'altro che disallineati ai principali centri del potere e della religione tradizionali (si va da un Gabriel Naudé, che fu bibliotecario di Richelieu e Mazzarino, a Leonard Marandé, rettore della scuola di medicina della Sorbona, a François de la Mothe Le Vayer, precettore del fratello del re). Dopo il capitolo sei, dedicato ai primi tentativi, ad avviso di Popkin fallimentari, di contrattacco all'avanzata pirroniana, l'autore propone, nel settimo, una indagine sull'opera di Mersenne e Gassendi.

La definizione che Popkin propone per il pensiero di questi due autori è quella di «scetticismo costruttivo o mitigato». Entrambi mossero critiche esplicite al pirronismo loro contemporaneo. Mersenne lo fece per l'intero arco della sua produzione; Gassendi, invece, nelle opere della maturità, dopo una iniziale fase di adesione alle tesi pirroniane. Ciononostante, altrettanto furono lontani dalla filosofia dei dogmatici, tanto nella sua forma tradizionale aristotelica quanto in quella legata ad esponenti della “nuova scienza” come Galileo e Bacone (quest'ultimo, criticato esplicitamente da Mersenne ne *La vérité des sciences, contre les sceptiques ou pyrrhoniens*). La proposta degli scettici costruttivi muove dal riconoscimento dell'ineludibilità della critica scettica ad ogni forma di sapere dogmatico che pretenda di conseguire conoscenze certe e fondate su ciò che la realtà è in quanto tale. Tale richiesta epistemologica forte, come mostrano le dottrine degli scettici, è del tutto insoddisfacibile dal punto di vista teorico e risulta, per giunta, molto distante dall'effettivo procedere delle scienze. L'esito di questa convinzione non è per loro, però, la pirroniana sospensione del giudizio. Essa costringerebbe a buttar via, insieme all'acqua del dogmatismo, anche la neonata scienza moderna, i cui risultati erano invece, secondo Mersenne e Gassendi, degni della più appassionata delle difese. Ciò che consegue all'accettazione del dubbio scettico è invece una concezione probabilistica e pragmatica della scienza, per la quale, se è impossibile conoscere con certezza l'essenza delle cose, è invece raggiungibile un sapere probabilistico, ovvero ipotetico e predittivo, che concerna le apparenze. Un simile scetticismo costruttivo, o anche “epistemologico”, risulta estremamente lontano tanto dalla concezione della scienza di autori coevi quali Galileo, Campanella e Cartesio, quanto da quella che sarebbe stata propria di esponenti dello “scientismo” illuminista, come Condorcet e Condillac. Mersenne e Gassendi anticipano quanto sarebbe stato teorizzato in seguito da autori come Hume, Mill e Comte, elaborando una concezione empirista e problematica della scienza che rassomiglia da vicino a quella del pragmatismo e del positivismo di età contemporanea. Furono insomma i primi a concepire la possibilità di una scienza senza metafisica, il che costituisce, secondo Popkin, uno dei lasciti più rilevanti della crisi pirroniana del primo Seicento.

I primi tentativi di superare l'impasse scettico attraverso l'edificazione di un nuovo sistema della filosofia furono quelli di Herbert di Cherbury e Jean de Silhon, dei quali Popkin si occupa nel capitolo ottavo. Ma è ovviamente con Cartesio che tale progetto giunge a maturazione. Al filosofo del *cogito* Popkin

dedica due capitoli: il nono, *Cartesio trionfatore dello scetticismo*, e il decimo, intitolato emblematicamente *Cartesio scettico suo malgrado*. Senza entrare nel dettaglio della ricostruzione delle *Meditazioni metafisiche*, si può dire che l'interpretazione offerta da Popkin mira a fornire una immagine del ruolo storico del pensiero cartesiano che sia apertamente alternativa tanto a quella tradizionale, che vede in Cartesio il pensatore che si è opposto alla scolastica e all'ortodossia e che ha inaugurato una nuova età di libertà e di scientifica avventura intellettuale, quanto a quella "conservatrice" proposta più recentemente da interpreti come Gilson, secondo cui Cartesio sarebbe, piuttosto, colui che ha tentato di elaborare, alla luce della rivoluzione scientifica del Seicento, una filosofia funzionale alla visione cristiana del mondo. Popkin cerca, infatti, di mostrare come il ruolo storico di Cartesio si identifichi, piuttosto, proprio con quello di oppositore del *nouveau pyrrhonisme*. Il pensiero cartesiano sarebbe un nuovo dogmatismo nato come precisa reazione ai venti del dubbio pirroniano che avevano imperversato nella cultura europea, e segnatamente francese, a cavallo dei due secoli. L'ipotesi del genio maligno non fa che radicalizzare, in quello che Popkin definisce come una sorta di "superpirronismo", le argomentazioni scettiche proposte da Montaigne e Charron, nella convinzione che solo a partire da tale radicalizzazione sia possibile giungere ad una definitiva elisione del dubbio e approdare, così, a delle conoscenze certe. La risposta di Cartesio allo scetticismo, rileva Popkin, finisce per riprodurre in un contesto razionale lo stesso tragitto logico che era stato proposto dai riformatori, ovvero il tentativo di oggettivare la certezza soggettiva legandola al saldo appiglio costituito da Dio. Per questo motivo, fu aggredito da critiche del tutto analoghe a quelle che si erano già abbattute su di loro in campo teologico. La *pars construens* dell'argomentazione cartesiana, ovvero il passaggio dalla certezza soggettiva concernente le idee della mente alla verità oggettiva del mondo reale, parve problematica tanto ai dogmatici contemporanei, convinti che gli argomenti pirroniani della Prima Meditazione, una volta ammessi, non avrebbero potuto essere più respinti, quanto agli scettici, che attaccarono le restanti parti delle *Meditazioni*, scorgendovi nient'altro che un *non sequitur* dalla prima. Cartesio si trovò insomma, come Popkin mostra nel decimo capitolo, ad essere lui stesso additato dai suoi contemporanei come un pericoloso pirroniano o, alternativamente, come un dogmatico di scarso successo. La crisi pirroniana restava insomma, scrive Popkin, «il nodo irrisolto e irresolubile che avrebbe condizionato l'intera filosofia moderna» (p. 221).

Gli ultimi due capitoli dello studio sono dedicati alla nascita dello scetticismo religioso, che sarebbe divenuto un aspetto fondamentale del pensiero moderno dall'Illuminismo in poi, e di cui Popkin rinviene radici nell'opera di Isaac La Peyrère (cap. 11) e Benedetto Spinoza (cap. 12). Il primo fu fautore di una teologia messianica *sui generis*, carica di elementi ereticali per i quali fu accusato di ateismo e costretto a ritrattare dinnanzi a Papa Alessandro VII. Soprattutto, fu colui al quale si è soliti riconoscere il merito di aver dato inizio alla critica biblica moderna, avendo per primo rivolto gli strumenti della scepsti e della nuova razionalità scientifica alla interpretazione delle Scritture. Dalla sua opera furono

profondamente influenzati contemporanei come Richard Simon e, appunto, Spinoza. Nell'Appendice al primo libro dell'*Etica*, in alcune lettere e, soprattutto, nel *Tractatus theologico politicus*, il filosofo olandese elabora, come noto, l'idea di una radicale separazione tra la filosofia, che dev'essere giudicata secondo il criterio razionale costituito dalle idee chiare e distinte, e la teologia, che dev'essere giudicata invece in relazione all'obbiettivo di promuovere pietà e obbedienza. La rivelazione, afferma Spinoza, non è dotata di alcun contenuto cognitivo che non possa essere attinto altrettanto attraverso l'uso della comune ragione naturale. Le posizioni della Bibbia, anzi, entrano spesso in contrasto con quanto prescritto dalla ragione e vanno, al più, interpretate in termini filologici, storici, psicologici e scientifici. Applicando per la prima volta ai temi religiosi il metodo cartesiano e facendosi forte, altresì, degli strumenti di critica biblica forgiati da La Peyrère, Spinoza elabora uno scetticismo radicale e negativo, ovvero accademico ancor più che pirroniano, nei confronti delle verità rivelate, che va ad associarsi, ed anzi è suffragato, da una concezione invece radicalmente anti-scettica nel campo della "conoscenza razionale", e cioè matematica e metafisica. Tale associazione di dogmatismo gnoseologico e scetticismo religioso determina una profonda risemantizzazione del concetto stesso di scetticismo – che da Spinoza in poi può assumere il significato, oggi prevalente, di «insieme di dubbi concernenti la verità di elementi fondamentali della tradizione ebraico-cristiana» (p. 244) – andando a determinare, attraverso l'Illuminismo, una delle linee dominanti del pensiero moderno e contemporaneo.

raffaele.ariano1985@gmail.com





## ***Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*** **di Roberto Della Rocca**

Janna Voskressenskaia (Università Vita-Salute San Raffaele)

Since man prays to God in words which are pregnant with grace, the accosting of God in authentic prayer creates the presence of the wholly other, the universal thou. Hence, an authentic dialogue between man and transcendence actually generates divinity; therefore, as Ba'al Shem Tov put it, God is the shadow of man<sup>1</sup>.

S. G. Shoham, *God as the Shadow of Man*

1. Il respiro della memoria; 2. Dio come ombra: i figli di Giacobbe; 3. L'incompletezza e il rinnovamento; 4. Un breve pensiero



### *1. Il respiro della memoria*

La storia è un'abitudine frequentatrice dei suoli morbidi dell'umano. Qui affonda il suo piede e lascia tracce più o meno profonde, a volte ben delineate, a tratti quasi impercettibili. Questo suolo solcato, però, può avere destini diversi: può diventare terra fertile per fastosi giardini, ma può anche inaridirsi in un rigido calco, testimone immobile di un passaggio avvenuto.

Che cosa contraddistingue una tradizione vivente da una collezione di reperti archeologici? Questa domanda apre e guida nel profondo il cammino presentato all'interno del lavoro di Roberto Della Rocca<sup>2</sup>. Non si tratta affatto di uno studio di carattere storiografico, ma di un'esplorazione narrante della tradizione ebraica nella molteplicità dei suoi aspetti.

Non potendo esporre qui il contenuto ricco e variopinto di questo lavoro, conciso e denso, ci soffermeremo su due punti centrali, ovvero sul significato della storia e sul ruolo, nonché valore, della persona. Ed è bene partire dall'ordine dei temi menzionati per vedere come siano radicalmente interconnessi.

L'autore apre il libro con la premunizione contro un pericolo reale che incombe sulle nuove generazioni che vedono la Shoà come un tragico evento da non

<sup>1</sup> S. G. Shoham, *God as the Shadow of Man. Myth and Creation*, Peter Lang, New York 2000, p. 255.

<sup>2</sup> R. Della Rocca, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze 2015.



dimenticare: il pericolo consiste nel rischio di far diventare il ricordo e la commemorazione una tomba per il passato. Nasce quindi l'esigenza di comprendere in che modo il ricordo possa rivivere nel presente.

Che cosa permette alla memoria di non diventare un obelisco? Di non decadere a mero ruolo di registrazione dell'accaduto? Che cosa fa sì che la memoria diventi parte costituente dell'identità vivente, un'identità che non sia semplicemente una comoda scorciatoia, che esuli dall'oneroso impegno di una militanza ebraica attiva? Queste sono le domande poste dall'autore che definisce il suo libro come:

una miscela di riflessioni e approfondimenti che nel loro insieme costituiscono un campionario di tanti possibili modi di articolare i rapporti tra pensiero ebraico e tradizione filosofica occidentale. Ispirandosi a un ebraismo vivo che si nutre del passato, proiettato verso il futuro, intriso di significati e valori per l'esistenza, che ribadisce una tradizione tesa alla pace e al rispetto per ogni forma di diversità<sup>3</sup>.

Il ricordo, dunque, per rimanere vivo, deve volgersi alla dimensione spirituale della temporalità percepita dalla tradizione ebraica come un'ascendente spirale di rinnovamento. L'autore ricorda la differenza che vi è tra la percezione della temporalità che nasce dal legame con il calendario solare rispetto a quella che si origina dall'osservanza del calendario lunare, come avviene per l'ebraismo. Qui, le ricorrenze e le celebrazioni non hanno una fissità e le festività per loro stessa natura si rifiutano di diventare mera data, occasione di rievocazione quasi involontaria.

All'interno della prospettiva di uno sguardo rivolto alla luna, ogni commemorazione ricorrente chiude un ciclo per aprirne un altro, diventando così una finestra sulla storia, un luogo per rivivere attivamente le vicende del popolo ebraico. La memoria in tal senso diventa un antidoto contro la morte, perché non permette l'oblio del passato, che sottratto alla sua dimensione quantitativa, quella del ticchettio di un orologio, si eleva su un piano messianico della redenzione. Per la cultura ebraica, scrive Della Rocca, la storia non si ripete, semmai è l'uomo a perpetuare i suoi successi come i suoi fallimenti.

La sacralizzazione dell'oralità e della trasmissione ha contraddistinto l'ebraismo dalle culture impegnate a costruire nello spazio, come quella egiziana, greca e romana, dando luogo a una santificazione del tempo. Da qui una volontà del dire la storia radicalmente diversa: laddove le società eredi della grecità collezionano registrazioni dei tempi passati, i saggi ebrei giocano con il tempo, dando luogo a una narrazione dall'irriverente anacronismo. Si è qui di fronte alle *toledot*, storie caratterizzate dall'assoluta indipendenza dal criterio cronologico e deterministico del ragionamento.

L'autore sottolinea l'importanza rivoluzionaria della figura di Esdra per la preservazione della tradizione ebraica:

<sup>3</sup> R. Della Rocca, op. cit., p.11.

## Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico

Anche se Esdra ricostruisce il Tempio, questo sarà molto più modesto del primo, costruito dal re Salomone. Forse questo avvenne per mancanza di fondi e di mezzi, ma probabilmente anche per diminuirne gradualmente il ruolo religioso. Esdra, la guida di questo ritorno, conserva il culto precedente dei sacrifici animali, ma vi affianca un secondo rito, la lettura settimanale e lo studio della Torà, dando inizio a un'arte nuova ed essenziale per l'ebraismo, quella del Midràsh e dello studio<sup>4</sup>.

È proprio a partire dal consolidamento della tradizione midrashica che l'ebraismo poté conservare il suo volto vivo nonostante secoli di dispersione, esili e oppressioni. È all'interno di questo spazio di un Tempio invisibile che l'ebraismo si perpetua di generazione in generazione.

Uno dei punti più profondi di questa trasmissione culturale consiste nella rivalutazione del ruolo della persona: quando la storia istituzionalizza il ricordo, quasi sempre sottrae la memoria alla sua appartenenza individuale. La commemorazione del passato sotto forma museale appartiene alla memoria collettiva istituzionalizzata, di fatto, sottratta alla coscienza del singolo. La memoria ebraica, viceversa, attualizza l'evento e valorizza simultaneamente individui come tali e come componenti di una famiglia/comunità.

### 2. Dio come ombra: i figli di Giacobbe

Martin Buber scriveva che uno dei principali punti su cui un certo cristianesimo si è distaccato dall'ebraismo consiste nel fatto che il primo vede lo scopo supremo dell'esistenza umana nella salvezza della propria anima. Agli occhi dell'ebraismo, invece, sostiene Buber, ogni anima umana è un elemento al servizio della creazione di Dio chiamata a diventare, in virtù dell'azione dell'uomo, il regno di Dio. In tal modo, a nessun'anima è fissato un fine interno a se stessa, Ciascuno, quindi deve giungere alla pienezza in vista dell'opera che deve compiere sul mondo di Dio<sup>5</sup>.

Nelle pagine di Della Rocca, quindi nell'esplorazione della natura stessa dell'ebraismo che l'autore cerca di tracciare, riecheggiano potenti la grande lezione buberiana, assieme a quei pensieri filosofici e teologici che sono diventati autentici portavoce del dialogo e del tema dell'alterità. È evidente come le pagine di *Con lo sguardo alla luna* siano pregne di molteplici fonti che, antiche o più vicine a noi nel tempo, acquistano respiro e toni attuali.

A tal proposito si potrebbe menzionare un nome contemporaneo, quello di Shlomo Shoham, il cui approccio, basato sugli studi cognitivi e socio-psicologici, pur essendo ben diverso da quello dell'autore presentato, giunge a sottolineare lo stesso punto fondamentale di Della Rocca. Entrambi gli scrittori, rifacendosi

<sup>4</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>5</sup> M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, Briefwechsel*, III, Heidelberg 1975, trad. it. *Il cammino dell'uomo*, a cura di G. Bonola, Qiqajon, Magnano 1990, p. 53.

al medesimo racconto chassidico, relativo alla preghiera nel bosco di Ba'al Shem Tov e alla necessità da parte dei suoi successori di sopperire alla perdita di riferimenti tangibili (l'azione dell'accensione del fuoco, il luogo, le parole della preghiera) per poter svolgere lo stesso compito, sottolineano il valore «creativo» della narrazione. Essa è insignita da entrambi della stessa efficacia delle azioni.

Traendo le conclusioni dall'episodio chassidico menzionato, Della Rocca nota che il raccontare attualizza un'esperienza che a volte non si è più in grado di fare direttamente perché appartiene al passato o perché si sono perse alcune condizioni necessarie per farla rivivere. Si tratta di una reale possibilità di presenza del narrato<sup>6</sup>.

Shoham "sfrutta" il racconto su Ba'al Shem facendolo diventare una metafora del potere generativo del mito, ovvero della capacità creativa che scaturisce dall'unione dell'uomo con il mondo, mediante il pensiero nonché il mondo spirituale<sup>7</sup>.

Perché fare una simile digressione e perché questi paragoni? Vi è una ragione profonda per farli: questi sguardi, seppur così diversi, mostrano la forza con cui si ancora il tema della dimensione dialogica nella vivida tradizione del pensiero ebraico, nel ricco caleidoscopio delle sue prospettive.

Torniamo, però, alle straordinarie pagine di Della Rocca sulla questione.

L'autore dedica un breve capitolo all'esperienza dell'esule Giona. Questi, nel tentativo di sottrarsi all'obbligo verso i suoi simili, ovvero al comandamento divino di salvare la città di Ninive, s'isola gradualmente fino a quando, nel ventre del pesce, l'isolamento si trasforma in una reclusione insopportabile. Giona allora è costretto a pregare l'Eterno di liberarlo da una situazione che egli stesso aveva determinato. Rivolgendosi al Signore, il profeta implora la salvezza e comincia la via del ritorno e della risalita<sup>8</sup>.

Mentre l'isolamento di Giona è una vera e propria esperienza di *Sheol*, altri luoghi biblici ci svelano, attraverso le pagine di Della Rocca, l'autentica dimensione dell'umano, quella dialogica-comunicativa, legata all'azione:

Si legge (Gn 1, 27): «E il Signore creò l'uomo a Sua immagine; lo creò a immagine del Signore, maschio e femmina li creò». A Sua immagine, in ebraico ומלצב *betzalmò*, rimanda al concetto dell'ombra לצ (tzel).

L'ombra è la manifestazione più evidente di una relazione, nell'ombra è visibile ciò che è proiettato, ma anche il lato oscuro, quello che non è proiettato.

Rabbenu Bechaje (1255-1340) sostiene che il Creatore è la Grande Ombra, e non volendo che nessuno prevaricasse la dimensione e il dominio del suo prossimo, ha donato una parte della Sua Ombra ad ogni cosa e ad ogni individuo nel mondo. L'ombra è ciò che disegna il nostro perimetro psichico, che ribadisce la nostra unicità, e che ci rende capaci di prendere distanza dalla tentazione fatale di essere fusionali con l'Altro<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> R. Della Rocca, op. cit., P.35.

<sup>7</sup> S.G. Shoham, op. cit., pp. 3-4.

<sup>8</sup> Della Rocca, op. cit., pp. 107-108.

<sup>9</sup> Ivi., p. 139.

Il pluralismo, dunque, si rende indispensabile. È forse per questo che la *alef* ha dovuto lasciare il posto alla *bet*: la *Torà* si apre con la parola *Bereshit*: «in principio», quindi con la seconda lettera la dell'alfabeto ebraico, che simboleggia la dualità e afferma la dimensione pluralista dell'ebraismo da sempre alla ricerca dell'Uno.

Giacobbe – colui che continua a essere chiamato sia con il proprio nome, sia col nome di Israele -, i cui figli entreranno tutti nella storia ebraica, è l'iniziatore del pluralismo dei suoi discendenti, un pluralismo indispensabile affinché l'uomo possa compiere l'azione capace di redimere la creazione, ma anche la stessa *Shekinah*, la divina Presenza esiliata nel mondo, per dirla riportando le riflessioni di Abraham Heschel:

*Dalle battaglie sferrate contro di me egli ha liberato la mia anima con la pace, perché numerosi si erano raccolti attorno a me* (Sal 55,19). Che cosa vuol dire *ha liberato la mia anima con la pace*? «Disse il Santo – benedetto sia -: “Colui che si dedica allo studio della Torah, è generoso con il prossimo e prega con la comunità, io lo considero come se mi avesse liberato, me stesso e i miei figli, di mezzo alle nazioni del mondo”. *Vi ho fatti uscire dai pesi imposti su di voi dagli egiziani* (Es 6,6): «*hose'ti 'etkem*, “vi ho fatti uscire”, è spiegato come *huse'ti 'itkem*, “con voi venni fatto uscire»<sup>10</sup>.

### 3. L'incompiutezza e il rinnovamento

Dato il ruolo preminente che viene attribuito all'azione dell'uomo nella storia, non stupisce affatto che vi debbano essere dei margini entro cui tale azione possa svolgersi, delle incompiutezze che l'uomo possa portare verso un perfezionamento vorticoso, verso il rinnovamento.

Roberto Della Rocca ci spiega che la via che conduce a essere individui consapevoli di sé coincide con la capacità di trasmettere le proprie emozioni, di entrare in contatto con l'altro. Non semplicemente di vivere con l'altro, ma di con-viverci. L'uomo, fin dalla sua origine, è stato accompagnato da un suo simile, la donna. Quest'unione tra maschio e femmina è, quindi, la base per una prospettiva pluralistica e dialogica, che si ritrova anche nel testo biblico nella narrazione del diluvio universale: gli animali che entrano nell'arca, per dare vita a un mondo nuovo, vi entrano sempre in coppia.

L'autore continua spiegando che questa prima riunificazione consente di far procedere e ultimare l'opera della creazione, permettendo che tutto si mantenga. Si tratta, quindi, della premessa indispensabile perché ci si possa rapportare a ogni altra forma di alterità, in particolare all'Alterità assoluta, cioè al Signore.

<sup>10</sup> A. J. Heschel, *Torah min ha-shamajim ba-'aspaqlarjah shel ha-dorot*, trad. it. *La discesa della Shekinah* a cura di P. Messori, Qiqajon, Magnano 2003, pp. 39-40.

Viceversa, la colpa originale fu causata dall'illusione della separazione: Eva accusò il serpente di averla corrotta con il termine *hishiani* (Gn 3, 13), scomponibile nelle parole *ish anì*, «l'io esiste», inteso come un ego auto-riferito<sup>11</sup>.

Dalle pagine di Della Rocca emergono due modi d'isolamento che non permettono l'emergere autentico della persona: quello della fagocitante assimilazione babelica, in cui le distinzioni scompaiono a favore di un amalgama indifferenziato, e quella dell'isolamento di Giona o di Eva nell'episodio citato, in cui a scomparire è tutto quanto non sia l'io individuale.

Ecco perché, scrive l'autore, la completezza d'ogni momento del processo della creazione va di pari passo con la scissione: l'uomo primordiale, una sorta di androgino, andava scisso in due per poter raggiungere un livello d'unione superiore. Ma il nuovo Adamo, per affrontare la separazione e, allo stesso tempo, essere in grado di mantenere la consapevolezza dell'unità tra le due individualità separate, doveva essere cosciente della presenza divina e della Sua indissolubile unità. Per questo «l'Eterno soffiò in lui il respiro vitale» (Gn 2, 7).

L'uomo, quindi, per poter operare nella creazione nei confronti dell'altro deve scoprire la verità sull'altro, ovvero il suo valore assoluto alla luce, o meglio, all'ombra del valore assoluto di Dio, il Cui soffio spira su ciascuno di noi.

#### 4. *Un breve pensiero*

Alcuni anni fa, in una delle librerie di Venezia, fra le mani di chi scrive queste pagine è capitato un piccolo fascicolo ingiallito almeno quanto curioso: si trattava di un complimento inviato a un privato da parte della Scuola Ebraica di Milano Merkos. Un pezzo forse del tutto comune, probabilmente una brochure ampiamente stampata, il cui senso, però, per una profana rimaneva particolarmente attraente e valeva l'attenzione.

La copertina di questo minuscolo libretto riporta il titolo *La mezuzà* e si tratta di una breve esposizione sul significato e sulla retta prassi di questa *Mitzvà*. Dopo una concisa spiegazione sul suo valore spirituale, con citazioni di alcune fonti sia classiche sia contemporanee (il fascicolo è del 1974) si procede a una minuziosa descrizione del modo esatto con cui va attuata (con annesso anche il disegno sulla posizione che deve assumere rispetto allo stipite). Tanta accuratezza e dovizia nelle istruzioni di pratica rischiano di rimanere oscuri imperativi di pedanteria per un lettore estraneo alla cultura ebraica. Ma è possibile cambiare la prospettiva di lettura e sicuramente quella di Roberto Della Rocca ne offre l'opportunità.

L'autore scrive:

Il padre ha anche l'obbligo di insegnare ai figli a osservare le *mitzwòt*, i precetti, sia prescritti dalla Torà che dai Maestri, e di impedire che siano trasgrediti, e la *mitzwà*

<sup>11</sup> R. Della Rocca, op. cit., p. 142.

*Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*

deve essere insegnata come «situazione vissuta». È praticando la *tzedakà*, il precetto della giustizia distributiva, ad esempio, e non c'è solo invocandolo, che si comprenderà il concetto di solidarietà sociale.

E questo vale per tutti i precetti, perché la cultura si esprime attraverso comportamenti e azioni quotidiane e non con mere dichiarazioni di principio. Nell'ebraismo non c'è scissione tra forma e sostanza, ogni forma è veicolo di sostanza: quest'ultimo punto è centrale nel sistema educativo ebraico, che prevede un approccio empirico e pragmatico per la comprensione piena dei valori trasmessi.

La condivisione intellettuale di ciò che viene insegnato deve realizzarsi prioritariamente attraverso la personale esperienza del concetto etico. Si comprende il valore educativo e morale dell'azione attraverso la sua messa in atto<sup>12</sup>.

È questa messa in atto delle prescrizioni, alla luce della visione assoluta della persona e della struttura dialogica della creazione, che permette il rinnovamento. La pratica dei precetti, un obbligo di agire nella storia, diventa così una via verso la redenzione attraverso il rinnovamento, attraverso un ricordo della tradizione che respira dello spirito dell'uomo, a sua volta che lo fa rivivere nelle sue azioni.

Un uomo il cui sguardo è rivolto alla luna, un uomo il cui spirito è pronto a una narrazione che sia anche ascolto e il domandare, è capace di tanto.

janna.vosk@hotmail.com

<sup>12</sup> Ivi, pp. 166-167.



## Massimo Donà: Sistema filosofico e sistematica dell'arte

Francesco Valagussa (Università Vita-Salute San Raffaele)

È il concetto stesso di “sistema” a evocare *sic et simpliciter* l'idea di una complessità in qualche modo ordinata, [...] strutturata in modo che i suoi molti elementi formino, tutti insieme, un *unico* disegno<sup>1</sup>.

1. Teomorfica; 2. L'estetica del piacere; 3. Le estetiche dell'armonia; 4. Estetica tomista; Un sensibile negato.

La rivoluzione operata da Kant verso la fine del Settecento ha condotto la questione estetica ad assumere un ruolo nevralgico all'interno del sistema filosofico: la riflessione sul bello e il sublime s'inserisce tra regno della natura e regno dei fini e insieme prova a congiungere i due domini. Schiller seguirà quasi alla lettera le consegne kantiane, in particolare quando nella sua terza lettera definirà il bello come «pegno sensibile della moralità invisibile»<sup>2</sup>. I romantici non faranno che ampliarne ulteriormente la portata, guardando alla bellezza come momento apicale alla luce del quale ordinare il complesso delle attività umane<sup>3</sup>. Nel suo capolavoro del 1800, Schelling considera l'arte come «l'unico vero ed eterno organo della filosofia e insieme l'unico documento che rende testimonianza sempre e incessantemente a ciò che la filosofia non può esporre esternamente»<sup>4</sup>: l'espressione artistica si pone come vertice dell'intero *sistema* dell'idealismo trascendentale. Perfino la lezione hegeliana, «ultima e massima estetica dell'Occidente»<sup>5</sup> secondo Heidegger, pur sottraendo il ruolo guida all'arte e assegnandolo al concetto, si configura come un

<sup>1</sup> M. Donà, *Teomorfica. Sistema di estetica*, Bompiani, Milano 2015, p. 19.

<sup>2</sup> F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Rusconi, Milano 1998, p. 49.

<sup>3</sup> Cfr. in particolare F. Schlegel, *Sul fondamento della dottrina dell'arte*, in *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Einaudi, Milano 1998, p. 135: «unificazione di bellezza, verità, moralità, so-cievolezza – tramite il romanzo», e ancora, *ivi*, *Sulla poesia*, 1799, p. 345: «il romanzo è palesemente sistema assoluto, un libro nel senso più alto».

<sup>4</sup> F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in *Sämtliche Werke*, a cura di F.K.A. Schelling, Cotta Verlag, Stuttgart Augsburg 1856-1861, Abt. 1, vol. III, p. 627, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Rusconi, Milano 1997, p. 579.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2000<sup>3</sup>, p. 93.

*sistema* storico-concettuale. Da ultimo, la distruzione di ogni pretesa sistematica, così come si presenta nel pensiero nietzscheano, passa anche – e vorremmo dire soprattutto – attraverso la trasvalutazione del rapporto sussistente tra arte e verità<sup>6</sup>.

Nel corso del Novecento le arti sembrano essere state le più valide alleate del pensiero asistemico o per lo meno dell'insofferenza verso qualsiasi apparato normativo rigido: la proliferazione delle tecniche e degli stili, la rottura di qualsiasi canone compositivo, il superamento di qualunque schema mimetico hanno contribuito potentemente a seppellire in maniera definitiva ogni velleità di sistema.

A questo livello appare sintomatico notare come da un lato diversi studi di estetica si siano concentrati, appunto, sulla morte dell'arte<sup>7</sup>, quasi a volerne indebolire il potenziale sovversivo, mentre dall'altro lato si sia assistito da più parti a una vera e propria rivendicazione di un nuovo ruolo dell'arte "dopo e nonostante" la ferrea necessità imposta dal rigore scientifico-concettuale<sup>8</sup>.

Forse nessun'epoca può vantare un tale livello di astrazione e una tale raffinatezza di elaborazione teorica come quella mostrata da tanti artisti del Novecento – del resto già Hegel aveva profetizzato che il pensiero sarebbe entrato nell'arte in maniera via via sempre più cospicua<sup>9</sup> – ma la radicalità dell'approccio esibita sul piano teoretico appare tesa a scardinare le vecchie convenzioni piuttosto che a ricercare nuove prospettive di fondazione complessiva del panorama estetico.

L'elaborazione teorica dei grandi artisti del Novecento parrebbe a prima vista non ricercare una teoria sistematica in senso classico<sup>10</sup>; sonda invece il terreno in vista di nuove possibilità ancora inesprese. Dove il *possibile* emerge a partire da un movimento inaudito che sfonda alcune strutture pregiudiziali: quel che prima ci appariva regolato secondo norme assolutamente ineludibili – in virtù dell'autorità preconstituita dell'eterno ieri – ora si svela trasgredibile, e dunque non più avvolto da un'aura di "necessità", bensì semplicemente "reale" e perciò "oltrepassabile", in modo che si possa attingere a opportunità ulteriori.

Se però l'indagine sui "possibili" raggiungesse un certo livello di profondità, a partire dal quale tutto ciò che da sempre è stato creduto *necessario* venisse liberato dalle pretese di una "normatività escludente", allora l'intero novero di regole stilistiche, canoni, parametrizzazioni e scuole di pensiero brillerebbe di luce nuova, perché si scoprirebbe come declinazione storica, come peculiare coniugazione del "bello" nel volgere delle epoche. *L'intero arco delle espressioni artistiche*

<sup>6</sup> Oltre al fondamentale contributo heideggeriano sul tema, appena citato, cfr. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Padova 1995.

<sup>7</sup> Si pensi – per restare al dibattito italiano – ai contributi di Croce, Gentile, Argan, Formaggio, Cacciari, Eco. Nel panorama internazionale si segnalano, invece, i nomi di Gadamer, Henrich, Patočka, Gethmann-Siefert e Danto.

<sup>8</sup> Ci riferiamo in primo luogo a Kosuth, ma anche ai saggi più recenti di Belting e Bredekamp.

<sup>9</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, vol. XIII, p. 25, *Estetica*, Einaudi, Torino 1998, vol. I, p. 16: «lo stesso artista, nell'esercizio della sua arte, è sollecitato e influenzato ad introdurre nel suo lavoro sempre più pensieri dalla riflessione che risuona intorno a lui».

<sup>10</sup> Qui possiamo solo rinviare a L. Anceschi, *Progetto di una sistematica dell'arte*, Mursia, Milano 1968<sup>3</sup>.

*reali smetterebbe i panni della necessità e vestirebbe quelli della possibilità*: il reale non dovrebbe più farsi carico di recuperare in se stesso quella legittimazione teorica che ne mostri la necessità, ma piuttosto si sorprenderebbe come quel che è di volta in volta accaduto effettivamente, concretizzando in una forma determinata il ventaglio del possibile.

### 1. *Teomorfica*

Una concezione dell'arte nella quale le forme siano pensate *per* liberazione piuttosto che mediante la costruzione di vincoli: su questo intimo nesso che lega arte e possibilità si sofferma quel "sistema di estetica" che prende il nome di *Teomorfica*<sup>11</sup>. Nel titolo si condensa la questione essenziale: «fare i conti con il problema della Forma significa doversi necessariamente misurare con la questione "teo-logica" per eccellenza; quella relativa alla natura di Dio»<sup>12</sup>. Dal modo in cui s'intende la natura di Dio – e in particolare il suo rapporto con la forma – derivano tre diversi "filoni di estetica" che attraversano l'intero corso del pensiero occidentale.

Una *macchina concettuale* convive accanto a un *laboratorio sperimentale*: la macchina si avvale di un dispositivo che le consente di analizzare ogni teoria estetica prodotta nell'arco di oltre due millenni e di assegnarle una precisa collocazione all'interno di una precisa tripartizione; il laboratorio in cui si verifica l'impostazione teorica è l'arte del Novecento, saremmo quasi tentati di dire la pittura del Novecento, se la presenza autori come Duchamp e Beuys non costringesse ad allargare leggermente l'ambito preso in esame. La macchina copre l'intero territorio sotto il profilo teoretico, mentre il laboratorio ritaglia uno spazio ben preciso di applicazione.

Volendo osservare le dinamiche che regolano il funzionamento di questa macchina, non si può che prendere le mosse dal problema centrale di tutto il pensiero antico, quello della separatezza della forma. Lo si può dire tramite le parole di Carlo Diano: «la forma non si deduce e non si induce: è o non è»<sup>13</sup>. E sul rapporto tra forma ed evento Diano scriveva: «tutti i tentativi fatti nella storia del pensiero per ricondurli a un unico principio, a partire da Platone, sono andati falliti. Di qui l'inevitabilità di Dio»<sup>14</sup>. Sulla medesima inevitabilità, sul medesimo problema – il rapporto forma-evento – si concentra l'impianto essenziale di *Teomorfica*.

Per comprendere come funziona la scansione tripartita delle teorie estetiche, si potrebbe partire da una tesi: «quello neoplatonico non è l'Uno di Platone»<sup>15</sup>. Ora, se si guarda al *Parmenide* come all'apertura di ogni possibile ipotesi meta-

<sup>11</sup> Cfr. M. Donà, *Teomorfica*, cit..

<sup>12</sup> Ivi, p. 20.

<sup>13</sup> C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, in *Studi e saggi di Filosofia antica*, Antenor, Padova 1973, p. 20.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 392.

fisica frequentata in seguito dall'Occidente, è difficile non scorgere nella prima ipotesi la progenitrice dell'uno plotiniano<sup>16</sup>. Non è questa, però, la prospettiva tramite cui leggere *Teomorfica*: si deve guardare, invece, all'importanza strategica di questa mossa. Disgiungere nettamente Platone da Plotino consente di avvicinare tra loro Platone e Aristotele – che insieme costituirebbero il primo paradigma estetico, di contro appunto al secondo, che vedrebbe in Plotino il proprio capostipite<sup>17</sup>. A questi due si aggiungerà l'estetica tomista.

*Primo movimento.* Memori della lezione del *Timeo* – «il legame più bello è quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola»<sup>18</sup> – si può arrivare a dire che in Platone «il *demiurgos* è proprio questo “vedere” – ossia, un vedere l'eterno. Cioè l'identico»<sup>19</sup>. Il cosmo è ordine e bellezza perché ogni cosa è costituita in modo da formare un'unità con tutte le altre. Che cos'è dunque il bello? Il tentativo di imitare questo *farsi uno* di tutte le cose nella loro reciproca relazione.

Qui si verifica la stretta comunanza tra Platone e Aristotele<sup>20</sup>, ossia nel concepire la bellezza esclusivamente come *mimesis* dell'unitarietà vigente nell'ordine cosmico. Si tratta però di superare il preconetto secondo cui la *mimesis* funzioni prendendo a modello qualche cosa di determinato<sup>21</sup>, di modo che la bellezza risulterebbe una sorta di “immagine seconda”: «il modello non ha un suo volto proprio»<sup>22</sup>, poiché lo stesso cosmo è già icona perfetta, in quanto dirsi identicamente da parte della totalità dei diversi.

Aristotele tenderebbe soltanto a legittimare una possibilità<sup>23</sup>, che Platone aveva pur visto e tuttavia rifiutato recisamente – da qui dipenderebbe anche la

<sup>16</sup> Un raffronto anche sul piano testuale è possibile accostando Plat. *Parm.* 138 B 5; trad. di M. Migliori e M. Moreschini, *Parmenide*, Rusconi, Milano 1994, p. 103 e Plot. *E*, V, 5, 9, 21, *Enneadi*, Mondadori, Milano 2002, p. 1299. Entrambi i passi discutono l'impossibilità di identificare il luogo in cui risiede l'Uno, non essendo né in sé, né in altro. Su questo tema si veda ad esempio W. Beierwaltes, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 61.

<sup>17</sup> Qui è opportuno introdurre una premessa metodologica che varrà poi anche in seguito: una tesi così netta e radicale potrebbe provocare, anzi è facile prevedere che provocherà senz'altro una levata di scudi da parte della critica, da sempre intenta a soppesare con cura ogni presa di posizione. Se adesso però ci si avventurasse in una disamina critica, al di là di possibili conferme e smentite, si otterrebbe come unico effetto quello di non avere poi il tempo per apprezzare la portata complessiva della proposta. Lo stile stesso presente in *Teomorfica* – come del resto si dice esplicitamente nel preambolo, cfr. M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 16 –, così scarso nelle note e di fatto privo di una qualsiasi discussione della bibliografia secondaria, ha lo scopo di concentrare l'attenzione del lettore sull'andamento dell'argomentazione.

<sup>18</sup> Plat. *Tim.*, 31 C 2-3, *Timeo*, Bompiani, Milano 2000, p. 95.

<sup>19</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 72.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, p. 207. Una comunanza capace di superare, al fondo, tutta la serie di indiscutibili differenze, che tuttavia non minano mai l'assunto essenziale in base a cui la bellezza sarebbe intesa soltanto in virtù di una teoria dell'imitazione. Su questo tema si veda un testo che torna spesso in *Teomorfica*, ossia W. Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, Naukowe, Warszawa, 1970, *Storia dell'estetica*, Einaudi, Torino 1979, vol. I, pp. 141-195.

<sup>21</sup> Cfr. M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 137.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 239: «Ecco, Aristotele sviluppa questa possibilità».

celebre condanna – ossia che l'arte possa produrre *piacere*: Aristotele traduce in senso “terapeutico” quel che Platone condannava, sfruttando tale effetto in chiave catartica per liberarsi dalle passioni.

*Secondo movimento.* Malgrado tutti gli sforzi profusi, l'Uno di Plotino sarebbe destinato a rimanere perennemente un “due”<sup>24</sup>, nel senso che proprio la pretesa separatezza della prima ipostasi non riuscirebbe di fatto a costituirsi se non in perenne relazione rispetto ai molti, e dunque tradendo la sua presunta separatezza<sup>25</sup>. Per conferire all'Uno uno statuto di “totale irrelazionalità” – quell'irrisolvibile utopia consistente nel cercare di ricondurre il molteplice esistente alla pura e perfetta *simplicitas* – Plotino dovrà negargli persino l'attributo della bellezza.

Da qui nascerebbero «le moltissime estetiche dell'armonia»<sup>26</sup> che animeranno la cultura europea, mosse dall'anelito all'Uno, nella consapevolezza di non poterne mai riprodurre l'astratta separatezza. La bellezza – come del resto emerge esplicitamente nel sesto trattato della prima enneade e nell'ottavo del quinto – sarà intesa come perenne anelito al ricongiungimento con l'Uno, pur essendo inevitabilmente coinvolta (e definitivamente compromessa) nella tragedia della molteplicità.

*Terzo movimento.* «Platone e Plotino non avrebbero mai attribuito l'essere al Principio – per non farlo diventare molteplice. [...] Tommaso riconosce il “principio” come essere, per il semplice fatto che in esso la semplicità non dice mai semplice “assenza” (o “mancanza”) di “relazioni”, ma piuttosto autentica *irrelazionalità*»<sup>27</sup>. Tommaso è riuscito dove Platone e Plotino avrebbero fallito! Anzi, avrebbe compiuto proprio quella riduzione a un unico principio di forma ed evento in cui tutti gli altri – secondo Carlo Diano – avrebbero fallito. Dinnanzi al problema della separatezza della forma Platone dovette ripiegare – nel *Sofista*<sup>28</sup> – dando vita alla teoria della “comunanza dei generi”, mentre Aristotele provò a risolvere il problema puntando tutto sull'individuo<sup>29</sup>, come

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, pp. 127-129 e inoltre pp. 692-694. Altro punto delicato della discussione, su cui si può rimandare a W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1985, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

<sup>25</sup> Qui è soltanto possibile enunciare una tesi che meriterebbe ben altre argomentazioni critiche. Sull'intendimento radicale del concetto di relazione, tale da poter sottoporre a seria critica il tentativo plotiniano, si può solo rimandare a M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Città del Sole, Roma 2000, in particolare pp. 19-42, che rimane comunque alla base anche del *Sistema di estetica* nella sua interezza.

<sup>26</sup> *Id.*, *Teomorfica*, cit., p. 184. Di nuovo cfr. W. Tatarkiewicz, *Storia dell'estetica*, cit., vol. I, pp. 255-365, dedicate all'estetica plotiniana. Sulle teorie dell'armonia in epoca medioevale cfr. C. Benincasa, *L'altra scena. Saggi sul pensiero antico, medioevale, controrinascimentale*, Dedalo, Bari 1979, in particolare pp. 70-73 sull'estetica di Plotino, e 265-300 sull'estetica medioevale.

<sup>27</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 709.

<sup>28</sup> Cfr. Plat. *Soph.* 256 A, *Sofista*, BUR, Milano 2011<sup>3</sup>, pp. 433-439. Su questo punto, in particolare per il confronto con la tradizione aristotelica e con la diversa soluzione al medesimo problema dell'assoluta irrelatività delle idee si veda G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze 1927, pp. 3-7.

<sup>29</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, cit., vol. XIX, p. 136, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1985, vol. II, p. 280: «Er hatte rein nur das Individuum vor».

direbbe Hegel, tentando di concepire l'idea come immanente alla sostanza – ma il problema della separatezza si sarebbe riproposto di lì a poco nello statuto metafisico del motore immobile<sup>30</sup>.

Nella visione tomista Dio costituisce la coincidenza di essenza e esistenza<sup>31</sup>; ogni ente determinato, invece, esiste distinguendosi dagli altri: l'essere del tavolo è il distinguersi dalla sedia. Dunque «l'essere costituisce l'unica vera e propria condizione di possibilità del *differire*; di un *differire* che non si risolva in mera voce dell'identità»<sup>32</sup>. Soltanto in Dio le determinatezze non sarebbero mai astrattamente diverse tra loro. Ancora più icasticamente si potrebbe dire: «non vi è mai un quarto (da concepirsi come il soggetto di cui i tre generi sommi [scil.: identità, differenza ed essere] possano essere predicati)»<sup>33</sup>. Dove il quarto è proprio il personaggio che manca nel *Timeo*<sup>34</sup>, a simboleggiare l'irrecuperabilità del principio ultimo. Al contrario in Tommaso l'esistere stesso, inteso come «il costituirsi della possibilità di tutte le infinite predicazioni»<sup>35</sup>, coincide con il “possibile originario”. E dunque la “bellezza tomista” può farci solo rammemorare Dio: è soltanto analogica<sup>36</sup>.

Tre “macroraggruppamenti”, dunque, che per semplicità possono essere rubricati sotto le etichette: *topos* aristotelico, *topos* plotiniano, *topos* tomista, dove quest'ultimo sarebbe l'unico in grado «di offrire un futuro all'arte occidentale»<sup>37</sup>, constatando l'esaurirsi della vena legata alle estetiche del piacere da una parte e alle estetiche dell'armonia<sup>38</sup> dall'altro.

<sup>30</sup> Su questo tema in particolare si veda C. Diano, *Da Anassimandro agli Stoici*, cit., p. 80: «E Aristotele dimostra forse egli quell'intelletto attivo, che è la sola parte eterna dell'anima e entra dal di fuori? L'essere non si dimostra, né come essenza né come esistenza».

<sup>31</sup> Cfr. Tommaso D'Aquino, *De ente et essentia*, 5, 38, *L'ente e l'essenza*, in *Opuscoli filosofici*, Città Nuova, Roma 2001, p. 66.

<sup>32</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 667. Qui possiamo esporre solo in forma abbreviata, grazie a un frammento, quel che in realtà si costituisce come rigorosa dimostrazione nelle pagine del testo. Per il nucleo teorico cfr. Id., *Aporia del fondamento*, cit., p. 30: «ogni determinato dovrà dire, prima ancora della sua specifica determinatezza [...] il suo “essere”». Nell'analisi della metafisica e dell'estetica tomista, si fa spesso riferimento al saggio di U. Eco, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Bompiani, Milano 1970<sup>2</sup>.

<sup>33</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., 706. Si tratta di un quarto “sostanziale” che possa fungere in qualche modo da *Hypokeimenon*, ossia sostrato indeducibile, e dunque da principio di qualsivoglia ulteriore attribuzione, ivi compresi quei grandi generi che sono l'essere, l'identico e il diverso.

<sup>34</sup> Cfr. Plat. *Tim.*, 17 A 1; trad. *Timeo*, cit., p. 47.

<sup>35</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 552.

<sup>36</sup> Cfr. ivi, p. 695. L'analogia dev'essere intesa dunque, in questo contesto, come l'unica possibilità di manifestazione dell'irrelatività dell'idea. Non certo nel senso che possano esservi altre possibilità per qualche strana ragione precluse alla nostra esperienza, bensì come unica possibilità per intendere insieme la separatezza e la non separatezza del fondo ultimo di Dio rispetto alla realtà. Questi passi dovrebbero essere letti entrando in dialogo critico con M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 340: «Nell'*analogia della Croce*, invece, ogni “proporzionalità” o commensurabilità si spezza. È l'abisso tra le realtà in gioco che si spalanca».

<sup>37</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 22.

<sup>38</sup> Per un'analisi della storia dell'idea di armonia si veda L. Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, John Hopkins Press, Baltimore 1963, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, il Mulino, Bologna 1967.

Se il grande sistema hegeliano era concepito come perfetta coincidenza tra tempo e concetto, tra storia e logica, qui assistiamo a un andamento che risente fortemente di un impianto topologico<sup>39</sup>, ovvero di una scansione che non rispetta lo sviluppo cronologico e fa saltare ogni rigida logica della storia intesa come progressivo dispiegamento dell'idea, anzi vede compresenti negli stessi anni opere appartenenti a "età concettuali" completamente differenti tra loro<sup>40</sup>.

Ciascun filone, dunque, possiede una sorta di genealogia propria e autonoma, mentre sul piano cronologico non mancano intrecci tra i tre lungo il corso della storia, addirittura gli uni finiscono per confluire negli altri.

## 2. *L'estetica del piacere*

Il filone platonico-aristotelico – vale a dire l'estetica del piacere – che annovera i due giganti dell'antichità vive un lungo silenzio sino a riesplodere nel sensismo illuministico, in particolare mediante la curiosa triade Hume, Burke e Kant.

Si può infatti mostrare come quella «fabbrica interiore della soggettività»<sup>41</sup>, di stampo tipicamente humeano, si costituisca sottraendo alla bellezza lo statuto di qualità oggettivamente inerente agli oggetti. In tal modo il legame tra esperienza estetica e sentimento del piacere non soltanto si rafforza, ma si presenta come momento imprescindibile di costituzione dell' "Io", ciò che viene chiamata «l'irragionevole ragione della ragione»<sup>42</sup>. Si potrebbe arrivare a dire che, nell'ottica humeana, «proviamo piacere solo per il nostro *costituirci come vero e proprio fine di qualsivoglia oggettualità*»<sup>43</sup>.

Il tema sarebbe stato portato a coerenza sul piano metafisico da Kant, che elimina qualsiasi possibilità di riferire il fine a un determinato "qualcosa": il piacere deve rimanere del tutto disinteressato affinché sia evitato qualsiasi rischio di condizionare lo statuto del bello<sup>44</sup>. D'altronde questo sentimento di piacere viene ad assumere una sorta di "tonalità negativa", dal momento che si

<sup>39</sup> Forse, sotto questo profilo, non è casuale che il saggio sia dedicato a Vincenzo Vitiello. Cfr. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.

<sup>40</sup> Il modello di riferimento classico sono certamente i *Weltalter* di Schelling. Mentre, se dovessimo individuare un analogo novecentesco, in qualche modo potremmo riferirci a E. Jünger, *An der Zeitmauer*, Ernst Klett, Stuttgart 1959, *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000.

<sup>41</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 292. Qui si legge D. Hume, *La regola del gusto*, a cura di G. Preti, Abscondita, Milano 2006, esattamente come approfondimento del più celebre *Trattato sulla natura umana*. Al fondo della ragione Hume avrebbe scoperto l'irragionevolezza del piacere come momento costitutivo della formazione dell'Io.

<sup>42</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 297.

<sup>43</sup> Ivi, p. 300.

<sup>44</sup> Per quanto Kant abbia riabilitato il tema della finalità interna (cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 10, in *Werke*, a cura di W. Weischedel, WBG, Darmstadt 1983, p. 298-299; trad. a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, BUR, Milano 1998, pp. 193-195), il terzo momento dell'analitica del bello mostra come la bellezza piaccia senza interesse per l'esistenza della cosa. Cfr. ivi, § 17, p. 319; trad. p. 235.

delinea come puro e semplice caso felice, come una possibilità particolarmente propizia dal punto di vista del “soggetto”, ma assolutamente non garantita da nessuna costruzione logica.

Il piacere diverrebbe luogo paradossale di costruzione e insieme di naufragio dell’Io: «nella bellezza si esprime davvero la verità dell’Io, e quindi il suo fondo infondato, il suo presupposto»<sup>45</sup>, il puro evento del piacere. Se per un verso ciò determinerebbe – al massimo della rigorizzazione – una sorta di «vero e proprio neoplatonismo di ritorno»<sup>46</sup>, e perciò un confluire del primo *topos* nel secondo, per altri versi in questa prospettiva l’estetico celebra la propria dimensione virtuale. In tal senso la *cyber art* non sarebbe che la massima coerentizzazione delle estetiche del piacere, sulla linea Platone-Aristotele-Hume-Kant. In quest’ottica viene di fatto riletta, analizzata e criticata quella «fantomatica dissoluzione dell’Io su cui tanto avrebbe insistito il Novecento»<sup>47</sup>. Da sempre l’arte maneggia il possibile e dunque si trova a fare i conti con la dimensione virtuale.

### 3. Le estetiche dell’armonia

Il filone plotiniano annovera invece Dionigi Areopagita e Meister Eckhart, come massimi rappresentanti di una teologia negativa che afferma l’intraducibile negatività<sup>48</sup> come unica esperienza autentica del divino. A questa frattura insanabile tra l’Uno e i Molti appartiene anche la metafisica della luce di Roberto Grossatesta.

Le estetiche dell’armonia domineranno in vari sensi l’arte medioevale, per poi attraversare una fase di crisi e riaffiorare in Pavel Florenskij, il “neoplatonico”<sup>49</sup> Florenskij, testimone di una concezione estetica in cui Dio non risulterebbe mai pienamente traducibile in immagini. L’icona infatti non è la “visione”, bensì allude a un’esperienza in virtù della quale «si profila la possibilità di toccare il noumeno»<sup>50</sup>. La dimensione noumenica rappresenta una costante dell’esteti-

<sup>45</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 461.

<sup>46</sup> Ivi, p. 303. Il motivo dovrebbe essere chiaro. Il piacere non è più riferibile a un oggetto (e dunque a un *telos*) preciso, esattamente come l’Uno plotiniano, a cui tutto il cosmo anela, rimane inafferrabile da parte dei molti.

<sup>47</sup> Ivi, p. 75. Si pensi in particolare, quasi come ultimo frutto di questa tendenza novecentesca – che forse trova un suo capostipite nel *Monsieur Teste* di Valéry – al saggio di J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, a cura di A. Cariolato, Abscondita, Milano 2005.

<sup>48</sup> Cfr. M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 370. I testi principali ivi discussi sono Dionigi Areopagita, *La gerarchia celeste*, e *Circa i nomi divini*, in *Corpus Dionysiacum*, a cura di E. Turolla, La Vita Felice, Milano 2014.

<sup>49</sup> Cfr. M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 413. Il saggio principale su cui concentrarsi risulta inevitabilmente P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull’icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 2004<sup>9</sup>. Questi passaggi e in generale la vicinanza del pensiero di Florenskij con l’iconoclastia di radice plotiniana cfr. M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 2002<sup>4</sup>, in particolare pp. 194-197.

<sup>50</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 407.

ca del primo Novecento: già Louis Vauxcelles nel 1906, commendando i quadri di Matisse, scriveva: «Non più astrazione, non più pittura in sé, [...] ma quadri-noumeni»<sup>51</sup>.

Qui la macchina concettuale cede il passo al laboratorio sperimentale: Piet Mondrian, Paul Klee e Kazimir Malevič attuano concretamente il *topos* neoplatonico nel Novecento; l'elaborazione teorica e la realizzazione artistica appaiono indistinguibili. Per Paul Klee «l'arte non ripete cose visibili, ma rende visibile»<sup>52</sup>, in perfetto accordo con la metafisica dell'icona<sup>53</sup>. D'altronde Mondrian, il cartesiano<sup>54</sup>, concentrandosi soltanto su “linea retta” e “colore primario”, dava vita alla rappresentazione plastica del rapporto puro<sup>55</sup> – con uno sforzo di intrinseca riduzione della molteplicità, teorizzando peraltro la superiorità della pittura rispetto all'architettura e alla scultura nella resa del plasticismo puro. Da ultimo Malevič, spezzando l'anello dell'orizzonte, dichiarava di essere uscito dal “cerchio delle cose” e di esser libero di navigare verso il bianco<sup>56</sup>. Questi autori sono tra loro accomunati da un'ossessione comune: «una progressiva e radicale riduzione dei capricci della molteplicità»<sup>57</sup>. Tre diverse declinazioni pittoriche novecentesche nel motto plotiniano che campeggia al termine del terzo trattato della quinta *Enneade*: «spogliati di tutto»<sup>58</sup>.

Se la struttura portante, per così dire lo scheletro, del secondo *topos* è costituita dall'analisi della concezione plotiniana innanzitutto dell'Uno e in secondo luogo del Bello, carne e sangue sono invece garantiti da due cospicui trattati di fatto quasi autonomi – benché nelle intenzioni strettamente sincronizzati – relativi alle figure Mondrian e Malevič, in cui si rifugge da quel «delirio alfabetico»<sup>59</sup> che caratterizza la critica e l'interpretazione filosofica dei grandi eventi artistici del XX secolo.

<sup>51</sup> L. Vauxcelles, *Au Grand-Palais. Le Salon d'Automne*, in supplemento a “Gil Blas”, 5 ottobre 1906, ora in P. Dagen, *Pour ou contre le fauvisme*, Somogy, Paris 1994, p. 78. Per quanto Vauxcelles intendesse la cosa in senso diverso, accusando Matisse di aver impostato nei suoi quadri un'operazione dialettica.

<sup>52</sup> P. Klee, *Das bildnerische Denken*, a cura di J. Spiller, Benno Schwabe, Basel 1990<sup>5</sup>, p. 76, a cura di M. Barison, *Il pensiero immaginale*, in *Teoria e forma della figurazione*, Mimesis, Milano 2012, vol. II, p. 76.

<sup>53</sup> Cfr. M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 428.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 510. Sul “cartesianesimo” di Mondrian, proprio in riferimento al saggio *Il neoplasticismo in pittura*, cfr. M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004, in particolare pp. 143-184.

<sup>55</sup> P. Mondrian, *Tutti gli scritti*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 30.

<sup>56</sup> Cfr. K. Malevič, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo. Il nuovo realismo in pittura*, in *Scritti*, a cura di A. Nakov, Feltrinelli, Milano 1977, p. 176.

<sup>57</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 694. Per comprendere appieno come viene tematizzata la questione dell'arte astratta rimane imprescindibile il saggio di W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, Piper Verlag, München 1908, *Astrazione e empatia*, Einaudi, Torino 1975.

<sup>58</sup> Plot. *E*, V,3, 17, 38; trad. *Enneadi*, cit., p. 1261.

<sup>59</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 450: «il vero e proprio “delirio” alfabetico che, dal “proprio” dell'esperienza estetica, finisce per allontanarci in modo pressoché irrimediabile».

Il tutto è coronato da un raffronto tra alcune espressioni artistiche del Novecento e il pensiero di Fichte<sup>60</sup>, con cui si porta a un ulteriore grado di sviluppo la concezione fichtiana del divenire tema già presente in *Aporia del fondamento*<sup>61</sup>.

#### 4. Estetica tomista

Il sottotitolo del terzo movimento appare già significativo: “Da Tommaso d’Aquino a Marcel Duchamp”. Il Dio di Tommaso è il “non” di ogni determinato essente, a patto di non intendere questo “non” in senso privativo<sup>62</sup> – alla maniera di Aristotele – né in senso escludente: «il Dio di Tommaso non vive il distinguersi come un determinato distinguersi dalla propria identità (al modo delle sostanze separate); ma sempre come un distinguersi assoluto. Tale da determinarlo come negazione di tutte le possibili distinzioni tra essenza ed essere»<sup>63</sup>. Insomma, l’identità divina non dev’essere concepita come esclusione rispetto a una qualsiasi distinzione. Come irrelazionale «Dio è altro dal mondo non-essendolo»<sup>64</sup>: tale è il «fondo ultimo della trascendenza divina»<sup>65</sup>.

La bellezza potrà essere intesa soltanto per analogia: in un certo ente prodotto accade che la ineludibile relazionalità che pure lo caratterizza – e continuerà immancabilmente a caratterizzarlo – possa quasi dileguare «lasciando emergere la “pura esistenza” del medesimo»<sup>66</sup>.

Sul piano “genealogico” è lecito affermare che così come l’estetica del piacere, tramite Kant, giunge sino a lambire una posizione neoplatonica, allo stesso modo dal Dionigi neoplatonico<sup>67</sup> – per il tramite della riflessione di Alberto Magno<sup>68</sup> – sarebbe poi sorto il sistema tomista. Due importanti saggi su Hegel “Sull’essenza dell’arte o del manifestarsi dell’essenza” e inoltre “Hegel. Arte e verità” – da

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, pp. 608-643. In particolare questa sezione, anche attraverso un ripensamento di alcune espressioni classiche del pensiero vichiano, ci traghetta quasi verso il terzo movimento: già compaiono, infatti, i nomi di Kandinskij e Beuys, quasi un anticipo dell’estetica tomista. Proprio in questa parte conclusiva del topos plotiniano, considerare la perfetta contemporaneità di Beuys e Aristotele (cfr. *ivi*, p. 618) conferma il presagio iniziale di un’ottica topologica che intende sottrarsi ai vincoli dell’interpretazione cronologica lineare.

<sup>61</sup> Cfr. *Id.*, *Aporia del fondamento*, cit., pp. 397-420.

<sup>62</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 659. Su questo tema, oltre a rimandare inevitabilmente al già citato *Aporia del fondamento*, cfr. anche M. Donà, *Il tradimento originario*, in *Sulla negazione*, cit., pp. 17-44.

<sup>63</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 671.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 671.

<sup>65</sup> *Ibidem*. Su questa indimostrabilità dell’assoluto, benché svolta sotto il profilo hegeliano, cfr. *Id.*, *Hegel contra Kant*, in *Sull’assoluto*, Einaudi, Torino, pp. 65-85.

<sup>66</sup> *Id.*, *Teomorfica*, cit., p. 698.

<sup>67</sup> L’influsso dello Pseudo Dionigi, e più in generale del neoplatonismo, in virtù anche della mediazione di Proclo prima e di Scoto Eriugena poi, sull’estetica medioevale costituisce ormai un dato acquisito dalla critica da numerosi studi, si veda per esempio E. Panofsky, *Suger abate di Saint-Denis*, in *Il significato nelle arti visive*, Einaudi, Torino 1999<sup>3</sup>, in particolare pp. 126-133. Cfr. inoltre U. Eco, *Il problema estetico in Tommaso d’Aquino*, cit., pp. 43-45.

<sup>68</sup> Cfr. M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 996.

leggere entrambi nell'ottica "Con Hegel, oltre Hegel" – fanno quasi da prologo alla trattazione di Wassily Kandinskij, il maestro dell'arte astratta che può essere sicuramente annoverato tra gli esponenti di spicco di questo terzo movimento. Il rapporto tra problema della forma e suono interiore esemplifica perfettamente il paradigma dell'Aquinate: in maniera totalmente indipendente dal senso esteriore, infatti, gli oggetti parlano «con una voce precisa che non è possibile sopprimere»<sup>69</sup>. Il suono è il "non" che è altro da ogni forma senza escluderne determinatamente alcuna.

A sua volta, Kandinskij non rappresenta altro se non il preludio ai due veri e propri campioni dell'estetica tomista nella sua realizzazione novecentesca: Man Ray e Marcel Duchamp, cui dovrebbe aggiungersi, in realtà, anche lo «sciamano Beuys»<sup>70</sup>: soltanto a questo livello, per così dire, «l'arte può tornare ad ospitare l'indeterminabile evento di quella *qualitas* assoluta che mai sarebbe stato possibile ricondurre alla semplice "parzialità" cui viene normalmente costretta la determinazione empirica»<sup>71</sup>.

La maniera più icastica per introdurre Man Ray concerne *Visual Poetry* del 1924: «anche quell'insieme di segni disposti sul foglio con un certo ritmo è infatti in qualche modo *significante* [...]. Esso "significa" o indica quanto meno la sottrazione di un certo significato – appunto *quello linguistico-proposizionale*»<sup>72</sup>. In tal modo Man Ray fa essere «quella *nuda cosa* che il tempo finirebbe in ogni caso per consegnarci»<sup>73</sup>: quasi a testimoniare come non possa mai esservi «*un al di là del frammento ...* in cui il frammento possa prima o poi incontrare l' "intero" finalmente riconosciuto quale sua ineludibile verità»<sup>74</sup>, e tale prospettiva ermeneutica legittima la presenza di Benjamin all'interno di questo terzo *topos* – nel saggio a lui dedicato si discute in particolare il *Passagen-Werk*.

Provando a delinearne l'appartenenza di Marcel Duchamp all'estetica tomista, dovremmo focalizzarci sul cosiddetto "coefficiente d'arte", che si può così sintetizzare: un quoziente o una proporzione «al di sopra della quale sta ciò

<sup>69</sup> W. Kandinskij, *L'arte d'oggi è vicina più che mai*, trad. di P. Sers, in *Tutti gli scritti*, Feltrinelli, Milano 1989<sup>4</sup>, vol. I, p. 187. L'argomentazione viene ripresentata in M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 745.

<sup>70</sup> Ivi, p. 610. Sulla figura di J. Beuys cfr. inoltre Id., *Joseph Beuys. La vera mimesi*, a cura di L. De Domizio Durini, Silvana, Milano 2004.

<sup>71</sup> Id., *Teomorfica*, cit., p. 910. Della medesima indeterminabilità a proposito dell'evento artistico, benché declinata sul fronte kantiano, si discute già in Id., *La relazione estetica. Kant e l'arte contemporanea*, in *Sulla negazione*, cit., pp. 341-372.

<sup>72</sup> Id., *Teomorfica*, cit., p. 911. Di qui potrebbe in effetti nascere l'accostamento ai celeberrimi versi «*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*». Cfr. F. Hölderlin, *Mnemosyne [Zweite Fassung] – Die Nymphe*, v. 1, in *Sämtliche Werke – Kleine Stuttgarter Ausgabe*, a cura di F. Beissner, Stuttgart 1953, vol. II, p. 204; trad. di L. Reitani, *La ninfa*, in *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2004<sup>2</sup>, p. 1107: «Un segno siamo, senza spiegazione».

<sup>73</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 912. Intuizione analoga era sorta in Merleau-Ponty quando commentava le mele di Cézanne. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sense*, Editions Nagel, Paris 1948, *Il dubbio di Cézanne*, in *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 30: «l'oggetto non è più coperto di riflessi né perduto nei suoi rapporti con l'aria e con gli altri oggetti, ma è come illuminato sordamente dall'interno, la luce emana da lui».

<sup>74</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 917.

che viene espresso senza un'intenzione cosciente e al di sotto ciò per cui si ha un'intenzione ma che non viene espresso»<sup>75</sup>. E questo "coefficiente" non può non riportare alla mente le riflessioni schellinghiane su fattore conscio e fattore inconscio all'interno dell'opera d'arte, così come vengono presentati nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*.

### 5. Un sensibile-negato<sup>76</sup>

«L'arte abita il frammezzo, luogo dell'identità in sé contraddittoria di elemento sensibile e di elemento di pensiero»<sup>77</sup>: queste parole, interne all'ermeneutica dell'estetica hegeliana, alludono alla straordinarietà dell'esperienza estetica. L'opera d'arte consente al *logos* di rivolgersi a quel «silenzio del *pre-logico*»<sup>78</sup> inteso come il puro esistere di ciò che pur presentandosi sempre, di volta in volta, secondo una determinata forma e all'interno di un certo preciso contesto, non sarà mai quel che la forma e il contesto mostrano, pur essendoli perfettamente. Questo si deve intendere quando si parla di un "non" che non è escludente, di un "non" irriducibile alla privazione.

Il "sensibile-negato" non è una esclusione del sensibile, anzi, è la sua piena e definitiva legittimazione come unico luogo in cui il puro esistere della cosa si manifesta, pur *non* essendo quella specifica configurazione.

*Teomorfica* parrebbe proporsi più come un sistema di pittura, piuttosto che come un vero e proprio sistema di estetica; anzi, forse come un sistema di pittura novecentesca<sup>79</sup>. In realtà la scansione del testo segue un andamento musicale<sup>80</sup>: l'introduzione è una *ouverture*, cui non seguono tre capitoli, bensì tre movimenti. La spiegazione è affidata alle parole di Carlo Sini: «chi mai oggi capisce se gli si dice che la musica è il tutto della vera formazione, la sua sostanza e il suo mezzo?»<sup>81</sup>, poiché si tratta di educazione all'accento ritmico, all'accordo, quali componenti imprescindibile per la strutturazione dei significati e dunque della cultura in generale.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, p. 1063. Si tratta di un intervento di Duchamp tenuto in occasione di una relazione sul "Processo Creativo" all'interno di un dibattito con Arnheim e Bateson.

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, p. 801.

<sup>77</sup> *Ibidem*. Su questo tema è d'obbligo rimandare a *Id.*, *Fenomenologia del negativo*, in *Sulla negazione*, cit., pp. 85-117. In particolare cfr. *ivi*, p. 108, dove a proposito del determinato si afferma che «è il suo apparire a renderlo diverso da altri determinati», ma questo stesso "apparire" è in realtà – al contempo – ciò che accomuna tutti i determinati. L'apparire è l'indifferenza rispetto ad ogni determinatezza, l'unico autentico differenziante.

<sup>78</sup> M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 749.

<sup>79</sup> Benché non manchino riferimenti a Dante, Proust o Kafka, per esempio, così come per altri versi a Boccioni.

<sup>80</sup> Una caratteristica presente, in modo forse ancora più raffinato, in *Aporia del fondamento*.

<sup>81</sup> C. Sini, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, in *Figure dell'enciclopedia filosofica*, tomo VI, Jaca Book, Milano 2005, p. 21 (citato in M. Donà, *Teomorfica*, cit., p. 1007).

**Massimo Donà: Sistema filosofico e sistematica dell'arte**

Ricordando «l'invidia di Kandinskij per i musicisti»<sup>82</sup>, si ricorda come di fronte al suono «l'assenso o il dissenso accadano in modo "assoluto" ... e per ciò stesso gratuito»<sup>83</sup>: nel suo rapporto con le forme e dunque con una dimensione tipicamente figurativa, il suono – forse meglio rispetto a ogni altro "materiale" – mostra quella pura esistenza che è ogni cosa, *non* essendola.

Un sensibile-negato.

valagussa.francesco@univr.it

<sup>82</sup> Ivi, p. 1028, dove ci si riferisce a un'intervista rilasciata nel 1937 – del resto, difficilmente si potrebbe negare la presenza in Kandinskij di un'autentica "mania" per la musica, dal suono giallo, alla sua collaborazione con Schönberg, sino al suono interiore delle cose.

<sup>83</sup> Ivi, p. 1037.



## Sulla soglia del tempo. Massimo Donà, la metafisica e il jazz - On the threshold of time. Massimo Donà, metaphysics and jazz

Andrea Tagliapietra (Università Vita-Salute San Raffaele)

Abstract: The aim of the present essay is to examine the relationship and the mutual implication of theoretical experience and musical experience in the thought of Massimo Donà. The general issues of the essay are: “What kind of *event* is shown in Donà’s philosophical-artistic gesture?” “How to think things not since they *are*, or *signify*, but since they *happen*?” The great attempt of this philosophical and together artistic gesture, is to express in two different languages (which however cannot avoid looking at each other in the mirror) the *rhythm* of the *reality* itself, or even better, the *reality* itself as *rhythm*; that rhythm shakes, challenges the permanence, the stability, the *significance* of being, whose structure is modeled on the logic of identity ( $A = A$ ) and exclusion ( $A \neq B$ ). The *thing* becomes *sound*, the body stops experiencing temporality as an attribute, but it lives itself, it experiences itself as *temporal singularity*, *perfectly innocent duration*. Far more than a discussion or argue about the most substantial moments of the whole onto-theological tradition (which yet represents an important and essential part of Donà’s work), this essay moves towards highlighting the continuity of Donà’s speculations with a certain second-twentieth century *bergsonism*, that of Vladimir Jankélévitch particularly. From this combination, as well as from the continuous and unexhausted twisting of the word into sound and of the sound into word in Donà’s philosophical jam sessions, all the deep and prolific differences from the master Emanuele Severino will arise.

Keywords: sound-jazz-philosophy-event-time, Massimo Donà, Emanuele Severino

Nelle «note biografiche» (*La mia storia, per così dire*), premesse al suo divertente e variopinto sito internet<sup>1</sup>, Massimo Donà ci informa come, dopo la fine degli studi universitari e l’esperienza di trombettista con Giorgio Gaslini e la «Solar Big Band», si trovasse di fronte ad una grande perplessità: “Che fare della mia vita, dunque? Dedicarmi alla musica o alla filosofia?” La scelta della seconda, all’inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, lascia lo spazio, vent’anni dopo, per un portentoso ritorno della prima. In queste pagine cercheremo di spiegare perché ciò sia stato, non solo possibile, ma anche in qualche modo necessario.

<sup>1</sup> <https://massimodona.com/note-biografiche/> (consultato il 29 ottobre 2017).

Nella nota polemica scatenata contro Heidegger all'inizio degli anni Trenta<sup>2</sup>, Rudolf Carnap sosteneva che la metafisica appare votata all'insignificanza o all'espressione di sentimenti, invadendo così il campo dell'arte. Tuttavia, come mezzo di espressione del sentimento della vita, l'arte è lo strumento adeguato, mentre la metafisica non lo è, in quanto mescola l'elemento sentimentale con pretese teoriche pseudoconoscitive. In particolare, sosteneva Carnap, la musica sembra essere il modo più puro per esprimere il sentimento della vita, dal momento che è in grado di affrancarsi radicalmente da ogni riferimento oggettivo. Di qui la famosa e lapidaria affermazione del logico tedesco, in seguito naturalizzato statunitense, per cui i metafisici non sarebbero nient'altro che dei «musicisti senza talento».

Colpisce la sicurezza adamantina, senza esitazioni, né tentennamenti, con cui Carnap stabilisce e poi distingue le finalità e i campi d'esercizio dell'arte, della filosofia e persino della musica. Soprattutto se pensiamo alla magnifica varietà di espressioni che intrecciano arte, filosofia, scienza e musica nel meraviglioso arazzo della storia della cultura umana e a come sia ridicolo, di fronte alle grandi opere filosofiche, letterarie ed artistiche, ma anche al lavoro quotidiano dello scienziato nel suo laboratorio, credere e pretendere che sia scindibile l'esercizio della conoscenza da quello che Carnap chiama il «sentimento della vita». Ma poi in base a quale ristretta e inadeguata idea del sapere umano si può sostenere che un romanzo, un quadro o un brano musicale non siano fonte di conoscenza? È invece motivo d'inquietudine, assai più che le supposte farneticazioni del metafisico, seppur vestito alla tirolese e colpevolmente antisemita, l'ideologia che persegue la separazione fra conoscenza e sentimento della vita. Un'ideologia che raggiunge il suo scopo non nei saperi tecnico-utopistici della «Casa di Salomone» immaginata da Bacone nella sua *New Atlantis* (per altro infausta denominazione per un'utopia, vista la catastrofe che, secondo il mito, ha distrutto la vecchia), ma nell'epoca di Hiroshima e Nagasaki, del cui inizio, sotto i tristi cieli di Alamogordo, sono responsabili anche quei solerti “funzionari” formati secondo la “razionale” concezione di Carnap.

Il manifesto intento disciplinare dell'autore de *La costruzione logica del mondo* ci ricorda, infatti, il doppio significato della parola “disciplina” che, com'è noto, non vuol dire soltanto la definizione di una materia o di un determinato campo del sapere, ma un controllo della condotta, un'attenta sorveglianza dei comportamenti, un esercizio di potere, che talvolta può giungere ad esplicite forme di coercizione e di repressione. Discutere questo nesso, su cui, a suo tempo, Michel Foucault ha fornito contributi illuminanti, non è senz'altro lo scopo di queste pagine, ma certamente l'enorme sforzo di mobilitazione compiuto da alcune correnti della filosofia contemporanea, come quei neopositivisti logici di cui faceva parte Carnap o la cosiddetta filosofia analitica, per *escludere* e *delegittimare* le altre filosofie e le forme di pensiero non omologabili al loro stile filosofico e alla loro concezione del “mestiere di pensare”, appare nettamente segnato dal-

<sup>2</sup> R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* (1932), tr. di R. Rossini in A. Pasquinelli (a c. di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, pp. 504-532.

la doppia valenza dell'aggettivo *disciplinare* a cui abbiamo appena fatto cenno. Insomma, per Carnap e per chi assume scrupolosamente, ancor oggi, il suo criterio, il filosofo, piuttosto che diventare un metafisico, ossia un musicista fallito, dovrebbe fare il poliziotto, il secondino o, ben che vada, il pubblico ministero.

Eppure, perché un filosofo non potrebbe essere un musicista e, vuoi anche, un musicista di talento? La musica, secondo Carnap, è il modo più puro di esprimere il sentimento della vita perché è in grado di affrancarsi radicalmente da ogni riferimento oggettivo. Ma il compito essenziale della filosofia, iniziato da Socrate e dal suo anarchico gesto nei confronti delle credenze inconsapevoli dei suoi concittadini, non è proprio questo, ossia il discutere radicalmente il dato del senso comune che questo riferimento oggettivo, invece, dà per scontato? Socrate, infatti, chiedeva agli ateniesi non delle risposte (come ci ha fatto credere Platone mettendolo al centro del suo teatro filosofico), ma la capacità di sopportare l'incertezza delle domande: il suo interrogare aveva lo scopo di far intravedere ai suoi concittadini l'avventura della forma di vita più libera<sup>3</sup>. E se al posto della disciplina degli oggetti e della loro inerte verità, che l'abitudine più pigra del pensiero ci pone di fronte nella banalità quotidiana del senso delle cose e della loro utilità, il lavoro della filosofia consistesse proprio nell'apertura, nello squarcio che lacera l'involucro trasparente dell'oggetto e fa apparire il panorama, screziato di possibilità e di vertiginosa insicurezza, dell'*evento*?

Del resto, i metafisici degni di questo nome e, quindi, di adattarsi precisamente all'etichetta di Carnap, non sono poi così numerosi. Sin dai tempi di Platone e dei reggitori della Città Ideale, infatti, la metafisica è stata, spesso, nient'altro che una variante della polizia (che ha la *pólis* nel nome) e della custodia disciplinare dell'oggetto e del senso della cosa esercitate dagli antimetafisici. Anzi, il terrore dell'evento ha accomunato la maggior parte dei metafisici ai loro nemici, rivelando qual è l'autentica prestazione del sapere che, sin dall'inizio, si chiedeva alla filosofia e, in seguito, si sarebbe chiesta alla scienza, ovvero il *controllo, la capacità di dominare l'imprevedibile, la negazione dell'esposizione all'accadimento, la risoluzione di uscire fuori dal flusso della vita e di poterne disporre*. Ecco che le ragioni profonde della separazione fra conoscenza e sentimento della vita di cui parla Carnap non sono poi così diverse da quelle che già spingevano Platone, il padre dei metafisici e, con il personaggio concettuale di Socrate, il co-fondatore della filosofia, a cacciare i poeti e i drammaturghi – ma anche i musicisti – fuori dalle mura della *pólis* del pensiero. Allora, per dirla con parole prese a prestito dal filosofo che lo stesso Carnap definiva come il più grande dei metafisici, ossia Nietzsche, è piuttosto il *ri-sentimento della vita* a guidare la strategia dei nemici della metafisica (e della maggior parte dei metafisici), che, per il loro atteggiamento nei confronti dell'evento, sono anche gli inconsapevoli avversari della musica.

Il metafisico, nel senso preciso che si cerca di mostrare qui, non solo non è affatto un musicista fallito o povero di talento, ma, anzi, per fare autentica

<sup>3</sup> Rinvio in proposito ad A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

metafisica, deve “avere orecchio” ed essere un buon musicista. È questo il caso di Massimo Donà e il suo giovanile dilemma fra musica e filosofia, benché certamente comprensibile sul piano strettamente storico-biografico, sul piano delle idee si è presentato, piuttosto, come la possibilità di una combinazione felice, l'esperienza cardinale da cui è sgorgato l'evento del suo pensiero.

Donà è un autore prolifico, ha al suo attivo più di una cinquantina di libri, da solo o in collaborazione con altri, e assai poliedrico (un'importante sezione della sua bibliografia, quella che ha per oggetto il vino<sup>4</sup>, ha ormai un impatto globale ed è tradotta persino in coreano, popolo che, vista la crisi geopolitica in corso mentre scriviamo, senza dubbio può trarne giovamento) e, quindi, scrivendo queste righe, ci assumiamo consapevolmente il rischio della parzialità. Eppure, se dovessimo indicare un'idea che tiene assieme tutta la filosofia di Donà e, in qualche modo, anche il suo modo di vivere, secondo una plastica dimensione del pensiero che non conosce le angustie e le formalità del mero ruolo accademico, questa rinvia senza dubbio alla nozione musicale di *ritmo*.

Gli etimologi suggeriscono che la parola italiana “ritmo”, derivata, come gli analoghi termini presenti in molte lingue moderne (inglese *rhythm*, francese *rythme*, rumeno *ritm*) dal latino *rhythmus*, che traslittera il greco *rhythmòs*, abbia la sua origine nella radice \*ru-, \*sru-, contenente l'idea di *scorrere* e che troviamo in quel verbo *rhéo*, che, partendo dalla testimonianza di Platone (*Cratilo* 402a 8-10; 22 B 91 Diels-Kranz) – «tutto si muove e niente sta fermo» -, è stato messo in bocca ad Eraclito dal *Commento alla Fisica* aristotelica di Simplicio (*In Phys.* 1313, 11), introducendo nella storia del pensiero e del costume il celebre e persino proverbiale detto *pánta rheî*, «tutto scorre». È suggestiva la connessione di *rhythmòs* con il nome greco del “numero”, cioè *arithmòs*, vale a dire ciò che “tiene assieme” e “ordina” – è il significato di quell’“alfa”, che non è privativo, ma unitivo – i ritmi. Ma si può suggerire anche un collegamento più ardito con il sanscrito e con il pensiero indiano che indica nella nozione vedica di *rtá* la “via” (come il *tao* dei cinesi), il “corso delle cose”, l’“ordine del tutto” e quindi, in certe traduzioni temerarie, anche la *verità*. In *rtá*, del resto, risuona la stessa radice indoeuropea che troviamo nella parola più importante del lessico musicale e filosofico – ma verrebbe da dire metafisico – occidentale, ovvero *armonia*, che nel suo significato più semplice e riconducibile alla sfera dell'esperienza, vuol dire “muoversi in modo appropriato”, “assecondare il movimento corretto” (il musicista direbbe, appunto, sentire il ritmo). È ciò che ci appare chiaro quando rimaniamo affascinati e quasi rapiti di fronte al movimento dei più elementari e inintenzionali fenomeni della natura, come quello delle onde in riva al mare, delle fiamme del fuoco o delle chiome degli alberi scosse dal vento.

<sup>4</sup> M. Donà, *Filosofia del vino*, Bompiani, Milano 2003; id., *L'anima del vino. Ahmbè* (cofanetto – libro + cd), Bompiani, Milano 2008; id., *Il vino e il mondo intorno. Dialoghi all'ombra della vite* (con Luca Maroni), Aliberti Editore, Reggio Emilia 2011; id., *Pensieri bacchici. Vino tra filosofia, letteratura, arte e politica*, Edizioni Saletta dell'Uva, Caserta 2016.

## Sulla soglia del tempo

Il ritmo è la manifestazione del puro accadere. Il primo libro di Donà portava già il significativo titolo de *Il "bello"... o di un accadimento*<sup>5</sup>. Il ritmo è, per il filosofo veneziano, la struttura epifanica della cosa che sovverte la consuetudine intellettuale della riflessione oggettivante, quel pensiero che isola gli enti tra loro e li configura nella forma statica della permanenza. Nelle pagine de *I ritmi della creazione* questa prospettiva viene illustrata con assoluta chiarezza<sup>6</sup>. La più antica domanda filosofica è quella che orienta il senso comune della cultura occidentale. Interrogandosi sul "che cos'è?", la domanda filosofica (che, come si è detto, non è quella di Socrate, il quale chiedeva per provocare l'eco della domanda, non per ottenere risposta) delinea l'ente come *significato*, ovvero quale elemento stabile, che basa la propria struttura sulla logica dell'identità ( $A=A$ ) e dell'esclusione ( $A\neq B$ ). Lo sfondo sensoriale di questa consuetudine intellettuale ci è dato, come per altro scriveva Aristotele all'inizio della *Metafisica* (I,980a 24-27), dal primato accordato alla vista nel delineare l'immobilità spaziale delle cose e, di conseguenza, nel garantire la loro distinguibilità. Le cose viste, infatti, sono relativamente immobili, mentre spesso ciò che si muove troppo – si pensi alle ali di una zanzara – diventa invisibile (anche se ne sentiamo, eccome, il fastidioso ronzio). Nel vedere posso sempre fare astrazione del tempo. Ecco allora che modellando il lavoro del pensiero sul senso della vista, si penseranno i significati come immobili ed isolati e il movimento, la trasformazione e la relazione come un disturbo, un effetto di superficie, al limite come un'illusione, qualcosa che non intacca la permanenza, il nucleo, pesante e denso, della cosa pensata.

Ma, sulla scena originaria del pensiero un'altra domanda è sempre stata possibile, ovvero "come accade?", cioè la considerazione del senso dell'ente quale *evento*. In effetti, le cose hanno "senso" – parola meravigliosa che in italiano tiene uniti in un unico significante il nome della sensorialità corporea, la direzione percorsa nello spazio e l'orizzonte complessivo dell'esistenza – in quanto *accadono*. La cosa non è più un'immagine, ma un suono, un'onda, una vibrazione, un ritmo che dura, si arricchisce, riecheggia e si trasforma continuamente. La cosa non è più segmento, ma flusso, emergenza, risalto. Il suo essere si dà non partendo dai *contorni*, che la filosofia greca chiamerà con il lessico della visibilità quali *eidos*, *idéa*, *morphé*, ossia come in un *disegno* che esclude lo sfondo, ma per *intensità*, per emergenza, dissonanza e relazione armonica, alla stregua di quanto avviene con i suoni, ovvero come nella musica. La metafora uditiva ci permette di pensare e sentire la temporalità non sulla falsariga di un ingrediente che si aggiunge alla cosa già formata, ma come ciò che dinamicamente la istituisce accompagnandone le variazioni. Basti appena pensare, suggerisce Donà nelle pagine della sua *Filosofia della musica*, all'incompiutezza perfetta dell'opera musicale, che si palesa, nell'ascolto, sempre come parte, ma allo stesso tempo come evocazione di un intero. «Ogniqualevolta l'opera musicale si rende percepibile», egli scrive,

<sup>5</sup> M. Donà, *Il "bello" o di un accadimento. Il destino dell'opera d'arte*, Helvetia, Venezia 1983.

<sup>6</sup> M. Donà, *I ritmi della creazione*, con un contributo di Achille Bonito Oliva e allegato al CD *Big Bum*, Bompiani, Milano 2009.

«a farsi percepire è, di fatto, *solo* una parte, il godimento della quale, però – là dove esso si dia davvero -, rende tale parzialità perfettamente compiuta. Perché, nel suo presentarsi comunque parzialmente, quella parte non appare come parte, e quindi non rende impossibile il godimento dell’armonia che l’opera sembrerebbe poter rivendicare solo nella sua interezza». Allora, conclude Donà, l’opera musicale «fa della propria irrisolvibile parzialità qualcosa che, paradossalmente, solo in quanto parziale riesce a non patire mai la mancanza dell’intero ma, al contrario, a renderlo sempre perfettamente presente»<sup>7</sup>.

Il ritmo è disposizione di continuità nella discontinuità (o viceversa) che, tenendo assieme questi due concetti polarmente opposti – e perfettamente musicali, quali il battere e il levare dell’accentuazione del tempo -, manifesta l’intrinseca paradossalità della nozione di *inizio*, come, del resto, simmetricamente anche quella dell’idea della *fine*. Chiedersi quando inizia il ritmo, infatti, è come chiedersi quando inizia il tempo. Parimenti quando finisce. In entrambi i casi non si dà un *fuori* che non sia immediatamente anche *dentro* ed è questa la caratteristica della dimensione temporale, cioè l’inclusione, rispetto a quella spazialità che, per definirsi, prevede l’apporto strutturale del dispositivo dell’esclusione. Non è un caso che per nominare il ritmo molte lingue moderne, come il tedesco, il russo, le lingue slave e le lingue scandinave impieghino dei termini derivati dalla parola italiana (e latina) *tempo*. D’altra parte, l’altro modo di rendere il significato del nostro “ritmo”, che troviamo nella lingua spagnola e in portoghese, è *paso* o *passo*, che ci riporta invece alla dimensione corporea con cui si batte il tempo. La corporeità e la temporalità convergono nel concetto di ritmo, là dove il tempo non è pensato come *spazialità*, ma come *durata*, richiamando l’importante influsso sul pensiero del filosofo veneziano delle grandi sintesi novecentesche di Henri Bergson e di Vladimir Jankélévitch, che tuttavia, negli scritti di Donà dedicati al problema della temporalità appaiono meno evidenziate rispetto ai costanti riferimenti ad Hegel, ad Agostino e, di qui, alla tematica teologica della Trinità<sup>8</sup>. È innegabile che la Trinità implichi una intra-temporalità intima ed essenziale e che, d’altra parte, l’unico modo per *figurarsi* in modo non contraddittorio il flusso vivente di questa temporalità una e trina, continua e discontinua insieme, non possa che essere, come, in età medievale, intuì Gioacchino da Fiore nello *Psalterium Decem Chordarum*, la musica<sup>9</sup>.

Nell’*ouverture* della sua *Filosofia della musica* Donà insiste molto su un tema affascinante, ossia l’*innocenza* della musica, che non va intesa all’interno del paradigma della colpevolezza (ossia come non colpevolezza, alla stregua di chi non

<sup>7</sup> M. Donà, *Filosofia della musica*, Bompiani, Milano 2006, p. 23.

<sup>8</sup> M. Donà, *Il tempo della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2010; id., (con P. Coda), *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013; id., *La terra e il sacro. Il tempo della verità* (libro + DVD), a c. di L. Taddio, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014; id., *In Principio. Philosophia sive Theologia. Meditazioni teologiche e trinitarie*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

<sup>9</sup> Cfr. A. Tagliapietra, *Gioacchino da Fiore e la musica del Salterio a dieci corde. Grammatica e metaforica della Trinità*, in AA. VV., *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all’Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti (FI) 2015, pp. 195-217.

ha commesso un crimine), ma dell'ingiudicabilità (ovvero come assoluta estraneità alla cornice tribunalizia del pensiero). «La musica», leggiamo, «manifesterebbe l'innocenza originaria di un'esistenza che solo musicalmente sembra poter essere restituita al proprio fondamento; ovvero a quell'*ingiustificabile* che tutto giustifica e che di ogni cosa dice il ritmo più intimo e profondo». Qui Donà scorge nella musica l'intuizione dell'*identico* «nella sua assoluta eppur sempre anche instancabilmente ripetuta irripetibilità»<sup>10</sup>. È una *forme maîtresse* dell'esistenza, per citare in altro contesto il filosofema centrale di Montaigne, che non dipinge l'essere, ma appunto il passaggio (*Essais* III, 2), il discretamente continuo, il ritmo più intimo – il desiderio che non si appaga altrove, ma nell'accordo con se stesso – che diventa, di conseguenza, il ritmo originario. L'ontologia non si proietta in un *fuori*, nel segreto (nel senso di “separato”) di un *principium firmissimum* quale criterio del tutto che si riverbera in ogni sua infima cellula, ma si include in abisso nella dinamica che ne istituisce il bisogno e che scava, infondata e sospesa, in un vertiginoso frattanto.

Qui appare con evidenza la relazione tra questo *fondamento ingiustificabile che tutto giustifica* e la figura centrale del principale lavoro teoretico di Donà, ovvero *L'aporia del fondamento*. In quelle ardue pagine il filosofo veneziano, descritto il panorama del pensiero contemporaneo come contesa fra i vecchi metafisici, fautori dell'identità, e le varie forme del pensiero della differenza – quei postmoderni e fautori del “pensiero debole” che all'epoca della prima edizione del libro, nel 2000, parevano vincenti -, si propone di dirimere la contesa fra gli amici dell'identità, per usare le antiche metafore dello Straniero di Elea, e i figli della differenza. Il dispositivo teorico individuato da Donà e ricavato dalla figura hegeliana dell'assoluto (l'identità dell'identità e della non-identità)<sup>11</sup>, propende per un'*identità* «di cui la *differenza* sappia costituirsi come *sempre perfetta significazione*»<sup>12</sup>.

Non è certo questa la sede per discutere un libro di questa mole e complessità, che dialoga in modo serrato con i tre pensatori italiani più significativi per il percorso intellettuale del filosofo veneziano, vale a dire Emanuele Severino, Vincenzo Vitiello e Massimo Cacciari<sup>13</sup>. Soprattutto è Severino, qui e altrove, a costituire il riferimento costante della teoresi di Donà. *L'aporia del fondamento* gioca in chiaroscuro con il testo de *La struttura originaria* del filosofo bresciano<sup>14</sup>, là dove si pone la questione, strategicamente decisiva, dell'«aporia del positivo significare del nulla» (ovvero la sintesi tra il positivo significare del nulla e il suo contenuto, assolutamente nullo, il nulla-momento). Del resto, il libro si modula in una seconda parte (*Dire logicamente*) e in una terza parte (*Dire fenomeno-*

<sup>10</sup> M. Donà, *Filosofia della musica*, cit., p. 20.

<sup>11</sup> M. Donà, *Sull'assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi, Torino 1992.

<sup>12</sup> M. Donà, *L'aporia del fondamento* (2000), Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 14.

<sup>13</sup> Del primo diremo in queste pagine ma, per ragioni di spazio, non si potrà rendere ragione delle importanti relazioni del pensiero di Donà con gli scritti di Massimo Cacciari e, in particolare, con il pensiero di Vincenzo Vitiello che, per altri versi, costituisce forse la filosofia che ha più direttamente influito sulla maturazione dell'opera del filosofo veneziano.

<sup>14</sup> E. Severino, *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981.

*logicamente*) che riprendono linguisticamente la tenaglia teorica fondamentale del libro severiniano: la distinzione e l'articolazione fra la *L-immediatezza*, o immediatezza logica, e la *F-immediatezza*, o immediatezza fenomenologica. Detto questo, anche a scorrere solo l'indice de *L'aporia del fondamento* vediamo che, a circa a metà dell'opera, fa la sua irruzione la musica. Ecco che il capitolo dedicato a Leibniz si scandisce, dopo il preludio, con le notazioni musicali del tempo, della frequenza metronomica e dell'agogica: adagio, andante con moto, fagato, tempestoso un poco sostenuto, largo e piano, molto<sup>15</sup>. Infine, la quarta parte del trattato apre direttamente il linguaggio all'aporia, scardinando tutte le coordinate che connettono la sintassi e la semantica al principio logico della non contraddizione. Il *Dire di dire* svela, allora, il senso eminentemente enigmatico del linguaggio, nel quale, in realtà, non è in gioco nessuna referenza, né convenzione, ma il significato stesso dell'apparire, l'identità della cosa nel suo differire.

Come accade nella metafora. La metafora ci chiama, quindi, in analogia ben più stretta di quanto si pensi con il motto della fenomenologia husserliana, *alle cose stesse*, vale a dire al flusso dell'esperienza dell'accadere delle cose (*res*) e non alle parole (*verba*) che le evocano, significandole come se fossero già da sempre accadute e, di conseguenza, a loro modo *perfette*, cioè compiute nel senso di sature della massima determinazione necessaria a farle essere così come sono. Ma, per riprendere quanto già detto da Donà a proposito dell'opera musicale, cosa può dirsi compiuto all'interno dell'orizzonte ineludibile della temporalità? Quale totalità semantica *intensiva* ci si può attendere nel mondo all'imperfetto del "di nuovo" e del "non ancora", nell'universo possibile dell'accadimento? Si può parlare senza dire, assieme a ciò che si dice, anzi, attraverso ciò che si dice, l'essenza metamorfica e interminabile del tempo?

La metafora mette a nudo l'autentico artificio metafisico che si nasconde nel funzionamento del nostro linguaggio così come questo è andato a costituirsi, auto-comprendendosi e attribuendosi le funzioni fondamentali che noi riteniamo debbano appartenergli, sin dagli inizi del pensiero occidentale, quando, con i Greci, esso prende il nome di *lógos*, termine che dice insieme la parola, l'argomentazione, il giudizio, la logica e, dunque, l'ordine della ragione stessa. Infatti, interpretata secondo il *lógos* e il gioco della logica, che comprime la molteplicità dell'esperienza delimitandola e regolandola in base al paradigma *x/non-x*, cioè attraverso quella massima intensità della *negazione* che si dà nel campo della relazione binaria formata da due elementi assolutamente contrapposti<sup>16</sup>, la metafora non può che apparire come una vera e propria *predicazione contraddittoria*. Invece, la definizione retorica della metafora in termini di *similitudine*, affermatasi con Quintiliano e con la stilistica classica, che legge il legame metaforico nei termini di *S è come P*, finisce per oscurare l'aspetto propriamente (anti)logico della metafora, ovvero lo "scandalo" della predicazione contraddittoria per cui *S è P*.

<sup>15</sup> M. Donà, *L'aporia del fondamento*, cit., pp. 397-478.

<sup>16</sup> Cfr. M. Donà, *Fenomenologia del negativo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000; id., *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.

Allora, come osserva opportunamente Donà, bisogna tornare a guardare alla metafora al di fuori del ghetto retorico e poetico in cui essa è stata confinata dalla nostra tradizione culturale – un ghetto che fa parte della più vasta strategia di de-stituzione avviata da Platone nei confronti della pertinenza dell’arte rispetto alla realtà e che ancora si avverte nelle parole di Carnap con cui abbiamo iniziato queste pagine -, riconoscendo nell’implicazione metaforica la forma splendidamente filosofica della contraddizione reale che dice *questo è quello*. La metafora svela, in tal modo, quel *trasferimento* non *di senso* da un referente nominale all’altro, come si ricavava dall’antica definizione aristotelica (*Poetica* 21, 1457b 6-7), ma *in cui consiste il senso*. La struttura significativa della metafora, suggerisce Donà, «dice in forma ancora più radicale (qualora ciò fosse in qualche modo possibile) l’aporia costitutiva dell’identità dell’ente in quanto ente. Infatti, per essa *l’esser veramente se stesso*, da parte dell’ente, si configura non solo come il suo esser radicalmente altro da sé (ciò manterrebbe comunque del tutto ingiustificato il suo mostrarsi, proprio in tale esser altro da sé, come veramente identico a sé), ma come rinvenibile ad un livello puramente ‘intuitivo’ – cioè radicalmente *noumenico* (che, in termini kantiani, significa, per l’appunto *in-determinabile* e dunque *in-concepibile*)»<sup>17</sup>. Allora, conclude il filosofo veneziano, la metafora come forma speculativa della verità, ovvero come *atto differenziante* dell’identico, di contro al tentativo logico di imprigionare l’esperienza in una totalità analitica conchiusa, modulata intorno ad un’incondizionata fiducia nell’incontrovertibilità del principio di non contraddizione (e, aggiungiamo, nella concezione della temporalità che esso presuppone), salverebbe la possibilità di *fare esperienza* come autentico e infinito *differimento*.

Per *L’aporia del fondamento* il vero fondamento è necessariamente infondato e *in-compiuto*, irriducibile al *paradigma del significato*, puntiforme ed isolato, che si ricava dall’elaborazione della tradizione filosofica classica. Ne consegue che il linguaggio, per essere possibile, deve sempre essere incompiuto, ossia strutturalmente *metaforico*, in quanto preso nel ritmo della creazione della realtà delle cose, a cui partecipa e di cui è parte. La metafora è “trasloco” – è questo il significato letterale del termine greco – che *porta* nel mondo ed è mondo in quanto *fa sentire*, non in quanto isola alcuni significati o ne predispone la cristallizzazione sostantiva e nominale (gli *onómata* di Parmenide). L’intrinseca metaforicità del linguaggio accompagna la destinazione del fare umano alla consonanza con la manifestazione inesauribile della natura<sup>18</sup>, in quel culmine che è rappresentato dall’*opera* come *libertà ingiudicabile dell’esistere*. In questo pensiero cruciale la filosofia di Donà mostra che l’interesse per l’arte e per la musica come arte somma (ed evento rivelativo dell’intima “proprietà” dell’arte) non è subordinato alla teoria, ma è, anzi, il nucleo generatore della teoria. Donà non scrive un’estetica e, in questi termini non è tale, malgrado il titolo, neppure il monumentale lavoro di

<sup>17</sup> M. Donà, *L’aporia del fondamento*, cit., pp. 284-285.

<sup>18</sup> M. Donà, *Le verità della natura*, AlboVersorio, Milano 2011; id. (a cura di), *J. Wolfgang Goethe, Urpflanze. La pianta originaria*, Albo Versorio, Milano 2014.

*Teomorfica*<sup>19</sup>, perché l'arte non è un domino separato del fare, né il dorato ghetto estetico delle opere, ma la "porta carraia" per accedere al mistero della vita e, quindi, alla dimensione più profonda e vertiginosa dell'ontologia<sup>20</sup>.

Al pensatore veneziano accade, quindi, esattamente il contrario di quanto è successo nell'avventura intellettuale del suo maestro, Emanuele Severino, che giovanissimo lasciava testimonianza della sua passione per la musica nel saggio *La coscienza. Pensieri per un'antifilosofia*, poi rinnegato e considerato, assieme alla coeva composizione musicale *Zirkus Suite*, alla stregua di un «peccato di gioventù»<sup>21</sup>. È singolare che Severino, il quale ha di fatto riscritto e reinterpretato, ripubblicandoli con una selva di «postille» e «introduzioni», quasi tutti i suoi scritti precedenti all'uscita di *Destino della necessità* (1980), riportandoli ad un ossessivo bisogno di coerenza sistematica, non si sia applicato anche a quest'opera. La ragione ultima è che in essa si sosteneva l'uscita dalla filosofia in direzione della musica, ossia si faceva fare alla musica quello che, nel pensiero successivo del filosofo bresciano, è il compito della testimonianza del destino, cioè della reinterpretazione non nichilistica della filosofia stessa.

È la musica, invece, l'*antifilosofia* di cui parla il titolo de *La coscienza*. Il saggio del giovane Severino, ripercorrendo con spirito nietzscheano alcune figure fondamentali della teoria e della storia della musica classica moderna, rivendica l'autonomia della musica al punto di porla in assoluta opposizione alle costruzioni logiche della ragione: «la razionalità che sta alla base di qualsiasi forma artistica impedisce a questa di svilupparsi nell'assoluta libertà che per l'arte si determinerebbe come mancanza assoluta di regole e di tradizioni. Ma nella musica la libertà è completa perché la ragione è morta e, quel che più conta, non esiste più il problema della libertà perché, come problema, è razionalità»<sup>22</sup>. È evidente che la contrapposizione di musica e razionalità, cioè di musica e logica, si dispone sullo stesso asse platonico della destituzione filosofica dell'arte testimoniata, an-

<sup>19</sup> M. Donà, *Teomorfica. Sistema di estetica*, Bompiani, Milano 2015.

<sup>20</sup> È all'arte e alla letteratura che rinviano, così, molti dei titoli del nostro autore: M. Donà (con M. Cacciari e R. Gasparotti), *Le forme del fare*, Liguori, Napoli 1987; id. (con M. Cacciari), *Arte, tragedia, tecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2000; id., *Joseph Beuys. La vera mimesi*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (Milano) 2004; id., *Dell'arte in una certa direzione: appunti su Guido Sartorelli*, Supernova, Venezia 2006; id., *Il mistero dell'esistere. Arte, verità e insignificanza nella riflessione teorica di René Magritte*, Mimesis, Milano-Udine 2006; id., *Arte e filosofia*, Bompiani, Milano 2007; id., *La "Resurrezione" di Piero della Francesca*, Mimesis, Milano-Udine 2009; id. (con R. Rizzi e R. Toffolo), *L'inconciliabile. Restauro Casa D'Arte Futurista Depero*, Mimesis, Milano-Udine 2010; id., *Abitare la soglia. Cinema e filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2011; id., *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Bompiani, Milano 2013; id., *L'angelo musicante. Caravaggio e la musica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014; id., *Parole sonanti. Filosofia e forme dell'immaginazione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2014; *La filosofia di Miles Davis. Inno all'irrisolutezza*, Mimesis, Milano-Udine 2015; id., *Tutto per nulla. La filosofia di William Shakespeare*, Bompiani, Milano 2016.

<sup>21</sup> E. Severino, *La coscienza. Pensieri per un'antifilosofia*, Giulio Vanini, Brescia 1948. È da segnalare lo sforzo di Donà nel recuperare la partitura severiniana di *Zirkus Suite*, apprestandone un'edizione e predisponendo la registrazione in CD di una nuova esecuzione, riarrangiata eliminando il pianoforte e lasciando solo i fiati, che sarà pubblicata da Mimesis nel corso del 2018.

<sup>22</sup> E. Severino, *La coscienza. Pensieri per un'antifilosofia*, cit., p. 86.

che nel cuore del Novecento filosofico, dalle posizioni di Carnap di cui si diceva all'inizio. Vale la pena forse ricordare che si deve sempre a Severino la traduzione italiana de *La costruzione logica del mondo* (1928) di Carnap, pubblicata nel 1966 dai Fratelli Fabbri Editori, nella «Collana di filosofi contemporanei», promossa dal Centro di studi filosofici di Gallarate<sup>23</sup>.

Il Severino successivo al suo «peccato di gioventù», pur rimanendo, come del resto Carnap, un grande appassionato di musica, esclude che questa possa essere il luogo di una riconsiderazione radicale della stessa forma del pensiero e della sua connessione con la vita. Nelle pagine mature de *Il parricidio mancato* Severino dedicherà un bel saggio alla musica considerata, tuttavia, alla stregua delle altre modalità del fare umano, come espressione del fondo nichilistico della vita. La musica canta «il divenire e la flessione del mondo», «la storia della musica è la storia della rievocazione del grido». Nella musica, infatti, risuona il grido originario, da cui anche il linguaggio umano deriva, che sta all'inizio della vita dei mortali sulla terra. Il grido, però, è espressione massima della violenza e della scissione: «Il grido indica in modo semplice e potente che l'inflessibilità del mondo ha ceduto in un punto. Il nemico ucciso, l'animale catturato e divorato, la donna posseduta, ma anche l'incombenza della morte e lo scacco subito e il corpo e l'anima dilaniati sono, da che i mortali si affacciano sulla terra, i punti cardinali dove l'inflessibilità del mondo cede. Sino a quel momento l'ordine inflessibile del mondo è una parete che non si lascia scalfire o si spera che non venga scalfita: i punti dove l'inflessibile è piegato, flesso, stanno sia al di fuori, sia all'interno del gridante. Il grido è lo schianto della parete che si incrina, come il tuono è lo schianto del lampo che incrina il cristallo del cielo»<sup>24</sup>.

È in questa cornice luttuosa e dolorosa, quindi, che il grido può essere rievocato da quel canto degli uomini che è la più antica espressione della musica. Severino interpreta la musica, in coerenza con le coordinate del suo pensiero maturo, secondo la logica del rimedio nichilistico e del rispecchiamento, da parte della stessa evoluzione storica delle forme musicali (si pensi alla dodecafonia e allo sperimentalismo sonoro della musica contemporanea), della lacerazione originaria, della ferita del divenire. La musica è generata dalla discontinuità, nasce dalla rottura del silenzio e, prima o poi, come il lamento che segue al grido, si spegnerà nel silenzio. Il riportare l'origine della musica al grido rivela, più di tante articolazioni teoriche, che ciò che Severino pensa come «musica» non è il ritmo, ma la sua rottura, l'aritmia che esce dalla vita, che isola la morte, la violenza, l'eros nelle sue figure più cupe e crudeli, come esito di una volontà di potenza che giudica la vita stessa in quanto si scopre impotente e incapace di controllarla. Il pensiero di Severino, allora, cercherà un'altra via per ristabilire il controllo e non è un caso che nei luoghi dove più il suo pensiero si avvicinerà ad esporre questa via, tratteggiata con la figura del *destino*, non sarà la musica, bensì il *silenzio* a fare la

<sup>23</sup> La traduzione è stata recentemente ristampata: R. Carnap, *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, a c. di E. Severino, Utet-De Agostini, Novara 2013.

<sup>24</sup> E. Severino, *Il grido*, in id., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, pp. 41-61, pp. 47-48.

sua comparsa. In *Destino della necessità*, infatti, l'ipotesi di un linguaggio del destino è accennata parlando di «un linguaggio silenzioso e invisibile, guidato dalla convinzione che il silenzio e l'invisibilità possano mettere in risalto il risonante e il visibile»<sup>25</sup>. Eppure il musicista dovrebbe sapere che il silenzio non è mai fuori della musica, ma è al suo interno, è una pausa, un elemento della sua grammatica.

Se adesso ci spostiamo sulle pagine di Donà dedicate alla musica, constatiamo subito che questa non viene intesa come epifenomeno di una concezione teorica elaborata a prescindere dalla musica stessa. La teoria è la musica e il pensiero pensa *nella musica*, che in quanto tale è ininterrotta espressione, *gioiosa e festiva*, del ritmo della vita. «La pienezza e la gioia che la musica sa donarci rifulgono sempre e solamente nell'evidente parzialità di un dato che può soddisfare al massimo grado nonostante la sua intrascendibile parzialità (mai, nella musica, abbiamo infatti a che fare con l'opera nella sua interezza – come nel caso delle altre arti; nell'ascolto musicale godiamo cioè sempre e solamente del non esser ancora compiuta da parte dell'opera. Quando essa si fosse compiuta, infatti, saremmo immediatamente rigettati nel silenzio e dunque nell'assenza dell'opera medesima)».<sup>26</sup> Da buon jazzista Donà non concepisce la musica a partire dal silenzio che contornerebbe l'opera, ma sa che l'opera, come la vita, *non è mai compiuta* (o, il che è lo stesso, che è perfetta solo nella sua incompiutezza) e che non possiamo non farne parte. La vita è come un'ininterrotta *jam session* e noi accadiamo con essa: non c'è un fuori, un *luogo del silenzio – from nowhere* direbbe Nagel, parlando della scienza<sup>27</sup> – da cui giudicarla<sup>28</sup>. Si tratta solo di andare a tempo, ossia di sentirne il ritmo. Basterebbe leggere le pagine rispettivamente dedicate alla musica dai due filosofi per comprendere, quindi, la siderale distanza fra il pensiero di Severino e quello di Donà e di come il nucleo originale della riflessione del pensatore veneziano stia proprio nell'elaborazione straordinaria della *forma fluens* del jazz all'interno della cornice della filosofia e, in particolare, della tradizione metafisica, che in questo modo può assumere un senso inedito e finanche rivoluzionario.

Infatti, come il jazzista, il metafisico non sta fuori dal tempo, nel meta-tempo pietrificato dell'eterno, là dove il pensiero costruisce il suo contenuto per sottrazione ascetica della vita, ma *sulla soglia del tempo*, là dove il pensiero ascolta il ritmo, con suprema attenzione e pazienza, per rispondere alla frase musicale successiva, inventando, riprendendo e tradendo la sempre possibile ripetizione. Nella musica classica europea, che riecheggia le strutture platoniche della tradizione filosofica, il tempo è nell'esecuzione del brano, ma si dà l'astrazione retrograda

<sup>25</sup> E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 569.

<sup>26</sup> M. Donà, *I ritmi della creazione*, cit., pp. 129-130.

<sup>27</sup> T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo* (1986), il Saggiatore, Milano 1988.

<sup>28</sup> Il motivo della vita, così presente mediante le figure della musica, dell'arte e della riflessione sulla natura, nel pensiero di Donà, sembrerebbe confermare la tesi sostenuta da Roberto Esposito dell'importanza di questo tema come caratteristica connotativa e peculiare del pensiero italiano, cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016. Vedi anche E. Lisciani-Petrini – G. Strummiello (a c. di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017.

## Sulla soglia del tempo

della spazializzazione della partitura, meticolosamente annotata, che ne mostra l'architettura *senza tempo e perfetta*, ossia come se fosse da sempre *passata*. Nel jazz, invece, l'improvvisazione riduce lo spartito ad una griglia scarabocchiata, ad un semplice pro-memoria, spesso tracciato in corso d'opera e subito rivisto, e talvolta neppure a quello. «Nel jazz», scrive Donà, «l'opera è sempre ancora da farsi. Sempre rivolta al futuro, la sua forma propria. Sempre in attesa di una soluzione. E non è grande opera se non muove a tale incessante ri-facimento. Ma cos'altro è l'essere umano se non un *farsi* mai pago del proprio risultato? E che sarà dunque tanto più conforme al proprio *vero* quanto più sentirà il bisogno di ricostituirsi, di rideterminarsi e quindi di aprirsi a sempre nuove possibilità»<sup>29</sup>.

Il jazz, suggerisce il filosofo veneziano, rovescia l'archetipo platonico e l'utopia classica della partitura perfetta nel messianesimo della musica come continua tracimanza dell'esser-già del ritmo nel non-ancora della variazione. Non c'è controllo nel jazz e nel pensiero che lo ospita, ma pura esposizione vitale, perché nessuno e nessuna cosa ha più bisogno di essere salvata o preservata. Lo spazio diviene tempo, il ritmo spinge a guardare la temporalità non come successione di stati, ma come flusso che permea il corpo, che richiama la fusione con la materia (il legno del piano, del contrabbasso o della chitarra, l'ottone del sax o della tromba, le pelli dei tamburi della batteria) nella compenetrazione dei *patterns* possibili dello strumento con il movimento delle dita, delle mani o del fiato dei polmoni. Il tempo è allora il *tam-tam* che pulsa nelle tempie assieme al battito del cuore. L'opera non è realizzazione dell'*eidos*, ma *antieidos*, infiorescenza della minima determinazione empirica, dell'accadimento accidentale e delicato, della singola esecuzione che si fa opera ogni volta unica ed essenziale, ma ogni volta esposta, fragile e vulnerabile, insicura come la vita dei viventi, benché in fondo incredibilmente appagata e serena.

In questa prospettiva, allora, il tratto metafisico del jazz raggiunge il suo traguardo quando diviene espressione pura della *singularità*, l'impensato fondo del pensiero che sempre ci attende. Come scrive Donà, nel jazz «ogni musicista è *il proprio suono*; e in questo senso il fraseggio, la tecnica, lo stile non sono mai separabili dalla *voce* che li manifesta»<sup>30</sup>.

L'avventura del *lógos* occidentale era iniziata all'insegna dell'abbandono della singularità della voce empirica per un dialogo silenzioso e interno all'anima disincarnata. «Ciò che noi chiamiamo pensiero», avvisava Platone per bocca dello Straniero di Elea, «è un discorso che si svolge internamente, senza emissione di voce (*áneu phonês*), come un dialogo dell'anima con se stessa» (*Sofista* 263e 3-5). Nel jazz la voce, invece, ritorna, prepotente e soave, irriducibilmente singolare e libera, proprio perché consapevolmente esposta al ritmo dell'evento: «il jazz è una musica in cui, proprio nel riuscire a corrispondere adeguatamente al tutto che non è mai un tutto – e quindi al cosmo e alla sua armonia intrascendibile – il singolo esiste veramente, e in quanto tale si mette in gioco, facendosi

<sup>29</sup> M. Donà, *Filosofia della musica*, cit., p. 161.

<sup>30</sup> Ivi, p. 186.

Andrea Tagliapietra

riconoscere per quel che esso davvero (*non*) è. Facendosi riconoscere cioè nella sua verità paradossale e assolutamente imparagonabile». <sup>31</sup> Come nell'esecuzione torinese del celebre standard *My Funny Valentine* dell'8 novembre 1959, in cui la voce melanconica e roca di un giovane Chet Baker canta e fraseggia con la sua tromba già inconfondibile, evocando il buffo mutare delle smorfie infotografabili (*Unphotographable*) di un volto amato, che diventano l'opera d'arte (*my favorite work of art*) di cui non si vorrebbe cambiare neanche un solo capello (*but don't change a hair for me*).

tagliapietra.andrea@hsr.it

<sup>31</sup> M. Donà, *Filosofia della musica*, cit., p. 199.

## ELENCO NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009 “Individuo e modernità”
  - 2/2009 “L’utile e l’inutile”
  - 3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
  - 4/2010 “L’animale che noi siamo”
  - 5/2011 “L’uomo e lo Stato”
  - 6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
  - 7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
  - 8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
  - 9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
  - 10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
  - 11/2014 “Crisi e conflitto”
  - 12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
  - 14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
  - 15-16/2016 “Figure dell’autocritica”
  - 1/2017 “Figure della maturità”
- I numeri sono disponibili gratuitamente all’indirizzo on-line: [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it)

*Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2017  
da Digital Team - Fano (PU)*